

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA**

Walison Vasconcelos Pascoal

**UM PARENTE NA ESTANTE DO MUSEU:
Etnografia sobre *Jorminhot*, estátua sagrada dos índios Krenak**

Belo Horizonte
2019

Walison Vasconcelos Pascoal

**UM PARENTE NA ESTANTE DO MUSEU:
Etnografia sobre *Jorminhot*, estátua sagrada dos índios Krenak**

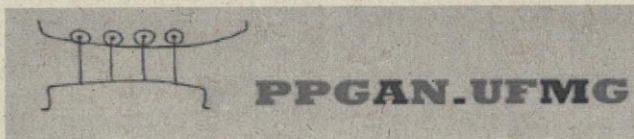
Versão Final

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia

Orientadora: Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade

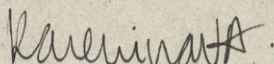
Belo Horizonte
2019

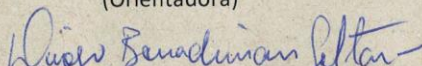
306 P281p 2019	<p>Pascoal, Walison Vasconcelos</p> <p>Um parente na estante do museu [manuscrito] : etnografia sobre Jorminhot, estátua sagrada dos índios Krenak / Walison Vasconcelos Pascoal. - 2019.</p> <p>204 f. : il.</p> <p>Orientadora: Karenina Vieira Andrade.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia</p> <p>1. Antropologia – Teses. 2. Índios da América do Sul – Brasil - Teses. 3. Índios Krenak - Teses. 4. Etnologia - Teses. I. Andrade, Karenina Vieira . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
----------------------	--

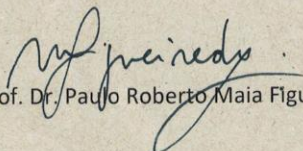


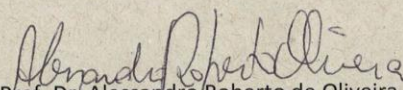
ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE WALISON VASCONCELOS PASCOAL (MATRÍCULA Nr. 2014650840)

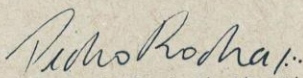
Aos 28 (vinte e oito) dias do mês de junho de 2019 (dois mil e dezenove), reuniu-se na sala de Reuniões do Departamento de História F-4136, 4º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar em exame final, a Tese intitulada: **“UM PARENTE NA ESTANTE DO MUSEU: Etnografia sobre Jorminhot, estátua sagrada dos índios Krenak”**, requisito final para a obtenção do Grau de Doutor em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Etnologia Indígena e de Povos Tradicionais. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Karenina Vieira Andrade (PPGAN/UFMG) – Orientadora; Alessandro Roberto de Oliveira (UnB), Diogo Bonadiman Goltara (Pos-Doutor pela UFES) – Por videoconferência, Pedro Rocha de Almeida e Castro (FAE/UFMG), Paulo Roberto Maia Figueiredo (FAE/UFMG) e Andrei Isnardis Horta (PPGAN/UFMG)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Karenina Vieira Andrade após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao doutorando Walison Vasconcelos Pascoal para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do doutorando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 28 de junho de 2019.

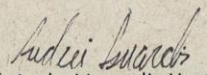

Prof. Dr. Karenina Vieira Andrade
(Orientadora)


Dr. Diogo Bonadiman Goltara


Prof. Dr. Paulo Roberto Maia Figueiredo


Prof. Dr. Alessandro Roberto de Oliveira


Prof. Dr. Pedro Rocha de Almeida e Castro


Prof. Andrei Isnardis Horta

Walison Vasconcelos Pascoal

**UM PARENTE NA ESTANTE DO MUSEU:
Etnografia sobre *Jorminhot*, estátua sagrada dos índios Krenak**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia

Banca examinadora:

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

Prof. Dr. Alessandro Roberto de Oliveira (FE-UNB)

Prof. Dr. Diogo Bonadiman Goltara (PGCS-UFES)

Prof. Dr. Paulo Roberto Maia Figueiredo (FAE-UFMG)

Prof. Dr. Pedro Rocha de Almeida e Castro (FAE-UFMG)

Prof. Dr. Andrei Isnardis Horta (PPGAN-UFMG)

Prof. Dr. Rogério Duarte do Pateo (DAA-UFMG) – Suplente

Para meus amados avós Geraldo, Zinho, Tuta (*in memoriam*) e Zita.

Agradecimentos

Em primeiro lugar devo agradecer a três mulheres sem as quais não teria sido possível cursar o doutorado: minha mãe, Maria Aparecida, minha esposa, Maria Zenaide, e minha sogra, Ivone. Elas cuidaram de mim física e espiritualmente durante esse processo. Esta tese, que de certa forma também é sobre cuidados materiais e espirituais, é também delas.

Agradeço imensamente aos parceiros de projeto e suas famílias: Douglas Bezerra, Geovani Bezerra, Daniel Garcia, Itamar Ferreira e Marcello Nicolato. Especialmente ao primeiro e sua família, já que assumiu a coordenação do projeto com seriedade, e sempre me acolheram em sua casa com amizade.

A todos os membros da Associação Indígena Atorã, sobretudo os membros da diretoria, que confiaram em mim como facilitador desta empreitada.

Aos conhecedores indígenas que nos atenderam e deram valiosas informações: Dejanira, Maria Júlia, Zezão e Oredes. Este agradecimento deve ser estendido a todos os Borum que mesmo não tendo se envolvido diretamente nos trabalhos, tomaram conhecimento do projeto e o acompanharam de alguma forma.

Agradeço à Dona Rute pelas informações que deu e pelo chá que afastou de mim a doença e me colocou de pé durante uma estadia na Terra Indígena Krenak em 2018.

À Júlia Otero dos Santos, amiga que atendeu meu pedido para averiguar a existência da estátua dos Krenak no Museu Paraense Emílio Goeldi, tarefa que possibilitou a realização desse trabalho.

À toda a equipe que atendeu nosso projeto e nos recebeu no Museu Paraense Emílio Goeldi: Dra. Cláudia Lopez, Dra. Lúcia Hussak Van Velthem, Suzana Primo, Dra. Alegria Benchimol, Fábio Jacob, Dr. Márcio Meira, Dr. Hein Van Der Voort, Dr. Nelson Sanjad.

Aos pesquisadores da obra de Curt Nimuendajú que responderam aos meus contatos fornecendo informações e bibliografia para esta pesquisa, Dr. Peter Schroder e Dr. Elena Welper.

Agradeço ao Instituto Moreira Sales pela autorização de uso das imagens do fotógrafo Marc Ferrez que fazem parte do seu acervo.

Aos amigos que ajudaram em diversos momentos nos últimos cinco anos, nas quatro cidades onde residi, mas também àqueles que ajudaram à distância, cada um a seu modo, sempre me acalmando nos momentos de desespero e dando forças para continuar: Diogo Caminhas, Juliana Vasconcelos, Kátia Fonseca, Maria Alice, Maria Flávia, Diogo Bonadiman, Carol Pedreira, Pedro Macdowell, Alex Cristiano, Antônio Roberto, Marina Novo e Fabiano Souto. Mária Ribeiro me ouviu, discutiu, e me sacudiu em um momento de desânimo agudo, num ato de dedicação que geralmente nega a si mesma, e que talvez eu nunca possa retribuir. A todos o meu imenso obrigado.

À Rodolfo, Tomás, Carol e Pascoal pelo apoio consentido.

Agradeço a todos os familiares que torcem por mim e que se alegram com a nossa relação.

Agradeço aos colegas da primeira turma de doutorado do PPGAN pelos momentos agradáveis durante nossa breve convivência: Alejandra, Marcão, Juliana, Patrick, Clarice e Helena. Agradeço especialmente aos queridos Luana, Levindo e Brisa, pelos nossos felizes encontros no Santa Amélia, e, aos dois últimos, pelas vezes que gentilmente aceitaram cuidar da minha casa, meu cachorro e minhas plantas.

Através das professoras Dra. Karenina Vieira Andrade – que aceitou o desafio de orientar minha pesquisa antes mesmo de uma definição temática –, da Dra. Andréa Zhouri – que ajudou a viabilizar a pesquisa de campo me contratando para um dos projetos que coordenou no GESTA (ver infra) –, e da secretária Ana Maria Mercês – que nos ajuda como pode – estendo meu agradecimento ao corpo docente e técnico da UFMG.

Agradeço também aos professores que aceitaram criticar a pesquisa e o texto em suas diferentes fases: Dr. Ruben Caixeta, Dr. Andrei Isnardis, Dr. Eduardo Vargas, Dr. Paulo Maia, Dr. Pedro Rocha, Dr. Diogo Bonadiman, Dr. Alessandro Oliveira e Dra. Marcela Coelho.

Agradeço às instituições que ajudaram a financiar meu doutoramento e a pesquisa realizada: a CAPES apoiou com uma bolsa de doutorado durante 20 meses, o que permitiu que eu residisse em Belo Horizonte durante o período que cursei as disciplinas e realizei o estágio docente; a ARENET me salvou (quando o financiamento da pós-graduação implodiu) ao selecionar o projeto que submeti à *The Betty J. Meggers Research Grants 2017 Competition*; o Fundo Estadual de Cultura de Minas Gerais (FEC) aprovou o projeto submetido pela Associação Indígena Atorã ao edital de 2016, e permitiu realizar a pesquisa (quase) como os Borum desejavam; a FAPEMIG concedeu uma bolsa de pesquisador visitante por três meses em 2017 (com contrapartida) dentro do projeto “Mineração, saberes ambientais e participação: popularização da ciência para a construção da justiça ambiental”, desenvolvido pelo Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA).

Vagueei durante uma ou duas horas por esta sala atravancada de “pilares vivos”; por uma correspondência diferente, as palavras do poeta traduzem exatamente a locução indígena que designa os postes esculpidos que suportavam as vigas das casas: postes que, mais que coisas, são seres de “olhares familiares” – pois, nos dias de dúvidas e tormentos, também eles soltam “confusas palavras”, guiam o habitante, aconselham-no, reconfortam-no, mostram-lhe a saída das dificuldades. Mesmo hoje em dia, é-nos necessário um certo esforço para só reconhecer neles os troncos mortos e ficar surdos às suas vozes abafadas.

Claude Lévi-Strauss, A Via das Máscaras (1981, p. 11).

*Olha a volta do rio virou vida
A água da fonte nossa tristeza
O sol no horizonte uma ferida*

*Olha o ouro da mina virou veneno
O sangue na terra virou brinquedo
E aquela criança ali sentada*

Milton Nascimento, na música “Simples” do álbum Minas de 1975.

Resumo

Esta tese é uma etnografia sobre *Jorminhot*, mastro/estátua sagrada dos índios Krenak (macro-jê), que se encontra sob a guarda do Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém do Pará. Esta estátua foi “coletada” pelo etnólogo Curt Nimuendaju em 1939 no Posto Indígena Guido Marlière, atual Terra Indígena Krenak, leste do estado de Minas Gerais. A pesquisa que fundamenta este trabalho foi construída colaborativamente com algumas lideranças do Povo Krenak, de modo a atender o desejo que tinham de reconhecerem *Jorminhot*. Pela descrição e análise desta expedição de reconhecimento ao Museu Goeldi, bem como de alguns aspectos das narrativas indígenas, percebe-se que o Museu e os Krenak constroem sentidos divergentes sobre a estátua e sua trajetória, como coleta e roubo, material e espiritual, objeto e parente, réplica e original. Sugere-se que mais do que uma “zona de contato” que coloca em questão significados distintos sobre um objeto, o museu pode ser visto como uma “zona de contato cosmopolítico” dotado de eficácia ritual. Um dos objetivos dos Krenak é obter a restituição da estátua, portanto, essa etnografia busca fornecer elementos para a compreensão da eficácia e significado que os Krenak lhe atribuem.

Palavras-chave: Krenak, estátua sagrada, museu, coleção etnográfica, restituição de bens culturais, Curt Nimuendajú

Abstract

This thesis is an ethnography on *Jorminhot*, a sacred post/statue of the Krenak Indians (macro jê), which is under the custody of the Museu Paraense Emílio Goeldi, in Belém do Pará. This statue was "collected" by the ethnologist Curt Nimuendaju in 1939 at the Posto Indígena Guido Marlière, currently Terra Indígena Krenak, in east of Minas Gerais. The research that underlies this work was constructed collaboratively with some leaders of the Krenak People, in order to meet their desire to recognize *Jorminhot*. By describing and analysing this expedition of recognition to the Museu Goeldi, as well as of some aspects of the indigenous narratives, it becomes clear that the Museum and the Krenak construct divergent senses on the statue and its trajectory, like collection and theft, material and spiritual, object and relative, replica and original. It is suggested that more than a "contact zone" that calls into question different meanings about an "object", the museum can be seen as a "zone of cosmopolitical contact" endowed with ritual efficacy. One of the aims of the Krenak is to obtain the restitution of the statue, so this ethnography seeks to provide elements for understanding the efficacy and meaning that the Krenak attribute to it.

Key-words: Krenak, sacred statue, museum, ethnographic collection, restitution of cultural goods, Curt Nimuendajú

Lista de Figuras

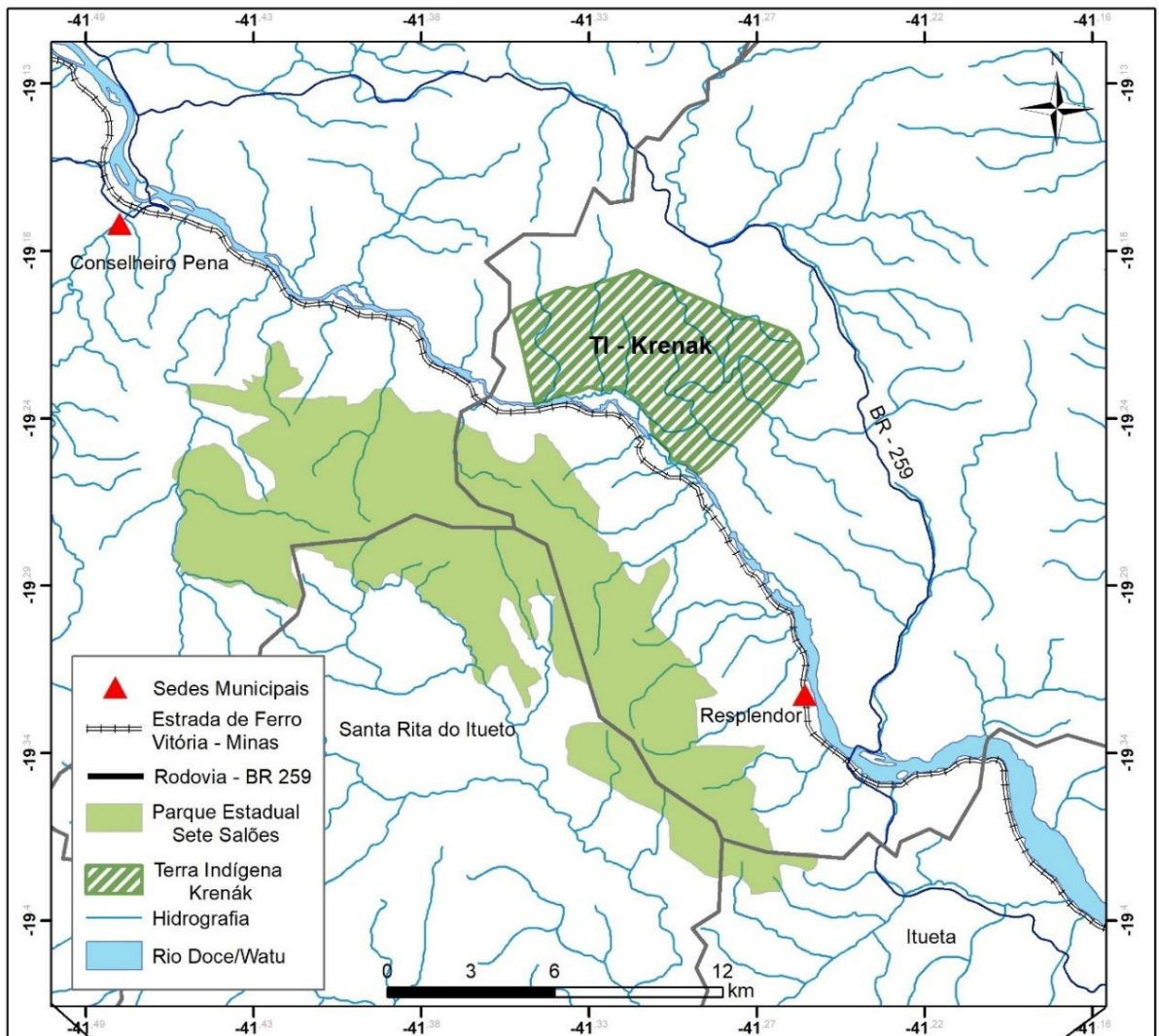
FIGURA 1 JORMINHOT NA RESERVA TÉCNICA CURT NIMUENDAJU DO MPEG FOTO: EQUIPE TÉCNICA DO MPEG. MARÇO DE 2016	26
FIGURA 2 CONHECENDO A COLEÇÃO FOTO: MARCELLO NICOLATO. NOVEMBRO DE 2017.....	41
FIGURA 3 OS KRENAK CONVERSANDO COM JORMINHOT FOTO: MARCELLO NICOLATO NOVEMBRO DE 2017.....	43
FIGURA 4 JORMINHOT "VESTIDO" FOTO: MARCELLO NICOLATO NOVEMBRO DE 2017.....	44
FIGURA 5 JORMINHOT FOTOGRAFADO POR NIMUENDAJÚ EM 1939 NO PIGM. FONTE: WELPER, 2018, P. 43.....	45
FIGURA 6 ÍTAMAR MOSTRA O SOL PARA JORMINHOT FOTO: MARCELLO NICOLATO NOVEMBRO DE 2017.....	62
FIGURA 7 CONVERSANDO E FUMANDO COM JORMINHOT FOTO: MARCELLO NICOLATO.....	64
FIGURA 8 CURT NIMUENDAJÚ FONTE: HTTP://WWW.ETNOLINGUSTICA.ORG/LIBRARY:CARLOTTA	74
FIGURA 9 "FAMÍLIA TUPINAKI" [TUPINIKIM]. FOTO DE NIMUENDAJÚ EM 1938. FONTE: WELPER, 2018, P. 19.....	83
FIGURA 10 MULHER BOTOCUDO DO SUL DA BAHIA. FOTO DE MARC FERREZ EM 1876. FONTE: ACERVO DO INSTITUTO MOREIRA SALLES.....	85
FIGURA 11 HOMEM BOTOCUDO DO SUL DA BAHIA. FOTO DE MARC FERREZ EM 1876. FONTE: ACERVO DO INSTITUTO MOREIRA SALLES.....	85
FIGURA 12 SEBASTIÃO, JACINTA E MANOEL. KAMAKÃ DO PI PARAGUAÇU. FOTO DE NIMUENDAJÚ EM 1938. FONTE: WELPER, 2018, P. 22.....	87
FIGURA 13 APOLINÁRIO TUPINIKIM. FOTO DE NIMUENDAJÚ EM 1938. FONTE: NIMUENDAJÚ, 1986, P. 71.....	89
FIGURA 14 MÁSCARA MAXACALI FOTO: CURT NIMUENDAJÚ FONTE: WELPER, 2018 P.32.....	92
FIGURA 15 "DISTRIBUIÇÃO DE PRESENTES". FOTO DE WALTER GARBE EM 1909. FONTE: EHRENREICH (2014, P.144).....	104
FIGURA 16 INSTALAÇÃO COM ARTEFATOS BOTOCUDO FONTE: EHRENREICH (2014, P.125).....	105
FIGURA 17 CLASSIFICAÇÃO DE ARTEFATOS BOTOCUDOS FONTE: IHERING (1911).....	105
FIGURA 18 CASAS NO PIGM FOTO: ACERVO DO MUSEU DO ÍNDIO S/D FONTE: FREIRE (2011, P. 77).....	106
FIGURA 19 VISÃO GERAL DO PIGM. FOTO DE 1940 NO ACERVO DO MUSEU DO ÍNDIO. FONTE: PARAÍSO (1989).....	107
FIGURA 20 COLHEITA DE MILHO NO PI PANCAS EM 1911. ACERVO DO MUSEU DO ÍNDIO. FONTE: FREIRE (2011, P. 82).....	107
FIGURA 21 MAPA DA LOCALIZAÇÃO DE DIVISÕES, QUARTEIS, ALDEIAS E GRUPOS BOTOCUDOS 1800 -1930 / FONTE (SOARES, 1992, P. 53).....	124
FIGURA 22 INFOGRÁFICO REPRESENTANDO O DESLOCAMENTO DOS GRUPOS BOTOCUDOS QUE FORAM ALDEADOS NO PIGM / FONTE: ORGANIZADO PELA EQUIPE DE ANTROPOLOGIA DA UFBA EM 1989 (APUD SOARES, 1992, P. 109).....	130
FIGURA 23 REPRESENTAÇÃO DO JORMINHOT FONTE: (SOARES, 1992, P. 99).....	132
FIGURA 24 INFOGRÁFICO INDICANDO OS EMPREENDIMENTOS HIDRELÉTRICOS PREVISTOS NO PAC 1 E 2 / FONTE: REVISTA EXAME.....	144
FIGURA 25 DESENHO DE JORMINHOT E POESIA FONTE: (KRENAK, KRENAK, ET AL., 1997, P. 17).....	148
FIGURA 26 PRIMEIRO MINISTRO DO CAMBOJA COM A ESTÁTUA DO DEUS HANUMAM. ROUBADA DE TEMPLO CAMBOJANO, A ESTÁTUA FOI DEVOLVIDA AO PAÍS PELO MUSEU DE CLEVELAND, NOS EUA. FONTE: (THAROOR, 2015).....	154
FIGURA 27 KYIRÉ FOTO: RENATO SOARES.....	156
FIGURA 28 MANTO TUPINANBÁ NO MUSEU DA DINAMARCA FOTO: NIELS ERIK.....	158
FIGURA 29 CERIMÔNIA FÚNEBRE IANOMÁMI FOTO: LEONARDO PRADO/SECOM-PGR.....	160
FIGURA 30 KUÁT E JOSÉ CECÍLIO. FOTO: WALISON VASCONCELOS NOVEMBRO 2017.....	167
FIGURA 31 REPRESENTAÇÃO DO NANDHON FOTO: WALISON VASCONCELOS PASCOAL ABRIL DE 2018.....	172

LISTA DE SIGLAS

- AIA – Associação Indígena Atorã
AMB – Ajudância Minas-Bahia
AMERÍNDIA – Grupo de Estudos em Etnologia Indígena
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL – Acampamento Terra Livre
CAGEC – Cadastro de Convenientes do Estado de Minas Gerais
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
COP 23 – 23ª Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas
EFVM – Estrada de Ferro Vitória-Minas
FEC – Fundo Estadual de Cultura de Minas Gerais
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
GESTA – Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais
GREQUI – Grupo de Estudos da Questão Indígena
HSAI – Handbook of South American Indians
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MA – Maranhão
MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo
MG – Minas Gerais
MPEG – Museu Paraense Emílio Goeldi
MPF – Ministério Público Federal
PIGM – Posto Indígena Guido Marlière
PIMO – Posto Indígena Mariano de Oliveira
ReExisTerra – Grupo de Pesquisa Resistências e ReExistências na Terra
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
TAC – Termo de Ajustamento de Condutas
TIK – Terra Indígena Krenak
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
UFPA – Universidade Federal do Pará
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco
UHE Aimorés – Usina Hidrelétrica de Aimorés
USP – Universidade de São Paulo

Sumário

Introdução.....	14
Capítulo 1 – O caminho até <i>Jorminhot</i>	21
1.1 – Antecedentes desta pesquisa.....	21
1.2 – Histórico desta pesquisa	23
1.3 – A visita ao Museu Goeldi	32
1.4 – Visita à coleção.....	40
1.5 – Reconhecendo <i>Jorminhot</i>	42
1.6 – Entre lideranças	47
1.7 – <i>Jorminhot</i> vê o sol, toca a terra, canta e fuma	61
1.8 – Museu como uma zona de contato cosmopolítico.....	65
Capítulo 2 – Nimuendajú e a expedição aos Botocudos	72
2.1: Curt Nimuendaju etnógrafo e coletor.....	73
2.2 – A expedição em busca dos Botocudos 1938/39	79
2.3 – No Rio Doce	99
2.4 – Algumas narrativas borum sobre <i>Jorminhot</i>	111
Capítulo 3 – Uma história de expropriações	119
Capítulo 4 – A propósito de repatriações e restituições de bens culturais	149
Capítulo 5 – O Crepúsculo dos Marét Ancestrais	168
3.1 – Espíritos <i>Marét</i>	169
5.2 – Almas/Duplos e Fantasmas/Sombras	171
5.3 – A morte.....	173
5.4 – Mastros/estátuas.....	176
5.5 – Quando o céu vem dançar	181
Considerações finais.....	192
Referências Bibliográficas.....	195



Terra Indígena Krenak e Adjacências



Coordenadas Geográficas
Datum WGS 84

Introdução

Em abril de 2018 encontrei Shirley Krenak (Djukurnã) no Acampamento Terra Livre (ATL)¹, em Brasília. Quando soube que ela viria ao evento, entrei em contato para conversarmos sobre as experiências que tivemos nas visitas que fizemos – ela em um projeto particular junto com a indigenista Geralda C. Soares, e eu juntamente com seus dois irmãos e dois de seus primos – a *Jorminhot*, estátua sagrada dos Krenak, e que se encontra sob a guarda do Museu Paraense Emílio Goeldi (doravante MPEG), em Belém do Pará. Shirley foi a primeira Krenak a ter contato direto com o *Jorminhot* em 78 anos, i. e., desde que foi “coletado” pelo etnólogo Curt Nimuendaju no Posto Indígena Guido Marlière (PIGM) em 1939. Sua ida ao Goeldi foi em julho de 2017, cerca de quatro meses antes da que realizei com seus parentes, e que descreverei nesta tese. Quando a pedi que me falasse sobre a sua experiência, Shirley respondeu da seguinte maneira: “Você foi lá, não foi? Você olhou dentro dos olhos *dele*? Então você sabe como foi a minha experiência”. Concordei com um sorriso, mas tentei refinar a questão. Disse que a minha experiência decerto foi muito rica, mas sem dúvida muito diferente da experiência que ela teve. Dessa vez quem riu foi Shirley, e disse que eu estava errado, que “qualquer um podia sentir a *força* do *Jorminhot*”. E possivelmente decepcionada com o interlocutor, esfriou a conversa apenas dizendo que “foi muito boa”.

Obviamente que não se trata aqui de um “descobrir quem ri por último”, mas, partindo do pressuposto de que esta *força* atribuída a *Jorminhot* não é um efeito de suas características físicas e/ou estéticas, buscar o melhor entendimento possível dessa atribuição de intencionalidade ou consciência, situando-o na sua devida teia de relações sociais. O que quero dizer é que não me estranha o fato de Shirley e seus parentes se referirem a *Jorminhot* também como um parente, e não como um objeto, como veremos. Felizmente os professores de antropologia cuidam de nos fazer ler um sem número de páginas sobre “animismo”, “agências dos objetos”, “agências não humanas”, “subjettivações”, entre outros. Mas o interessante daquela ocasião foi o fato de que Shirley também achou estranho, veja a ironia, que eu não tenha percebido a *força* da estátua. É por isso que esclarecer o seu entorno, i. e., a textura relacional que ele integra, parece tão importante. Sobretudo por que pode ajudar a compreender

¹ O ATL é uma mobilização nacional realizada anualmente (geralmente no mês de abril) desde 2004 para tornar visível a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das demandas dos povos indígenas. No ano de 2005 foi criada no ATL a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que congrega diversas organizações indígenas regionais, e que desde então passou a organizar esta mobilização nacional.

a indignação dos Krenak com o corpo técnico do MPEG que também conhece perfeitamente as teorias antropológicas, mas age *como se* não conhecesse, como veremos.

Ao nos direcionarem as amplas reflexões que fazem sobre as coisas deste mundo (sobre meio-ambiente, política, patrimônio cultural, espiritualidade, entre outros), os Krenak até encontram ouvidos que não estão completamente surdos às suas palavras, mas, o que lhes parece bem pior, estamos completamente apáticos. Duas das últimas grandes tragédias nacionais estão relacionadas (com pesos desiguais) ao Povo Krenak, e aparecem nessas reflexões: o crime da mineradora Samarco que matou o *Watu/Rio Doce*, em novembro de 2015; e o incêndio no Museu Nacional, onde estavam depositados a documentação da expedição feita por Curt Nimuendaju, na qual *Jorminhot* foi “coletado”, além de outros artefatos “recolhidos” entre os Botocudos durante o século XIX.

De uma maneira intensa, percebem que a hecatombe iniciada com os primeiros contatos com os não indígenas ainda não terminou. Eles costumam descrever este contato como uma “guerra sem fim”, e essas duas últimas tragédias são vistas como formas pelas quais ela continua em marcha. Segundo explicam, lutar contra as variadas formas de ação deletérias exige “força espiritual”, e essa enunciação mobiliza um universo de sentidos articulado a *Jorminhot*.

Segundo Peirce (1955), o sentido (significado) de algo apenas tem relevância na medida em que tem efeitos diretos ou indiretos nos nossos sentidos (o que sentimos), i. e., nossa ideia de qualquer coisa é nossa ideia de seus efeitos sensíveis. Do ponto de vista do conhecimento sobre alguma coisa – do que nós acreditamos que alguma coisa seja – ela é justamente aquilo que ela causa, i. e., o resultado de seus efeitos. Na teoria do conhecimento krenak *Jorminhot* é eficaz, pois seu efeito é um “fortalecimento do espírito/da espiritualidade”. Contudo, dado o fato de ter sido expropriado (mas não exclusivamente isso), nos contornos da definição etnográfica este efeito surge principalmente como o seu inverso, ou seja, pelo “enfraquecimento espiritual”.

A teoria da agência, em sua versão artística proposta por Alfred Gell (2018), tem inspirado muitos etnógrafos que se lançam ao entendimento das relações mediadas por objetos, sejam estes vistos como objetos de arte ou não. Aristóteles Barcelos Neto (2008), por exemplo, demonstrou seu bom rendimento para a análise do sistema de relações nos quais as máscaras, painéis, aerofones, e outros “objetos de arte”, são engajados entre os *Wauja* do Parque Indígena do Xingu.

Uma das inovações da abordagem de Gell foi propor que os objetos de arte fossem tomados como pessoas, tanto nas economias de “tipo dom”, nas quais a etnografia já tinha mostrado que os artefatos são partes destacadas das pessoas nos processos de transação e

subjetivação, quanto nas economias de “tipo mercado”. Analogamente, Barcelos Neto (2008) adotou esta teoria para demonstrar que, diferentemente da Melanésia, onde uma distribuição das pessoas ocorre por meio da troca de artefatos (*kula*), entre os *Wauja* ela ocorre por meio da doença e seus desdobramentos rituais. Nesse contexto os objetos de arte compõem uma teia de relações que também envolvem substâncias, almas, “roupas” sobrenaturais e corpos (ibid. p.30). O que uma etnografia sobre *Jorminhot* nos permite entender é que essa distribuição da pessoa envolvendo artefatos e espíritos persiste entre os Krenak, demonstrando uma inter-relação produtiva entre cosmos e socius. Mas também permite explorar como neste caso se amarram as noções de inalienabilidade, reproduzibilidade, ancestralidade e criação.

Se a teoria da agência é uma ferramenta teórica importante para entender os modos de relação (e criação) que *Jorminhot* possibilita, contudo ela não é suficiente. Como disse acima, é muito presente no discurso krenak as variadas formas de expropriação experimentadas ao longo da história de contato com os não indígenas. Toda vez que conversamos sobre o *Jorminhot*, ele aparece em meio às falas sobre estas expropriações. Há um paralelismo entre *sua* história ou biografia, e a forma como os Krenak rememoram sua própria trajetória. Dessa forma, pela sua própria “importância cultural”, *Jorminhot* simboliza essa história de expropriações. Assim, também foi preciso abrir uma via interpretativa que permitisse analisar essa função de símbolo que lhe conferem os Krenak.

O primeiro capítulo desta tese visa situar o meu relacionamento com uma parcela dos Krenak, bem como descrever o processo de construção da pesquisa que se pretendeu colaborativa. Há muitas definições para pesquisa colaborativa em antropologia (FIELD, SEIDNER, *et al.*, 2008; LASSITER, 2005a; 2005b; RAPPAPORT, 2008), mas eu a tomo fundamentalmente como uma pesquisa que parte de uma demanda local visando produzir resultados práticos. O resultado prático demandado por Douglas, Geovani, Daniel e Itamar, era viabilizar uma viagem à Belém do Pará para o reconhecimento do *Jorminhot*. Dessa forma, não separo a descrição da construção do projeto de pesquisa e sua realização, i.e., da viagem ao MPEG. Porém não é um capítulo meramente descritivo, buscando refletir sobre as concepções que os agentes dos museus têm da sua prática. Percebe-se que a grande inspiração atual nesse campo veio da crítica pós-moderna ao papel colonialista que os museus desempenharam na história moderna do Ocidente. Com efeito, há um discurso de que as instituições museais devem se reconhecer como “zonas de contato” (CLIFFORD, 1997) nas quais o “diálogo intercultural” possa se desenvolver e repercutir através de um engajamento político com os povos neles representados. Apurando esta crítica, Barcelos Neto sugere que os museus etnográficos são “zonas de contato cosmopolítico”, pois lá, muitas vezes, a política se dá entre humanos e não

humanos. Assim, mais que um cultivo da tolerância cultural, nos museus está em jogo um alargamento da noção de *cosmos* através da extensão da política ao domínio das relações entre humanos e não humanos. A partir dessa noção, buscarei refletir sobre a eficácia dessas relações no “contato” dos Krenak com *Jorminhot* no MPEG.

No segundo capítulo o objeto é *Jorminhot*, i. e., uma descrição *sobre* ele a partir de diferentes versões levantadas. De início apresentarei a “expedição aos Botocudos” realizada por Curt Nimuendaju entre 1938 e 1939, que percorreu os estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, bem como informações de suas atividades como etnólogo e coletor que possam ajudar a contextualizar a expedição e a “coleta”. Na sequência apresentarei as principais versões sobre a origem e o destino do *Jorminhot* que obtive com os Krenak durante a pesquisa. Acredito que esse material heterogêneo fornece camadas de entendimento equivalentes (mas não congruentes) na descrição da biografia do objeto. O que se busca é um tratamento amplo e não marcado das fontes de informação, sem confundir seu nexos histórico e, conseqüentemente, os modelos explicativos envolvidos. Com as narrativas indígenas apresentadas espero também preparar o terreno para a abordagem do capítulo seguinte, já que, como disse antes, elas acionam as memórias sobre as expropriações sofridas.

O terceiro capítulo, com efeito, trata esse acumulado de expropriações vivenciadas pelo povo Krenak, entre as quais a do *Jorminhot* é mais um exemplo. Melhor dizer, mais que um exemplo. O que se sugere é que *Jorminhot* é um símbolo destas expropriações na memória krenak. Ele é um caso (particular) importante, e sua importância o transforma na chave de entendimento de uma forma de relação percebida como geral. Dessa forma, sempre que o “assunto jorminhot” começa, ele se desenvolve em meio às narrativas sobre roubos de corpos, invasão territorial, exílios, guerras, crimes ambientais, presídios, enfim, todos os infortúnios experimentados na relação com o “mundo dos brancos”. Parto desta ampla perspectiva de expropriações e busco organizá-las cronologicamente utilizando fontes históricas e a literatura sobre os Borum. O período analisado cobre cerca de dois séculos, da “Guerra Justa” ao crime da mineradora Samarco.

No quarto capítulo o tema é praticamente o oposto: se falei antes das expropriações, neste discutirei as restituições. Quando conversei pela primeira vez sobre *Jorminhot* com Douglas Krenak (uma troca de emails em 2010), ele expressou sua vontade de retomar a conexão com a estátua. Anos depois, quando começamos a construir o projeto de pesquisa, a intenção que ele e seus parentes apresentaram era diferente, pois já falavam em “lutar pela sua devolução”. Este desejo é perfeitamente legítimo por si só, mas um outro processo de restituição do qual participaram destacadamente ajudou a cimentá-lo: trata-se da restituição dos restos

mortais do índio *Kuát*, que se encontravam depositados no Museu de Anatomia da Universidade Friedrich-Wihelms, em Bonn (Alemanha). *Kuát* foi levado para a Europa pelo príncipe Maximiliano de Wied-Newied no ano de 1817, onde permaneceu até a sua morte em 1834. Posteriormente *Kuát* foi exumado do túmulo e doado ao Instituto de Anatomia para os estudos da nascente “ciência das raças”. O crânio de *Kuát* ficou em exibição no Museu até 2011, quando foi restituído aos Krenak. Atualmente o tema das restituições “esquentou” com as movimentações políticas do atual presidente francês, Emanuel Macron, acerca das restituições de “bens culturais” tirados do continente africano durante o período colonial (mas não só). Portanto, este capítulo visa apresentar os debates produzidos por este tema, à luz de casos variados de restituição de “artefatos” e “restos humanos” aos seus povos/locais de origem, como foi o caso de *Kuát* aos Krenak.

Uma das questões que surgem do próprio processo de deslocamento de artefatos indígenas para museus é o dos domínios que eles atravessam, i. e., artefatos utilitários e de uso ritual muitas vezes são incorporados sob o prisma da estética, como “arte”, um conceito que pode até ser inexistente entre aqueles que o produziram (LAGROU, 2009). Assim, vistos como “arte”, recaem sobre estes objetos os mesmos critérios aplicados sobre as obras de arte do mundo ocidental. Uma das características dessa arte é que uma boa parte do seu “valor”, da sua “aura”, reside na sua unicidade ou autenticidade (BENJAMIN, 1975 [1936]). Com efeito, esse é também um critério acionado nas práticas museais com relação aos objetos etnográficos, para o bem ou para o mal. Na visita ao MPEG essa questão foi apontada, já que de acordo com Nimuendajú, a estátua foi construída a partir de sua demanda. Tal apontamento visa incidir justamente sobre o “valor simbólico” do *Jorminhot*, desconsiderando os mecanismos de significação próprios aos Krenak. O objetivo do quinto capítulo é, portanto, o de “reinsere” *Jorminhot* na cultura krenak. Explico-me: pensar sua significação sem que isso passe pelos nossos processos significativos; ou ainda, como pensar a legitimação do objeto sem ter que cair nos nossos dilemas, original e réplica, por exemplo. Assim, buscarei descrever e analisar o tecido social no qual *Jorminhot* possui força e é eficaz.

Antes de tudo, porém, acho pertinente uma breve apresentação dos Krenak.

Krenak² é o nome pelo qual o órgão indigenista do Estado brasileiro – a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – reconhece os *Borum*. Segundo contam, o termo virou uma

² A tradução convencional que costumam dar para o nome krenak é cabeça (*kren*) na terra (*nak*). Como destaca Breno Gomes (2016), esta palavra tem uma grande variedade de usos, como nome, sobrenome, qualificando lugares, etc.

nomeação grupal porque era o nome do chefe que liderava o grupo em cujo território o Serviço de Proteção aos Índios fundou o Posto Indígena Guido Marlière (PIGM). Como veremos, o Velho Krenak, ou Capitão Krenak, como costumam se referir a ele, aparecerá destacadamente nesta tese. *Borum*, por sua vez, é muitas vezes tido como uma autodenominação, cujo significado é, grosso modo, “ser humano”, “essência do ser”. Algumas vezes esta palavra tem um sentido diacrítico, significando “índio”, em oposição a *kraí* (não índio). Em diversas situações etnográficas o termo *Borum* é acionado por ser mais inclusivo do que Krenak, como veremos.

Os *Borum* provêm do relacionamento histórico entre vários subgrupos que habitavam até a segunda metade do século XIX uma extensa área entre os estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. Tal região era conhecida naquele século como “Sertões do Leste”, e esses vários grupos autóctones eram chamados de Botocudos pelos colonizadores não indígenas que penetraram a região naquela época. Os *Borum* são relacionados ao complexo linguístico-cultural (tronco) macro-jê, e atualmente habitam em sua maioria a Terra Indígena Krenak (TIK), na região do médio Vale do Rio Doce, no extremo leste do estado de Minas Gerais. Também existem outras famílias habitando terras indígenas com outros povos, como na Terra Indígena Vanuíre no estado de São Paulo, que compartilham com índios Kaingang, e na Terra Indígena Fazenda Guarani em Minas Gerais, que compartilham com índios Pataxó.

A estimativa é que residam na TIK 100 famílias, cerca de 450 pessoas, distribuídas entre as sete aldeias, quais sejam: 1) *Atorãn* (novo, novidade); 2) *Takruk* (pedra); 3) *Uatu* (rio grande, Rio Doce); 4) *Nakrerré* (terra boa); 5) *Naknenuk* (morador da terra); 6) *Borum Ererré* (índio bom); 7) *Krenak* (cabeça na terra). Cada uma destas aldeias possui suas próprias representações políticas e sua Associação Indígena. Essa segmentação espacial também é uma forma de atualização das diferenças ancestrais dos *Borum*. Devido sua formação bastante heterogênea, em algumas situações a diferença entre Krenak (aqueles de origem Gutkrak) e Nakrehé é acionada (MISSÁGIA DE MATTOS, 1996). Esses subgrupos eram os mais representados em termos quantitativos na época da criação do PIGM. São famílias vinculadas ao subgrupo dos Krenak que se identificam com *Jorminhot* e lutam pela sua restituição. Por isso que adotei o uso do termo Krenak neste texto, ao invés de *Borum*, que como disse, é mais inclusivo.

A economia da aldeia gira basicamente da ocupação na pecuária leiteira, vinculada a um projeto financiado pela Usina Hidrelétrica de Aimorés (um consórcio da mineradora Vale e da Companhia Energética de Minas Gerais – CEMIG) como uma forma de compensação por danos morais coletivos causados ao Povo Krenak durante a sua instalação (ver capítulo 3).

Também há pessoas que trabalham nas três escolas de ensino básico que existem na TIK, na SESAI, FUNAI, ou nas cidades da região. Algumas famílias se ocupam de pequenas criações (porcos e galinhas) e plantações (os gêneros mais comuns são feijão, mandioca, abóbora, melancia e banana), o que gera um certo comércio destes itens nas aldeias.

O futebol mobiliza intensamente os Borum. Eles possuem vários times com faixas etárias diferentes que disputam os campeonatos regionais. O time *Watu* tem uma grande tradição nesses campeonatos. Nos últimos anos também criaram times femininos. Na temporada da seca o campo de futebol, situado na aldeia *Watu*, é o principal ponto de encontro na TIK. Outra atividade que tem ganhado a dedicação dos Borum no “campo do lazer” é a criação de cavalos para a prática das cavalgadas. Digo lazer, porque a montaria é pouco utilizada para o pastoreio, por exemplo.

Já faz pelo menos dez anos que igrejas evangélicas vêm sendo introduzidas na Terra Indígena Krenak. Atualmente existem três igrejas de denominações distintas: Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Projeto Tairú³. Segundo os rapazes com quem trabalhei, o número dos adeptos destas religiões vem aumentando. Estes mesmos rapazes não se opõem à presença destas igrejas, mas criticam o fato de algumas vezes seus praticantes “abandonarem os ensinamentos da *cultura*”, i.e., as práticas consideradas tradicionais.

No sentido inverso, estes meus parceiros de pesquisa têm buscado fomentar as práticas que consideram tradicionais, em um movimento que Douglas Krenak definiu como “ressurgência cultural”. Uma “luta” (PASCOAL, 2017), como enfatizam, que visa o incentivo e o incremento de práticas e valores culturais que os Krenak consideram signos importantes, como a conversação na língua materna, a fabricação de tintas e a pintura corporal, a fabricação de artesanato e outros artefatos, como instrumentos musicais e cachimbos, a visitação a lugares considerados sagrados e que ficaram fora dos limites da Terra Indígena demarcada, entre outros⁴. O leitor logo entenderá que esta etnografia é também sobre este movimento.

³ O Projeto Tairú se descreve como “uma organização missionária interdenominacional” (ver <https://projetotairumg.blogspot.com/>). No entanto, parece estar ligado aos Gideões Missionários de Última Hora, que é uma Congregação Missionária Protestante Pentecostal (ver https://pt.wikipedia.org/wiki/Gideões_Missionários_da_Última_Hora). Acessos realizados no dia 30 de maio de 2019.

⁴ A destruição do *Watu* pela Samarco foi um duro golpe neste processo, pois impediu que algumas práticas rituais que vinham sendo incentivadas, e que dependiam do rio, continuassem a ser realizadas. Entre estas pode-se citar os batizados, os banhos coletivos, as pescarias coletivas, e os eventos esportivos. Mais preocupante, necessário lembrar, foi o risco que o crime da Samarco causou à segurança alimentar do povo Krenak.

Capítulo 1 – O caminho até *Jorminhot*

1.1 – Antecedentes desta pesquisa

Meu primeiro encontro com os índios Krenak aconteceu em janeiro de 2005. Naquele ano eu iniciaria o 5º período de Ciências Sociais na Universidade Estadual de Montes Claros (MG), e aproveitei o recesso acadêmico para realizar uma visita à Terra Indígena Krenak acompanhando amigas que tinham um projeto de fotografar mulheres de diferentes origens no Brasil. Na ocasião passamos apenas uma tarde conversando com alguns Krenak que residiam na aldeia da Barra do Rio Eme. Embora não tenha se tratado propriamente de uma incursão etnográfica, aquelas conversas iniciaram meu interesse pela história do povo Krenak, e pareceram-me um chamado a fazer parte da sua luta em defesa dos direitos que lhes eram negados ou manipulados pelos agentes empresariais e instituições públicas, prejudicando suas vidas. Mais tarde entendi que aquela forma de narração dos eventos nos quais nós “os brancos” aparecíamos como destrutores ao mesmo tempo que éramos instigados a nos aliarmos à sua resistência era uma ótima forma de arregimentação (não apenas dos Krenak, aliás), conquanto não ser pessoal, dirigida a mim ou àqueles que estavam comigo especificamente, mas uma forma genérica de discurso: “vocês brancos não nos deixam em paz”; “vocês pegam tudo para vocês”; “a Vale e estas outras empresas de vocês acabaram com nossa terra”; “nossos peixes não querem mais subir o rio por causa das hidrelétricas que vocês constroem”; “vocês tem que ajudar a gente”; “vocês conhecem muita gente importante que pode nos ajudar”; “a gente gosta muito de receber pessoas como vocês, que se interessam pelo nosso povo”; entre outras variações. O efeito desta narrativa é um misto de constrangimento e empoderamento. Me senti na obrigação de cooperar, mesmo sem saber como. Até aquele momento os debates da antropologia ainda não haviam suscitado em mim grande interesse, e aquela tarde de conversas às margens do rio Doce foi o ponto de virada.

Em dezembro de 2005 os Krenak haviam realizado a primeira paralisação da Estrada de Ferro Vitória-Minas⁵. Na ocasião eles apresentaram uma pauta unificada com

⁵ Considero esta paralisação como a primeira pelo caráter de movimento político que ela teve. Foi uma ação política estratégica, orientada aos objetivos estabelecidos coletivamente que, de um certo ponto de vista, ultrapassavam as disputas com a Vale, dona da ferrovia. Mas a história krenak sempre registrou manifestações diversas contra o *Guapók*, o monstro que cospe fumaça, desde sua implantação no início do século XX.

exigências direcionadas à Funai, à Usina Hidrelétrica de Aimorés e à Companhia Vale do Rio Doce⁶:

1) Que a FUNAI constitua imediatamente um Grupo Técnico, para a identificação do Sete Salões como Terra Indígena Krenak; 2) Que o consórcio da UHE Aimorés retome imediatamente o diálogo com a nossa comunidade⁷ com o objetivo de definir as compensações devidas; 3) Que seja iniciado o diálogo entre a CVRD e nossa comunidade para entendimentos quanto aos impactos causados pela construção da ferrovia (Comunicado do Povo Krenak, 2005).

Em abril de 2006 fui à Resplendor afim de retomar as conversas do ano anterior e colaborar com o que fosse possível no tocante àquelas lutas. Foi então que comecei a entender, de uma forma um tanto difícil, que aquele “chamado” não era tão automático, que as negociações são duras e lentas, e que são sempre os Borum que gerenciam as relações. Mas isto não evitou que eu voltasse a repetir erros a cada nova empreitada de pesquisa com eles, como espero demonstrar ao longo deste texto⁸.

Sobre as reivindicações apresentadas pelos Krenak, a segunda é a que atualmente está em estado mais avançado, mas não sem antes ter demandado muito esforço do grupo, e ter sido formalizada através de um Termo de Ajustamento de Condutas (TAC) assinado com a UHE Aimorés. Foram justamente estes esforços grupais e os efeitos do “acordo” com a hidrelétrica que eu trabalhei na pesquisa que desenvolvi no âmbito do mestrado em antropologia cursado na Universidade de Brasília. Os modos de vida dos Krenak foram mais uma vez completamente modificados desde que iniciaram os “projetos” de compensação pelos “danos morais” causados ao serem negligenciados nos estudos de impacto da hidrelétrica, destacadamente o “projeto de pecuária leiteira” que foi implantado. Realizei pesquisa de campo na Terra Indígena Krenak em 2008 e 2009, durante o período de implantação deste projeto. Esta experiência permitiu reavaliar as formas tradicionalmente utilizadas pela literatura antropológica para descrever os mecanismos de atuação política entre os Krenak, que sempre

⁶ Funai é a sigla do órgão indigenista brasileiro – Fundação Nacional do Índio. A Usina Hidrelétrica de Aimorés foi construída no início dos anos 2000 alguns quilômetros a jusante no Rio Doce, e é de propriedade conjunta da Cemig (Centrais energéticas Minas Gerais) e da mineradora Vale, que até 2006 chamava-se Companhia Vale do Rio Doce. A Estrada de Ferro Vitória-Minas também é de propriedade da Vale.

⁷ O termo comunidade é bastante usado no cotidiano da aldeia, e na ordem do discurso parece fazer referência àqueles Borum co-residentes na TIK.

⁸ Esta primeira experiência de pesquisa “com” os Krenak foi apresentada como trabalho de conclusão de curso (PASCOAL, 2006).

enfaticamente a forma da guerra em detrimento da diplomacia, e demonstrar que o mecanismo de construção de alianças e cooperações é o centro da ação política krenak (PASCOAL, 2010).

Sobre a primeira reivindicação, apenas em 2008 a Funai autorizou a criação do Grupo de Trabalho para iniciar os estudos de identificação e delimitação da terra conhecida regionalmente como Sete Salões por causa das cavidades rochosas (cavernas) que lá existem. Algum avanço houve desde então, mas o processo de identificação ainda tramita no órgão indigenista.

A terceira reivindicação não parece ter avançado desde então. Houveram alguns estudos de impacto ambiental para a renovação da licença ambiental da ferrovia, mas sem que isso tenha resultado ainda em alguma iniciativa de reparação aos Krenak.

1.2 – Histórico desta pesquisa

Caro Douglas,

Em minhas leituras sobre a história dos Borum, deparei-me com o fato de que na época que o etnólogo e indigenista Curt Nimuendaju esteve no Posto Indígena G. Marlière (1939), ele pediu que o filho de *Muin*, *Mbogmám*, e outro índio chamado *Hanát*, fizessem pra ele um *Jonkyon* para ele levar pra sua casa. Eles fizeram. Em um outro livro, Misságia de Mattos fala que "finalmente encontrou o "Deus de Pau" tão referido pelos Krenak, no acervo da Coleção Curt Nimuendaju", isso no Museu Paraense Emílio Goeldi (Mattos, *Civilização e Revolta*, 2004: 138).

Abração!

Walison

Grande Walison,

Erehé. Cara, tem como saber se *Jonkyon*, que a gente chama de *Jormyot*, está ainda nesse museu? Outra coisa: será que aí em Brasília tem alguma instituição que nos apoiaria a visitar esse mastro religioso do nosso povo? Aí iria eu e você para uma visita ao nosso mestre. Não sei se você sabe, mas em nossa história, *Jormyot* é uma réplica do nosso *Velho Krenak*, também roubado pelos *Gret* (europeus). Nosso povo tinha uma técnica de *balsemassão* [embalsamamento]. E o nosso velho Krenak foi *balsemado* [embalsamado]. Depois que ele fora roubado, nosso bisavô, capitão *Muin*, teve um sonho em que seu pai ordenou que fizesse um mastro de madeira para ficar em seu lugar. Será que a gente consegue ir lá através de um apoio? Paz.

Douglas Krenak

(Troca de e-mails realizada em 29 de abril de 2010. *Itálicos* inseridos)

Esta troca de e-mails aconteceu quando eu escrevia a dissertação de mestrado. Douglas é meu principal interlocutor e me recebeu em sua casa em todas as vezes que estive na Terra Indígena Krenak (doravante TIK). Geralmente sua resposta aos e-mails levava algum

tempo, já que em 2010 não era possível acessar a internet na TIK, o que hoje já é possível. Coincidentemente, naquele dia ele estava em algum lugar com acesso e respondeu prontamente à minha mensagem. Sua resposta já continha todo o roteiro de um projeto, além de informações específicas sobre a história e importância do *Jorminhot*⁹ para os Krenak. Contatei organizações não governamentais ligadas ao indigenismo para tentar o apoio que Douglas demandava, mas não obtive sucesso. Douglas não entrou em contato novamente e eu estava dedicado a outro projeto. De minha parte a ideia arrefeceu por um tempo.

Em 2011 a cidade de Jequitinhonha (MG) realizou alguns eventos em comemoração aos 200 anos de sua fundação. A cidade fica em uma região que era ocupada majoritariamente por povos indígenas até pelo menos a segunda metade do século XIX, sobretudo os antepassados dos Krenak, que eram chamados à época de Botocudos. Uma das principais pesquisadoras das histórias e culturas indígenas em Minas Gerais, Geralda Chaves Soares, instou o município a solicitar a devolução dos restos mortais de um índio botocudo que havia sido levado pelo Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied para a Alemanha em 1918, e que estavam guardados no Museu de Anatomia de Bonn. Voltarei a este assunto posteriormente, por hora basta registrar que a solicitação realizada pelo município foi bem recebida, e o museu concordou em realizar a “restituição”. Assim, a entrega dos restos mortais (do crânio, precisamente) de *Kuát*¹⁰ aos Krenak fez parte das celebrações do bicentenário de Jequitinhonha, com uma programação específica que pode ser conferida no convite que circulou pelas listas de e-mails à época:

Senhoras, Senhores,

A cidade de Jequitinhonha, em comemoração ao ano de seu Bicentenário, realizará o "**Encontro Indígena – Homenagem ao borun Kuêk e ao Príncipe Maximiliano de Wied**", nos dias 13/14/15 de maio, ocasião em que serão restituídos à tribo Krenak os restos mortais do borun Kuêk, morto em 1834 na Alemanha e desde então expostos no Museu de Antropologia da Universidade de Bonn.

Ato contínuo, essa relíquia será repassada à tribo Krenak, do tronco borun, que fará o enterramento segundo seus rituais, na aldeia em território Krenak.

⁹ Como veremos, a ortografia desta palavra é variada. Nos textos de Nimuendaju (1946; 1986) a grafia utilizada é *Yonkyon*. Para fins de catalogação, na própria estátua foi grafado *Yongyón*. A grafia utilizada por Douglas Krenak é *Jormyot*. Eles afirmam que é possível que o etnógrafo possa ter tido dificuldades para entender a pronúncia, por causa dos sons nasais peculiares do idioma borun. No livro de Geralda Chaves Soares (1992) a grafia utilizada é *Jonkyon*. Embora possa parecer ruim adicionar mais uma ortografia a este repertório, adotarei nesta tese a forma *Jorminhot*, que é como um dos membros do projeto, o professor da língua krenak, Itamar de Souza, adotou como convenção. Com efeito, esta opção escamoteará a variação no uso dos diferentes termos ao longo do projeto.

¹⁰ *Kuát*, que na língua krenak significa cachimbo, é como os Krenak se referem atualmente ao indígena levado para a Alemanha pelo Príncipe Maximiliano, como informado na introdução. No entanto, a forma pela qual este nome ficou conhecida na bibliografia do século XIX foi *Quäck*.

Presentes, as nações Maxakali, Mucuriñ, Pataxó, Pankararu, Aranãs, e a já citada Krenak. Também presentes, o Cônsul-Geral da Alemanha, Dr. Michael Worbs e o diretor do museu da Universidade de Bonn, Prof. Karl Schilling; autoridades estaduais e municipais.

A curadoria é da jornalista Solange Pereira.

Havendo qualquer observação a ser feita de parte dessa Instituição, estamos às ordens e contentes de poder discutir com V.Sas. quaisquer aspectos desse Encontro.

Havendo interesse da Instituição em estar presente, enviaremos a pedido lista de hotéis de diversas categorias, para escolha de V.Sas. de acordo com as disponibilidades da Instituição.

Sendo o que se apresenta para o momento, apresentamos a V.Sas. nossos protestos da mais elevada estima e consideração.

Solange Pereira

Abi – Assessoria Extraordinária do Bicentenário

Prefeitura Municipal de Jequitinhonha

(E-mail recebido dia 04 de abril de 2011)

Este evento contribuiu significativamente na renovação do interesse de alguns krenak sobre os possíveis artefatos recolhidos entre seus antepassados que ainda poderiam estar em museus e outras instituições, no país e no exterior. Percebi isso em conversas nos anos seguintes, quando a questão de uma reconexão com estes artefatos virou realmente uma pauta, vendo na “restituição” dos restos mortais de *Kuát* um modelo a ser seguido pelas instituições detentoras dos artefatos borum.

Em 2013 soube de uma iniciativa de financiamento de projetos indígenas realizada pelo Museu do Índio, e entrei em contato com a instituição afim de entender melhor as regras para pleitear estes recursos. Na ocasião foi explicado que os recursos eram disponibilizados via editais anuais, e que os projetos deveriam ser encaminhados através das administrações regionais da Funai. Repassei as informações ao Douglas me colocando à disposição para auxiliá-los na elaboração do projeto, mas também não o concretizamos por esta via.

Em 2015 a antropóloga Júlia Otero dos Santos, amiga com quem cursei o mestrado, ingressou em um pós-doutorado no Museu Paraense Emílio Goeldi (doravante MPEG). Quando soube, solicitei seu auxílio para confirmar a existência da estátua no acervo da coleção do MPEG. Ao iniciar suas atividades na instituição no ano seguinte, Júlia informou à equipe técnica do MPEG sobre esta demanda, e conseguiram identificar o artefato. Como me relatou, a princípio houve uma dificuldade, pois não constava nos registros da coleção nenhuma

referência aos índios Krenak. O *Jorminhot* está registrado como produzido pelos índios *Botocudos Čonvúgn*¹¹. No texto escrito por Curt Nimuendaju a partir das suas notas de campo é explicado que os três indígenas que identificou através desta denominação são filhos do Chefe *Muin*, portanto, pertencentes à tribo dos Krenak (NIMUENDAJU, 1946, p. 96-7). Como Júlia me informou, foi a funcionária do MPEG, Suzana Primo, indígena do povo Karipuna, que identificou o *Jorminhot* na coleção a partir de uma referência documental à “Botocudos do Rio Doce”. Além de confirmar a existência do artefato, Julia me colocou em contato com a servidora que exercia a função de curadora da coleção na época, a Dra. Cláudia Lopez, que mesmo sem conhecer naquele momento as intenções dos Krenak, já sugeriu que alguns indígenas fossem ao Museu Goeldi para “visitarem” a estátua, salientando, contudo, que o MPEG não possuía recursos para apoiar a missão¹².



Figura 1 *Jorminhot* na Reserva Técnica Curt Nimuendaju do MPEG Foto: Equipe Técnica do MPEG. Março de 2016

¹¹ Nenhum outro texto da bibliografia pesquisada faz referência a este etnônimo.

¹² A Dra. Cláudia Lopez possui experiência em projetos de pesquisa que visam aproximar alguns povos indígenas da sua cultura material disponível na reserva técnica da Coleção Curt Nimuendaju, notadamente aqueles povos da região norte brasileira em cujo meio o etnógrafo teuto-brasileiro passou mais tempo e recolheu um grande volume de artefatos, como Ticuna, Baniwa e Mebêngokre-Kayapó.

Em cinco de novembro de 2015 houve o rompimento criminoso da barragem de rejeitos de mineração da/pela empresa Samarco, no município de Mariana (MG), minha terra natal. Segundo investigação da força tarefa do Ministério Público Federal, escoaram da Barragem de Fundão mais de 40 milhões de metros cúbicos de rejeitos de mineração para os corpos hídricos da região, ocasionando diversos tipos de crimes contra o meio ambiente¹³. Estes corpos hídricos são formadores do Rio Doce, que os Krenak denominam *Watu*¹⁴, um ente dotado de subjetividade com quem se relacionam secularmente. Desde então os Krenak dizem que *Watu kuém*, que *Watu* está morto¹⁵.

Um dos efeitos da morte do *Watu* é que os Krenak foram tragados para uma arena complexa de discussões sobre danos/impactos/afetações/direitos/compensações montada sob o olhar sedento de justiça da opinião pública nacional e internacional. A história do povo Krenak é fortemente marcada por conflitos ambientais (PASCOAL, 2018), e definitivamente eles não são novatos nestas arenas. Contudo, a “novidade” neste caso parece ser a escala, afinal de contas, o crime da Samarco é o maior desastre socioambiental envolvendo mineração já registrado no mundo. Neste contexto, após seis meses do crime/desastre, em cinco de maio de 2016 precisamente, a Fiocruz e grupos de pesquisa ligados a universidades públicas realizaram em Mariana o evento “O Desastre da Samarco: balanço de seis meses de impactos e ações”. Quatro indígenas do povo Krenak – entre eles, Douglas – foram convidados para participar do evento e compor uma das mesas para relatar os impactos causados pelo desastre aos seus modos de vida. Nesta época eu residia em Mariana, e havia conseguido no mês anterior a confirmação da existência de *Jorminhot* no acervo do MPEG juntamente com algumas imagens atuais do artefato. Assim, aproveitamos o encontro em Mariana para retomarmos a conversa sobre *Jorminhot* a partir dessas novas evidências. Eles me contaram algumas histórias sobre seu “desaparecimento” como produto de um roubo, e sobre os efeitos disso, sentidos sobretudo como “enfraquecimento espiritual”. Mas enfatizaram que os parentes mais velhos nunca esqueceram *Jorminhot*, mantiveram-no na memória, e sempre o procuraram por onde

¹³ Os dados da denúncia efetuada pela força tarefa do MPF podem ser consultados no site: www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/mpf-denuncia-26-por-tragedia-em-mariana-mg (acesso em 05 de janeiro de 2018).

¹⁴ *Watu* é um nome próprio, mas desde o crime do rompimento da barragem, os Krenak tem consentido em traduzir o termo como rio-pai/mãe, rio grande ou grande rio, entre outros.

¹⁵ Está é uma tradução literal, mas considerando o sentido geral das falas onde a expressão é mencionada, uma tradução mais precisa seria *Watu* foi morto/apagado.

passavam. Disseram-me que não era por acaso que *Jorminhot* havia revelado seu paradeiro naquele contexto catastrófico¹⁶, e que isso era um sinal para retomarem o contato direto com ele, algo que gostariam de fazer. Douglas sugeriu novamente que isso poderia ser feito através de um projeto, e me perguntou se eu poderia auxiliá-los, no que respondi positivamente. Disseram que eu deveria ir até à “aldeia” para “conversar com o pessoal”, um protocolo que sempre adotam quando se trata de algum projeto que envolva pesquisador não indígena¹⁷. Combinamos então de fazermos uma reunião na aldeia Atorã para que as informações e imagens obtidas do *Jorminhot* fossem apresentadas, e para que pudéssemos conhecer outras opiniões que nos ajudassem a justificar a empreitada, ou até mesmo desistir dela.

Abro aqui um pequeno parêntese para explicar este tipo de inserção ao campo de pesquisa, ou seja, a exigência da elaboração de um “projeto” que estivesse a serviço de uma perspectiva indígena de empoderamento cultural e político. Como mencionei anteriormente, os Krenak sempre apresentam um “convite” (latu sensu) para pesquisadores de diversas áreas se engajarem em suas demandas ou “lutas”, como definem estes casos (PASCOAL, 2017). Mas geralmente, quando se busca o estabelecimento de uma relação de pesquisa formal, a proposta precisa passar pelo escrutínio de seus representantes (como caciques, vice caciques, presidentes das Associações Indígenas, ou por outras pessoas que, a despeito de não terem um “título” específico como os anteriores, são reconhecidos como lideranças comunitárias). Na prática este processo de avaliação assemelha-se a um filtro, no qual poucos pesquisadores conseguem passar. No contexto do crime ambiental da Samarco, o assédio de pesquisadores se tornou intenso, mas apesar desta atitude incentivadora em um primeiro momento, a negociação se torna evasiva por parte dos Krenak, e poucos “estudantes” foram aceitos. Entre maio e agosto de 2017, o Ministério Público Federal em Minas Gerais (MPF) promoveu encontros na TIK para a elaboração do “Protocolo de Consulta Prévia do Povo Krenak”, afim de regulamentar entre eles os direitos estabelecidos pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada pelo governo brasileiro em 2004¹⁸. A construção deste protocolo, segundo as lideranças com quem desenvolvi esta pesquisa, foi uma estratégia para melhorar a relação com as “empresas grandes”, que precisarão atuar na reparação dos danos causados pelos crimes ambientais da mineradora Samarco. Há uma diferença fundamental entre a maneira que os

¹⁶ É um ponto interessante que embora Douglas já soubesse desde 2010 que *Jorminhot* estava no MPEG, foi a sua confirmação, ou seja, foi o fato de verem suas imagens que ganhou contornos de “revelação”.

¹⁷ Independentemente das determinações da Funai para estudos e pesquisas em Terras Indígenas, que geralmente só é exigida por eles quando não tem interesse no projeto.

¹⁸ O documento pode ser acessado em: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/protocolo-de-consulta-krenak> (Acesso em 30 de agosto de 2017).

Krenak entendem as pesquisas, classificando-as como de “empresas (grandes)” e de “estudantes”. No primeiro caso são todas aquelas formas de atuação relacionadas a projetos de mitigação/compensação que já vem sendo desenvolvidos na TIK desde 2006. A questão principal nesses casos é a falta de controle sobre os “pesquisadores”, pois o contato geralmente é muito breve e formal, em reuniões ou entrevistas domiciliares, com os pesquisadores geralmente ficando hospedados nos municípios da região. No segundo caso, os Krenak possuem mais controle das rotinas de pesquisa, pois geralmente os “estudantes” passam mais tempo nas aldeias, ficam hospedados nas suas casas, e não raro desenvolvem relações de amizade e afeto. As pesquisas acadêmicas (de “estudantes”) geralmente são acolhidas e discutidas pessoalmente com as lideranças, que, por sua vez, sempre busca opiniões de outras pessoas sobre a relevância daquela pesquisa para o seu “grupo”¹⁹. Se entender que é necessário, ele pode convocar sua “aldeia” para discuti-lo. O ponto fundamental é que eles sempre buscam esclarecer os possíveis “retornos” destes projetos para a aldeia, ou para a comunidade. Não significa que projetos que aparentemente não gerem resultados que possam ser revertidos em benefícios para os grupos sejam previamente rechaçados pelos Krenak, mas eles preferem aqueles que, nos termos de Bruce Albert (2014, p. 133), estejam “orientados para a ação”. Minhas pesquisas anteriores não tinham esse tipo de orientação, mas sempre correspondi quando algum amigo krenak solicitou alguma atuação que envolvesse expertise antropológica²⁰. Nos últimos anos os vi cada vez mais negarem propostas de pesquisas que não estivessem voltadas para suas próprias demandas. O caso desta pesquisa evidencia isso: já de saída me pediram que elaborasse um projeto que permitisse atingir um propósito grupal. Eles são bastante criteriosos com os assuntos que dizem respeito à “cultura”. Geralmente usam o exemplo do povo Maxacali para justificarem sua desconfiança, pois entendem que a atuação de antropólogos e pesquisadores “está acabando com a cultura maxacali”. Fecho o parêntese.

Passando à primeira reunião organizada na TIK para discussão do projeto, para que tivesse o caráter consultivo, precisaria ser propositiva. Dessa forma, elaborei uma apresentação com os dados e as imagens levantadas e a chamei de “Formulação de um projeto colaborativo

¹⁹ Os Krenak atualmente se organizam em sete coletivos independentes que chamam de “grupo” ou “aldeia”, quais sejam: Krenak, Naknenuk, Nakrehé, Takruk, Watu, Atorã e Borum Erehe. Cada um destes grupos possui uma Associação Indígena que leva o mesmo nome daquela aldeia. Eles usam o termo “comunidade” quando se referem à soma destas aldeias, ou seja, a todo o povo Krenak residente na TIK. O termo “aldeia” também pode significar toda a TIK, mas isto quando se referem a ela em uma conversa nas cidades, por exemplo.

²⁰ Segundo Albert (2014, p. 133), não custa relembrar, “a combinação entre pesquisa etnográfica e ativismo se tornou a situação básica do trabalho de campo para muitos antropólogos em países nos quais os povos indígenas emergiram como atores políticos importantes”, o que é o caso, entre outros, do Brasil.

para o resgate e registro dos conhecimentos sobre a estátua Yongyón²¹”. Douglas se incumbiu da mobilização na sua aldeia através do boca-a-boca e dos grupos que possuem no aplicativo de troca de mensagens whatsapp.

No dia vinte e sete de maio (2016) me dirigi à Terra Indígena Krenak. Douglas e Itamar haviam marcado a reunião para o dia seguinte, um sábado, na escola da aldeia Atorã. Seis pessoas compareceram além de mim. Embora me parecesse um baixo quórum, explicaram “que era assim mesmo”, “que no início as pessoas não se interessam muito, mas que quando os resultados começam a aparecer, elas se interessam mais”. Realizei, assim, a apresentação dos dados que já havia levantado sobre *Jorminhot*. Mostrei-lhes as imagens feitas pelos técnicos do MPEG e mencionei a oportunidade de solicitarmos financiamento através do Fundo Estadual de Cultura (FEC) da Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais, cujo edital de 2016 havia sido disponibilizado para consulta naquela semana. A reunião se deu de maneira bem mais informal do que eu imaginava que seria. Cada informação mencionada era seguida de comentários, análises e conjecturas, o que lhe conferiu uma dinâmica bem interessante, conquanto caótica. Desta experiência foi possível extrair informações e ideias para a elaboração do projeto de pesquisa apresentado ao FEC, já que a deliberação da reunião foi nesse sentido, ou seja, a construção de um projeto que contemplasse uma pesquisa de documentação e uma visita a *Jorminhot* para ser submetida aos órgãos de fomento e apoio científico/cultural pela Associação Indígena Atorã (AIA). Assim, voltei a Mariana e elaborei o projeto “Resgate e registro dos conhecimentos associados à estátua sagrada dos índios Krenak”, e, entre os dias treze e dezenove de julho, estive novamente na aldeia Atorã, quando realizamos algumas alterações no projeto, e levantamos parte da documentação referente à instituição proponente e sua equipe. O projeto foi protocolado no dia vinte de julho em Belo Horizonte, e em vinte e seis de novembro foi divulgado o resultado com sua aprovação.

A partir de então houve muito trabalho burocrático. O registro da AIA estava desatualizado no Cadastro de Convenentes de Minas Gerais (CAGEC), e foi preciso uma peregrinação junto aos órgãos públicos das três esferas de governo para regularizar sua situação e, assim, deixá-la apta para estabelecer contrato com o FEC. Esta incursão exótica ao campo de pesquisa se deu em dezembro, e felizmente não foi em vão. O passo seguinte foi a abertura da conta específica para o projeto, e posterior assinatura do contrato. A AIA não possui corpo técnico para realização destas tarefas, então foi necessário ir novamente para a TIK para auxiliar

²¹ Como informado antes, naquele momento do trabalho ainda usava a mesma nomenclatura de Nimuendaju (1946; 1986).

nestas etapas. Fiquei vinte e cinco dias entre março e abril de 2017 na aldeia Atorã, período em que, entre outras atividades ligadas ao projeto, foi estabelecido o contrato com o FEC. Contudo, os recursos só foram disponibilizados em julho, e o projeto só pode ser iniciado (na planilha do FEC) em novembro, após uma readequação da proposta para atualizar dados, prazos, custos e equipe. Não pretendo detalhar este itinerário burocrático por entender que é enfadonho ao leitor, mas acho importante ressaltar que esse tipo de envolvimento era inédito para mim desde que comecei a me relacionar com os Krenak em 2006. É sem dúvida a parte menos prazerosa do meu trabalho, mas não a menos valiosa. Este tipo de participação só foi possível porque alguns jovens respeitados na aldeia decidiram confiar em mim, e de certa forma, partilhar este respeito comigo. Haja vista que este itinerário burocrático envolve fornecer documentos pessoais e institucionais, assinar e rubricar incontáveis documentos, reconhecer estas firmas em cartórios, movimentar recursos financeiros, planejar atividades e viagens, realizar a comunicação interinstitucional, prestar contas, etc. Não obstante, esta mediação também envolve um desgaste, já que a burocracia depende de um burocrata para existir, e muitas vezes a grande quantidade de documentos e protocolos exigidos pelas instituições envolvidas pareceram aos meus amigos krenak serem exigências minhas. No processo, porém, venho aprendendo as artes deste tipo de mediação segundo o que os Krenak esperam dela.

Em paralelo ao processo de regularização da AIA e de readequação do projeto para atender os critérios do FEC, mantive contato por email com a equipe curadora do MPEG, afim de mantê-los informados sobre o andamento do projeto, e para uma construção conjunta da agenda de visita.

Como já adiantei, em novembro de 2017 obtivemos a autorização do FEC para darmos início à execução do projeto. Segui para a TIK juntamente com o documentarista Marcello Nicolato com o propósito de executar algumas das atividades previstas, como a gravação em audiovisual de entrevistas com a equipe participante do projeto e com outras pessoas que eles indicaram. Além disso, era preciso definir a equipe que viajaria ao MPEG e providenciar passagens e diárias para todos. Tudo isto foi realizado em dois dias, e enfim estávamos aptos para realizar a viagem de reconhecimento do *Jorminhot*.

A viagem à Belém do Pará ocorreu entre os dias 24 e 29 de novembro de 2017. O roteiro de atividades seguiu as sugestões feitas pela Dra. Cláudia Lopez, com uma visita ao Parque Zoobotânico do Museu Goeldi e à Ilha do Combu durante o final de semana (dias 25 e 26, respectivamente), e com visitas à reserva técnica no campus do MPEG nos dias 27 e 28. No dia 29 os Krenak foram convidados pelos Grupos de Pesquisa em Etnologia Indígena

(Ameríndia) e ReExis Terra, ambos da UFPA, para uma roda de conversa²² com o tema “A morte do Rio Doce”.

Sem dúvida a etapa principal do projeto era esta visita ao MPEG. Se lembrarmos do email de Douglas apresentado acima, ela era desejada antes de qualquer coisa. Como Coordenador do Projeto, Douglas era um dos que deveriam ter realizado a viagem. Contudo, na semana que realizávamos os preparativos para a excursão ele anunciou que não iria mais, e indicou o seu irmão Geovani para a tarefa. Quando perguntei o motivo, Douglas não quis explicar, disse apenas que não podia se ausentar da aldeia. Não fiquei satisfeito com a resposta, pois não conseguia entender aquela mudança súbita, já que desde o início Douglas era o que se mostrava mais animado com a empreitada. Dada a minha insistência para compreender sua escolha, me disse que naquele momento ele precisava ser humilde, para não gerar ciúmes em outras pessoas da aldeia. Douglas foi a segunda baixa na equipe que realizaria a viagem. A anciã Dejanira, que desde o início das articulações se mostrava animada em fazer parte da equipe que visitaria o MPEG, teve problemas de saúde na época, e foi substituída pelo seu filho Daniel, vice-cacique da aldeia Atorã. Dada a importância central desta excursão, passarei agora a uma descrição etnográfica sobre as performances que ocorreram a partir do encontro da nossa equipe de pesquisa com a equipe curatorial do MPEG. Acredito que estas performances deixaram claras as controvérsias envolvidas.

1.3 – A visita ao Museu Goeldi

Prezados colegas da equipe da coleção etnográfica do Museu Goeldi,

A viagem da nossa equipe ao Museu Paraense Emílio Goeldi é uma etapa fundamental de um projeto antigo de alguns índios Krenak. As histórias sobre o Yongyón, que chamam de Jorminhót, são ouvidas pelos Krenak desde criança. Visitar esta referência cultural é um momento muito importante em um contexto marcado pela destruição de outra entidade sagrada dos índios Krenak, o rio Doce (Watu). Para levar uma equipe maior, elaboramos o projeto "Resgate e registro dos conhecimentos associados à estátua sagrada dos índios Krenak", que foi contemplado com recursos do edital 2016 do Fundo Estadual de Cultura de Minas Gerais (FEC). A equipe que visitará o Museu Goeldi será composta por 5 pessoas:

Daniel Souza (Vice-cacique da Aldeia Atorã)

²² Participaram da roda de conversa como mediadoras as professoras da UFPA Dras. Júlia Otero dos Santos e Beatriz de Almeida Matos; como expositores Daniel, Itamar e Geovani Krenak; como debatedoras Helena Palmquist (MPF/PA e PPGA/UFPA) e Dra. Marcela Vecchione Gonçalves (NAEA/UFPA).

Itamar Krenak (Professor indígena e presidente da Associação Indígena Atorã, entidade que submeteu o projeto ao FEC).

Geovani Adilson (Liderança dos Krenak e Designer Gráfico no Projeto)

Marcello Nicolato (Documentarista)

Walison Vasconcelos (Doutorando em Antropologia UFMG)

Nosso voo chega à Belém no dia 24, sexta-feira, às 23:50. Ainda não fizemos reserva em hotel, mas provavelmente ficaremos na região central de Belém.

Acataremos as sugestões da Dra. Cláudia e realizaremos uma visita ao Jardim Botânico e às exposições no sábado (25) pela manhã.

No domingo provavelmente visitaremos algum balneário, como sugerido pela Dra. Cláudia.

Na segunda-feira estaremos no campus de pesquisa do Goeldi até as 9h, como nos foi solicitado.

Nós realizaremos filmagens para documentar a viagem dos Krenak ao Museu, e estas imagens ficarão em poder da Associação Indígena Atorã para elaboração do produto final do projeto e utilização em projetos futuros. **Sendo assim, peço que informem caso seja necessário solicitar autorização específica para usos de imagem.**

Também gostaríamos de realizar entrevistas com a equipe etnográfica do Museu e acessar documentos que porventura ajudem a entender a história desta estátua desde que foi coletada por Curt Nimuendaju em 1939.

Nossa volta para Belo Horizonte está marcada para o dia 29, quarta-feira, às 16:05h. Assim, dada a experiência acumulada que vocês têm na recepção de indígenas em visita à coleção etnográfica do Museu, estamos disponíveis para qualquer outra atividade que julguem contribuir para o nosso projeto até dia 29 de manhã.

Mais uma vez agradecemos pela colaboração.

Um abraço e até breve.

Walison Vasconcelos Pascoal

Assessor técnico do projeto

(e-mail encaminhado à curadora do MPEG com cópia para sua equipe no dia 21/11/2017)

O e-mail acima foi elaborado após uma troca de mensagens anterior com a Dra. Cláudia Lopez iniciada há mais de um ano e meio daquela data, desde que Júlia nos colocou em contato. A intenção era formalizar e coletivizar informações básicas sobre o propósito da viagem e da agenda, sobretudo porque no mesmo dia a Dra. Cláudia havia informado que, por motivos de força maior, realizaria uma viagem internacional e não poderia participar do encontro. Dessa forma, caberia à vice-curadora à época, Dra. Lúcia Hussak Van Velthem, nos

receber e coordenar as atividades. Na correspondência eletrônica que se seguiu, a Dra. Lúcia informou que havia estado fora de Belém, e que tomou conhecimento das tratativas efetivadas apenas no dia do seu regresso ao MPEG (22/11). Ela confirmou sua disponibilidade e da sua equipe em nos receber, e propôs que iniciássemos as atividades no Campus de Pesquisa do MPEG às 9:30h do dia 27/11.

As atividades que realizamos no final de semana foram importantes para uma “aclimatação” da nossa equipe. Esta experiência foi cheia de significado para os Krenak, como contaram depois na roda de conversa da UFPA. Andar de lancha no Rio Guamá, nadar nos igarapés da Ilha do Combu, comer peixe de água doce, foram experiências muito prazerosas, algo que eles não podem mais fazer na sua terra natal. Estes pequenos prazeres foram-lhes retirados pela mineradora Samarco. O sentimento desta expropriação ressoou, obviamente, no propósito mesmo que nos levou a Belém, como veremos.

Na segunda-feira Daniel, Itamar e Geovani²³ compareceram para o café da manhã no hotel com os antebraços e torsos (até a altura do maxilar) pintados com tinta preta de jenipapo. Geovani me explicou que esta pintura corporal faz referência a uma antiga tática de guerra dos Borum, de ficarem abaixados nas águas dos rios até a altura da boca, enquanto espreitavam a movimentação dos inimigos. Este padrão de pintura corporal foi feito pela primeira vez por Geovani em 2010, e depois se difundiu entre outros Borum, passando a ser mais utilizado a partir de 2015, ano em que ocorreu o crime da Samarco. Em entrevista à pesquisadora Edileila Portes realizada em 2010, Geovani explicou que aquele padrão foi “inspirado pelos Marét”, e que “eram um estado de espírito”, uma “forma de proteção” (PORTES, 2011, p. 40).

Ao chegarmos ao MPEG fomos recepcionados na entrada do prédio que abriga a coleção etnográfica pela funcionária Suzana Primo, indígena do povo Karipuna (Amapá), que atua no Museu desde 1987. Suzana nos conduziu até o gabinete da Dra. Lúcia, onde todos nos apresentamos. Após as amenidades de praxe, Dra. Lúcia nos conduziu ao laboratório da Reserva Técnica, uma sala mais espaçosa com uma grande mesa, onde se juntaram outros membros da sua equipe, o técnico Fábio Jacob, e a doutora em ciência da informação, Alegria Benchimol. A Dra. Lúcia abriu uma roda mais formal de apresentações, e em seguida falou sobre a história do Museu Paraense Emílio Goeldi, sobre Curt Nimuendaju, e sobre a experiência da instituição

²³ Geovani era o único que já estava com esta pintura corporal antes da viagem à Belém. Na época ele vinha de um ciclo de outras participações nacionais e internacionais em eventos relacionados à temática ambiental. A mais recente havia sido a 23ª Conferência do Clima da ONU (COP 23), realizada na cidade de Bonn, Alemanha.

em trabalhos com povos indígenas amazônicos. Na sequência, explicou à nossa equipe o processo envolvido na formação, catalogação e preservação das cerca de quinze mil peças que compõem a coleção. A Dra. Lúcia também ressaltou uma importante questão, que é o fato deste acervo ser tombado como patrimônio nacional, utilizando o tema para nos explicar a estrutura hierárquica da qual o MPEG faz parte, e as responsabilidades de cada instituição desta hierarquia relativamente ao tombamento. Em seguida ela apresentou os procedimentos que poderiam ser realizados na Reserva Técnica e que são chamados dentro das práticas curatoriais do MPEG de “restituição do objeto etnográfico”. São eles:

- 1 – Acesso físico ao objeto;
- 2 – Acesso ao registro no Livro do Tombo;
- 3 – Acesso a referências bibliográficas, fotográficas e outros documentos;
- 4 – Documentação escrita do objeto (medir, identificar, descrever, etc.);
- 5 – Documentação fotográfica e audiovisual (mediante preenchimento e assinatura de um termo de compromisso).

A “restituição”, no sentido dos procedimentos descritos acima, foi iniciada pelo item 3. A Dra. Lúcia Van Velthem passou às mãos dos Krenak o material bibliográfico levantado sobre a expedição realizada por Nimuendaju ao Posto Indígena Guido Marlière (PIGM) em 1939, com as referências sobre *Jorminhot*. Enquanto Geovani e Daniel analisavam este material, Lúcia explicou que haviam no MPEG poucos registros documentais sobre as atividades de Curt Nimuendaju como coletor de artefatos etnográficos fora da região amazônica. As grandes exceções eram *Jorminhot* e alguns objetos produzidos pelo povo Maxacali²⁴. Lúcia sugeriu que passássemos ao item 1, mas perguntou se alguém tinha alguma dúvida. Itamar quis saber mais a respeito, questionando se haveriam mais informações sobre outros possíveis artefatos borum recolhidos pelo etnólogo. A curadora explicou-lhe que Curt Nimuendaju montou coleções para diversos museus, do Brasil e do estrangeiro, na época em questão. Que embora alguma documentação faça parte dos registros do MPEG, já que o etnólogo foi funcionário da instituição²⁵, a maior parte dos fundos documentais que ele produziu

²⁴ Segundo Grupioni, Curt Nimuendaju enviou ao Museu Goeldi “uma coleção dos Maxacali de 122 peças e outras 22 de índios da região. Oitenta e sete peças dos Maxacali são enviadas para o Museu Nacional e outras 58 para o Museu de Gotemburgo” (1998, p. 194-5). Grupioni também informa que 27 artefatos dos Maxacali, 4 dos Guarani e dois machados de pedra encontrados no Espírito Santo, foram enviados à Carlos Estevão de Oliveira, amigo e um dos financiadores de algumas expedições de Nimuendaju. Carlos Estevão foi diretor do MPEG entre os anos de 1930 e 1945 (ibid, p. 195).

²⁵ Curt Nimuendaju trabalho entre 1920/21 como chefe da seção etnográfica do MPEG. A partir de 1923 Nimuendaju passa a se dedicar exclusivamente a expedições etnográficas para formações de coleções para diversos museus. Na década de 1940 Nimuendaju volta a trabalhar para o MPEG, época em que concluiu a segunda versão

estavam no Museu Nacional (RJ). Cita o exemplo da fotografia do *Jorminhot* que lhes repassou, levantada nos arquivos do Museu Nacional. Lúcia disse acreditar que aquela fotografia muito possivelmente não remete ao *Jorminhot* do MPEG, mas a um outro *Jorminhot*. Diz que os antropólogos que trabalham no Museu são especialistas em povos indígenas amazônicos, e, com efeito, não conhecem a fundo os materiais de outras regiões etnográficas, o que dificulta saber se existem em seus arquivos algum material inédito sobre a passagem de Nimuendaju por Minas Gerais. Essa informação careceria de uma pesquisa específica, que depende, sobretudo, da demanda dos Krenak.

Durante esta explicação Geovani lia, franzindo a testa às vezes, o trecho do livro de Luis Donizete Grupioni (1998) que havia nos sido entregue, no qual ele faz referências às expedições de Nimuendaju à Bahia, Minas e Espírito Santo. Na primeira oportunidade perguntou o ano exato em que *Jorminhot* chegou ao MPEG. Uma discussão se estabeleceu entre os técnicos da casa, já que o material que entregaram estabelece como data provável 1938/39. No texto de Grupioni (ibid, p. 194) a informação é de que a visita do etnólogo ao PIGM aconteceu em fevereiro de 1939 (contudo, a passagem se deu em março daquele ano). O que ocorreu é que Geovani interpretou algumas informações do texto como uma inverdade, e tentava situá-las historicamente. O trecho que o incomodou foi o seguinte:

Em abril de 1939, Nimuendaju escreve ao Dr. Kraudern [diretor do Museu de Gotemburgo que tinha interesse em adquirir uma coleção dos Botocudos], dizendo que sua expedição aos estados da Bahia, Minas e Espírito Santo estava terminada e que o resultado era deprimente. Segundo ele, só encontrou restos dos Botocudo que, juntos, chegavam ao número de 61 índios e deles só obteve uma peça de interesse museográfico e mesmo essa teve de ser feita sob encomenda. Os Botocudo estavam “absolutamente deculturados e não interessavam mais em termos etnográficos”, escreveria (GRUPIONI, 1998, p. 196).

Estas afirmativas soarem-lhe absurdas:

Neste texto ele diz que estávamos desinteressados pelas nossas coisas. Eu não entendo como os brancos fazem essas coisas com os povos indígenas, sabe? É revoltante! O nosso povo chora o roubo disso até hoje. Isso é uma maldade! O que tinha que ser publicado aqui, falado por vocês, é que este material foi roubado da nossa aldeia (Geovani, em reunião no MPEG do dia 27/11/17).

do seu mapa etno-histórico (WELPER, 2002). Mais informações sobre sua trajetória biográfica serão dadas no capítulo seguinte.

Sua fala dura acirrou os ânimos dos presentes. Lúcia tentou argumentar, mas Geovani prosseguiu:

Aí é uma história contada por nós. Você pode ir na nossa aldeia... É revoltante ler isto aqui! É muito triste! O nosso povo sofreu com o roubo do nosso parente. O *Jorminhot* é um parente nosso. Então o que tinha que ser publicado por vocês estudiosos... É por isso que a gente está estudando. Está pegando a ciência de vocês. Para também publicar enquanto doutores, né? Por que parece que é isso que vale. Nós vamos também formar nestas áreas sociais. Para poder publicar e que tenha peso isso. Para dizer que o nosso parente foi roubado. Eu não estou colocando aqui nada sobre o trabalho de vocês. A gente está até agradecido, mas isto precisa ser levado em consideração. Eu convido vocês a irem à aldeia e conversar com os nosso velhos. Para que eles falem como foi isso. Isto está na mente. A gente vive até hoje esta falta. É sempre assim! Estão roubando as nossas coisas. Recentemente você sabe que roubaram o espírito do nosso rio. Desde sempre está acontecendo isso. Desde sempre! Então eu acho que é interessante agora construirmos referências onde nós apresentemos a nossa versão. Por que esta versão aqui está errada. Isso que está escrito aqui, falando que a gente não estava mais interessada, sabe? Se é isso que nos trouxe até aqui. A nossa presença aqui é justificada por que a gente sempre se manteve firme com *Jorminhot*, com *Watu*, com *Takuk Tek-tek*²⁶. Então a gente tem que construir um novo diálogo, mas com respeito também. E levar em consideração a nossa história, a nossa versão. Por que esta aqui está errada. Desculpe-me [pela pronúncia errada do nome do etnólogo], mas eu não sei o que levou o Nimuendajú a dizer que o nosso povo estava desinteressado. Não é o que a gente sente enquanto povo Krenak. Mas enfim, vamos tentar conversar sobre isso (Geovani, em reunião no MPEG do dia 27/11/17).

Obviamente não se tratou de uma afronta, mas de uma contestação. A Dra. Lúcia, entendendo o chamado para o diálogo, afirmou que não era possível uma resposta, já que esta só poderia ser dada pelos próprios Krenak. Apontou as dificuldades de lidar com documentos, pois são as únicas referências disponíveis, já que nem o Nimuendaju, nem seus parceiros de trabalho estão vivos para esclarecerem o contexto da sua pesquisa. Além disso, os pesquisadores não temos a tradição oral que os povos indígenas têm sobre acontecimentos antigos. Portanto, conclui, “isto é uma tarefa que cabe a vocês”. Geovani pergunta em sua tréplica: “se nós escrevermos que foi roubado? Você vai se pautar pelo que nós escrevermos?” Neste momento a curadora desvia o assunto promovendo risos dos participantes, o que restabeleceu um ambiente mais tranquilo. Ela enfatiza que os Krenak estão entre parceiros dos povos indígenas (o MPEG). Que a equipe e o Museu acumularam nos últimos anos muita

²⁶ Em tradução literal *Takruk Tek-tek* significa Pedra Pintura. Refere-se aos sítios que possuem pinturas rupestres dentro da área do Parque Estadual de Sete Salões, cuja demarcação como Terra Indígena é reivindicada pelos Krenak.

experiência em trabalhos de colaboração e que definitivamente “não estamos em 1938, mas em 2017”.

Quando convidados a passarmos ao procedimento 1 da “restituição”, Itamar pediu a palavra:

A gente perdeu o território, perdeu as matas, perdeu várias coisas, inclusive *Jorminhot*. Como o parente disse aqui, foi tirado às forças do povo nosso. Jamais o povo nosso ia mandar para longe uma referência do nosso povo. O povo nosso sempre chorou esta ausência. Hoje a gente está tendo esta oportunidade de buscar, de conhecer, de pesquisar, de mapear onde estão estes nossos *marét*. A gente nunca esteve, de forma alguma, desinteressado em saber da nossa história, como o Donisete menciona ali. Ao longo do tempo, o povo nosso vem lutando para sobreviver. Vem lutando contra várias coisas que acontecem, e o tempo vai passando. Hoje temos a liberdade e a oportunidade de buscar isso. De trazer isso para o nosso dia a dia, para a nossa realidade. Coisas que a gente só vê nas histórias, nas falas dos nossos velhos: sobre *Jorminhot*, sobre os *Takruk Tek-tek*, sobre os *marét*, sobre os *tokón*. Então hoje, a gente está fazendo esta busca, para conhecer, e levar informação, um pouco daquilo que está vago na nossa vida. E isso nos fortalece. Por que isso aqui tem um significado muito importante para nós. Então, nunca houve desinteresse de buscar, de conhecer. Hoje estamos tendo a oportunidade de estar aqui e conversar com vocês. Fomos muito bem recebidos e ficamos agradecidos. Mas há uma grande ansiedade do nosso povo de ver esta história lá de perto. Para nós que vamos conhecer ele de perto é uma alegria muito grande. *Erehé*²⁷! (Itamar, em reunião no MPEG do dia 27/11/17).

As reações à informação obtida no texto do Donisete não terminaram neste ponto.

Daniel também expressou seu ponto de vista:

É interessante quando ele fala aqui que a gente naquele tempo estava desinteressado e como a gente está aqui hoje. Por que é uma história contada de geração em geração. Quem contou esta história para a minha mãe – minha mãe é de 1950 – foi o pai dela. A minha mãe passou para nós. Isso é passado de geração em geração. Vocês estão aqui diante de três bisnetos de capitão *Muim*. Capitão *Muim* é o nosso bisavô. O nosso povo está resistindo desde quinhentos anos atrás. A gente resistiu ao massacre do que eles chamam de Guerra Justa, que para nós é guerra injusta. Sobrevivemos a fazendeiros, a pistoleiros. Sobrevivemos a ditadura. Meu povo sofreu na ditadura. [Geovani diz *Watu kuém*]. Estamos sobrevivendo, mais uma vez resistindo, à perda do nosso parente *Watu*. *Watu kuém! Watu kuém! Kuém caty!*²⁸ [fala forte, mas com a voz embargada pelo choro]. Uma parte nossa morreu! Então a gente vem resistindo há muitos, e muitos, e muitos anos. E quem passou esta história do *Jorminhot* para o meu avô, e do meu avô para minha mãe, e da minha mãe

²⁷ *Erehé* ou *ererré* significa bom/bem. É sem dúvida a palavra da *linguagem* mais utilizada pelos Borum, geralmente com função de interjeição de saudação ou despedida, de exclamação, de satisfação, etc.

²⁸ *Watu kuém*, como já informado, tem o sentido de *Watu* foi morto. *Kué* *caty*, significa aqui algo como o parente está morto/mataram o parente.

para mim? Como que estávamos desinteressados? Eu não consigo entender. Mas é por isso que a gente está aqui. Para tentar ao menos nos fortalecer. Por que os nossos espíritos precisam se fortalecer. A gente precisa nos fortalecer (Daniel, em reunião no MPEG do dia 27/11/17).

Geovani aproveita a reflexão de Daniel e completa:

Para suportarmos mais coisas que com certeza irão acontecer. Eu acho que os brancos não vão parar de atacar a gente não! A gente tem que se fortalecer mais aqui para aguentar mais bomba. Desculpem eu usar o termo branco. É não indígena. Acho que os não indígenas não vão parar. Vocês nunca pararam! Vocês nunca pararam de atacar o nosso povo. A gente precisa se fortalecer e nos prepararmos para mais coisas ruins que vocês vão fazer para a gente. Desculpem me por esta sinceridade aqui. Mas a gente tem que se preparar. Vocês não vão parar. Eu tenho certeza que não. Nosso povo nunca teve um pouquinho de sossego. Nunca teve! Nosso povo é muito sofrido. Mas a gente tem que fortalecer, como o parente Daniel falou, para poder aguentar mais porrada de vocês aí. É isso que a vivência ensinou para a gente ao longo da nossa história. Entendam que a gente não está aqui [dirigindo-se agora à Dra. Lúcia]...Vamos tentar construir uma coisa diferente então... (Geovani, em reunião no MPEG do dia 27/11/17).

O caminho desta conversa talvez tenha seguido um caminho que não era esperado pelos funcionários do MPEG. Mas não é outra coisa que uma disponibilidade para a luta política que os indígenas, e isto envolve as políticas culturais, esperam das “instituições interétnicas”. Dra. Lúcia possui uma larga experiência em defesa dos povos indígenas, e ressaltou os tipos de atuação diferenciada dentro da categoria dos não índios: “Há brancos e há brancos, não é mesmo? Isso aqui é uma categoria de brancos que não é a mesma do pessoal da Samarco, não é a mesma do agronegócio... São outros brancos”.

Geovani se explica:

Eu não quero entrar no mérito das atrocidades que foram cometidas para este *Jorminhot* estar aqui, sabe? Vamos tentar entender de agora para frente. Como que a gente pode, através dessa visita aqui, o povo Krenak se fortalecer. [Lúcia enfatiza que este é o objetivo]. É chegado o momento. Já que vocês são aliados, não só do povo Krenak, mas da causa indígena, de que forma vocês podem ajudar as comunidades indígenas a se fortalecerem? Por que o que a gente está vendo é que a política nossa hoje é uma política de ataque aos povos indígenas. É retirada de território, é facilitação para que posseiros entrem nas Terras Indígenas através da legalização do arrendamento, é destruição da Funai, de tirar da Funai esta importância na demarcação do território. Agora querem colocar o Ibama, o IEF, os caras que são comandados por ruralistas. Então, de que forma que vocês podem nos ajudar? Eu acho que é através disso mesmo. Promovendo este contato com estes *entes espirituais do povo*, né? Eu acho que é uma forma legal da gente se preparar para poder enfrentar isso tudo que está por vir. Por que vai vir muito mais coisa (Geovani, em reunião no MPEG do dia 27/11/17. *Itálico inserido*).

O trecho citado no livro de Luis Donisete Grupioni não afirmava exatamente que os Krenak haviam perdido o interesse pelo *Jorminhot*, mas a perspectiva pessimista com que Curt Nimuendaju relatou aos seus correspondentes sua experiência etnográfica possibilita esta interpretação. Tal interpretação, inclusive, permitiu que os Krenak falassem de outros assuntos que marcaram a sua experiência histórica. No contexto desta experiência, o conceito técnico de “coleta” não se aplica, sendo substituído por “roubo”.

1.4 – Visita à coleção

Dando continuidade aos trabalhos propostos, passamos ao procedimento 1 das etapas da “restituição”: o acesso físico ao objeto. Este era o momento que todos aguardávamos. Antes, no entanto, fomos instruídos sobre as regras de segurança e cuidado para adentrar aquele espaço. Pantufas descartáveis foram distribuídas a todos. Suzana calça luvas para manusear os objetos que nos serão apresentados. Lúcia explica didaticamente a atividade de conservação daqueles artefatos:

Qual o principal objetivo dos objetos estarem aqui? É eles se manterem. Eles não se estragarem. São objetos que muitos índios que vêm aqui dizem, ‘são objetos que estão mortos’. Nós temos consciência disso, mas a gente os preserva. Muito embora não é propriamente um cemitério. Mas os objetos estão aqui. Eles precisam ser preservados. Como eu falei, é uma instituição muito antiga, do século XIX, tem objetos aqui do século XIX, que tem mais de 100 anos. O *Jorminhot* tem mais de 70 anos, mas nós temos objetos com mais de 100 anos (Lúcia Van Velthem, MPEG, 27/11/17).

Uma explicação rápida sobre o mecanismo eletrônico que controla umidade e temperatura adequados para a conservação dos objetos reservados com a conclusão da curadora: “o ambiente quente e seco não deve ser agradável para nós, precisa ser bom para os objetos que estão aqui”. Continua explicando a quantidade e a forma de organizações dos objetos na Reserva Técnica: “são por volta de 15 mil objetos e estão organizados por categoria artesanal”. Isto significa que foram agrupados de acordo com a semelhança das matérias primas que os constituem: “os objetos confeccionados em cerâmica ficam juntos, tudo que tem pena está junto, tudo que é feito de arumã, de palha, também está junto, e tudo que é de madeira está junto também”. Outra informação importante repassada foi que, com exceção das cerâmicas, o restante da coleção é de materiais perecíveis: “são objetos orgânicos. Vem de animais, de

plantas, de árvores. Então é muito difícil de conservar. É muito mais fácil conservar objetos arqueológicos, porque é tudo inorgânico”. Dadas estas explicações, nos foram apresentadas algumas das “categorias artesanais” da Reserva Técnica.

A primeira categoria apresentada foi das cerâmicas. Entre artefatos pertencentes a vários povos distintos, como Wayana e Shipibo, uma coleção composta por artefatos dos índios Maxacali ocupa duas prateleiras da estante. Ela chamou bastante atenção dos Krenak, que possuem um antigo relacionamento com os Maxacali, inclusive de coresidência em dois períodos²⁹ – meados do século XX e início do XXI. Eles observaram atentamente os artefatos, como quem procura referências de sua própria história. Esta coleção, como já dissemos, foi “coletada” na mesma expedição realizada por Curt Nimuendaju em 1939 que passou pela Terra Krenak.



Figura 2 Conhecendo a Coleção Foto: Marcello Nicolato. Novembro de 2017

A atividade de apresentação da Reserva Técnica continuou, de categoria a categoria, entre as quais algumas coleções ou itens específicos chamavam mais atenção que outros. Entre a “categoria artesanal” composta por artefatos de madeira e fibras vegetais e ossos, os instrumentos musicais exerceram um magnetismo ao olhar. Os diversos tipos de flautas foram cuidadosamente analisados. Entre os artefatos de madeira e fibras, as armas exigiram

²⁹ Douglas Krenak, por exemplo, nasceu na Terra Indígena Maxacali, situada no nordeste do estado de Minas Gerais.

atenção. Como não se maravilhar com as imensas zarabatanas dos povos Matis e Maku, por exemplo, que ultrapassam 3 metros de comprimento de madeiras lindamente ornadas?

Várias vezes durante esta atividade Daniel, Geovani e Itamar utilizaram seus celulares para fotografarem artefatos que chamaram sua atenção. E as dúvidas que surgiam sobre a propriedade deste ou daquele artefato eram gentilmente respondidas pela técnica do MPEG Suzana Primo: “este cocar parece com os dos Borari”. “Não, é Waiwai”. Contando o expediente do MPEG, ela também ensinou um pouco das trocas entre os povos amazônicos: “Estas máscaras Kayapó foram feitas em oficinas aqui no Museu na década de 80”. “É igual Karajá”, comenta Geovani. “É! Os Karajá fazem. Porque eles sempre estavam em contato. Eles imitam também os Kayapó, e vice-versa”. E assim uma relação muito amigável foi se estabelecendo entre nossa equipe e Suzana.

1.5 – Reconhecendo *Jorminhot*

Ainda entre os artefatos confeccionados em madeiras e fibras naturais, vizinho a cestarias, bancos zoomorfos, roupas e máscaras, protegido horizontalmente por um suporte de isopor na prateleira mais próxima do piso, repousava *Jorminhot*. Os rapazes emparelharam-se ao seu lado e o examinaram atentamente durante cerca de cinco minutos. Nesse tempo, disseram algumas palavras no idioma krenak, mas de maneira espaçada, como se as estudassem: “*tafop tupi*”; “*marét erehé*”; “*nhim parém*”; “*nak nuk*”; “*nhauit*”; “*nhim parém makian*”; “*borum nhauit*”; “*borum kandjan*”; “*makian ni aji*”; “*uéakan*”; “*pandam*”; “*nak pandam mun hará nhauit*”; “*mun nará nak pandam*”; “*kraí andinuk*”; “*wip kuém nuk*”; “*kumét*”³⁰. Houve muita emoção, evidentemente. Daniel foi às lágrimas. Geovani aos risos. Voltaram a falar em português para dizer aos técnicos, Suzana e Fábio, que *Jorminhot* precisava ser acondicionado de forma vertical. Suzana achou que seria difícil. Fábio, ao contrário, disse que seria possível construir uma base ou suporte para sua sustentação em pé. Novamente os Krenak conversaram na “linguagem”, que é como se referem ao seu idioma: “*kuát ta pan Jorminhot*”; “*kuat ta pan katy*”; “*käkan nhauit*”; “*Jorminhot kandjan*”, “*nhim parém*”³¹. Fábio comentou que não

³⁰ Ainda não houve oportunidade para a obtenção de uma boa tradução destas palavras e frases. Só conheço algumas como: *marét erehé*, espírito protetor/bom; *nak nuk*, não está na terra; *nhauit*, muito/grande; *borum nhauit*, todos borum, verdadeiro borum; *borum kandjan*, os borum estão alegres; *kraí andinuk*, não é do não índio (brancos); *wip kuém nuk*, pode ver não está morto.

³¹ Prossequindo: *kuát ta pan Jorminhot*, levar *Jorminhot* para fumar cachimbo; *kuat ta pan katy*, levar para fumar com os parentes/da mesma pele; *käkan nhauit*, ver muito/ter muitas visões; *Jorminhot kandjan*, *Jorminhot* está alegre/para *Jorminhot* ficar alegre.

conseguia imaginar a emoção que eles estavam sentindo. Foi lhes feito o convite para levarem a estátua ao laboratório para que pudéssemos iniciar o procedimento 4 da “restituição do objeto etnográfico”. Geovani e Itamar pegaram cuidadosamente *Jorminhot* e o transportaram até o local indicado.



Figura 3 Os Krenak conversando com *Jorminhot* Foto: Marcello Nicolato Novembro de 2017

Primeiramente *Jorminhot* foi acondicionado na horizontal sobre um anteparo macio de isopor na grande mesa, onde foi cuidadosamente observado e manuseado durante vários minutos. Novamente algumas palavras e frases na “linguagem” foram ditas de modo espaçado, repetições e variações das expressões que haviam sido ditas na Reserva Técnica: “*Jorminhot marét erehé*”; “*kraí hinkek*”; “*kitom borum*”³²; “*kren imató*”; “*tafop tupi*”; “*kren nanhim na ingrit Jorminhot*”. E logo em seguida pediram que os deixássemos sozinhos com *Jorminhot*. A Dra. Lúcia perguntou se haveria algum problema da Suzana ficar com eles no laboratório, ao que prontamente responderam que haveria. Uma nova tensão se estabeleceu. A curadora explicou que aquilo fugiria ao protocolo da instituição, e tentou argumentar: “ela é uma parente de vocês”. Responderam-lhe imediatamente que não se preocupasse, que aquilo era da cultura deles, que só queriam ficar um tempo sozinhos com *Jorminhot*. A equipe do MPEG cedeu ao pedido, mas a Dra. Lúcia me chamou em particular para alertar que aquilo não era praxe, e que eu deveria informa-los que era expressamente proibido acenderem cachimbo no laboratório, já

³² *Jorminhot marét erehé*, *Jorminhot* espírito bom; *kraí hinkek*, os não indígenas/brancos roubaram; *kitom borum*, ver gente/está nos olhando; *kren imató*, *imató* (botoque) está na cabeça; *kren nanhim na ingrit Jorminhot*, ficarmos sozinhos para cantar com *Jorminhot*.

que o sistema anti-incêndio poderia ser acionado e causar graves problemas. Assim o fiz, e eles concordaram. De fato, como me contaram depois, além de ficarem sozinhos para conversar e cantar com o parente, também deveriam dar-lhe o cachimbo. Dessa forma, vê-se que eles também cederam ao pedido da curadora, agindo de uma forma que não era praxe quando de frente a um *marét erehé*.

Eles ficaram privadamente por cerca de meia hora no laboratório. Enfeitaram *Jorminhot* com seus colares e fizeram uma ligação de vídeo para Dona Dejanira, para que ela também pudesse conhecer e conversar na *linguagem* com ele. Depois desse tempo eles saíram do laboratório e foram fumar cachimbo na parte externa do prédio, mas deixaram *Jorminhot* enfeitado.



Figura 4 Jorminhot "vestido" Foto: Marcello Nicolato Novembro de 2017

Após pausa para o almoço, retomamos as atividades de documentação no período vespertino. As atividades da chamada “restituição do objeto etnográfico” consistiram nos procedimentos 2 – acesso ao registro no Livro do Tombo – e 4 – documentação escrita do objeto (medir, identificar, descrever, etc.)³³. A Dra. Alegria Benchimol nos repassou o Livro do Tombo, o qual consultei e fotografei, mas que não despertou muito interesse ao restante da equipe. Já algumas atividades relacionadas ao procedimento 4 foram realizadas por todos. Os Krenak dedicaram um bom tempo comparando a (cópia da) fotografia da peça realizada por

³³ O procedimento 5 – documentação fotográfica e audiovisual – foi realizado desde os primeiros momentos no MPEG, já que objetivo do nosso projeto era documentar a viagem. O termo de compromisso para uso de imagens exigido pelo MPEG foi assinado neste momento.

Nimuendaju em 1939 – que fazia parte do arquivo que levava o seu nome no Museu Nacional, e que infelizmente foi destruída com o incêndio que devastou a instituição – com o *Jorminhot* presente no Goeldi.



Figura 5 *Jorminhot* fotografado por Nimuendajú em 1939 no PIGM³⁴. Fonte: WELPER, 2018, p. 43.

A hipótese levantada pela Dra. Lúcia no período matutino foi que a imagem não se referia àquele objeto que consta na sua instituição. Mas os Krenak chegaram à conclusão oposta. Eles perceberam as mesmas pinturas em ambos, com a diferença que a ação do tempo as desbotou, deixando-as quase imperceptíveis a uma observação distraída. Os relevos e sinais dos entalhes que podem ser percebidos em ambos também foram comparados, e concluíram que se trata do mesmo objeto. Comprovada esta relação, um fato interessante ocorreu. Os rapazes ficaram algum tempo discutindo a “originalidade” da foto. A questão que se colocaram momentaneamente era se aquela estátua era mesmo o *Jorminhot* dos Krenak, e não um artefato de outro povo indígena. Obviamente que se tratava de apenas mais um teste em favor da sua propriedade. A característica curiosa da foto que destacaram a seu favor foi uma linha horizontal que aparece na parede ao fundo da fotografia, marcando-a com duas cores

³⁴ A legenda original no artigo de Welper (2018, p. 43) é “Estátua de Yonkyón”. Optei por utilizar a imagem disponibilizada no artigo de Welper apenas pela sua qualidade de definição superior. Esta imagem já havia sido publicada anteriormente na Revista do Patrimônio (NIMUENDAJU, 1986, p. 92), na qual a legenda é: “Estátua de Yonkyón, entidade sobrenatural botocado”.

contrastantes. A cor da parte de baixo da parede é escura, a de cima é mais clara. Os rapazes chegaram à conclusão que aquelas eram marcas deixadas pelas cheias do *Watu* no casario do antigo Posto Indígena Guido Marlière, que não ficava muito longe das suas margens. As enchentes épicas do *Watu* são um tema recorrente nas narrativas krenak. De um modo geral, estas enchentes sempre aparecem nas narrativas como uma intenção do *Watu* de punir os não índios da região por algum malfeito aos Borum ou, menos frequentemente, à natureza de um modo geral.

Seguindo o procedimento proposto pela curadoria, Geovani descreveu na “Ficha de Documentação” do artefato o modo como entendiam que deveria ser acondicionado na Reserva Técnica: “o *Jorminhot* deverá ser disponibilizado de forma vertical seguindo os costumes Krenak”³⁵.

A Dra. Alegria Benchimol me apresentou ao historiador do MPEG, Dr. Nelson Sanjad, que pesquisa a história de instituições científicas, com destaque ao Museu Goeldi, e que, portanto, é um profundo conhecedor da formação dos seus acervos. A intenção era saber se o Dr. Nelson poderia acrescentar alguma informação ou referência sobre a expedição de Nimuendaju que é objeto da nossa pesquisa. Infelizmente ele não estava familiarizado com esta passagem específica da carreira de Curt Nimuendaju, mas sugeriu que eu entrasse em contato com o Dr. Peter Schroder, professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), que tem se dedicado a pesquisar a trajetória do etnólogo alemão. Posteriormente me comuniquei com o Dr. Schroder, que partilhou comigo algumas referências bibliográficas. O Dr. Nelson comentou sobre um material possivelmente inédito composto por correspondências entre Nimuendaju e o antropólogo Robert Lowie. Estes documentos estão em posse de particulares na Califórnia que se disponibilizaram em cedê-lo para que o pesquisador pudesse copiá-los. Mas segundo Nelson, ainda não foi possível viabilizar esta tarefa³⁶.

Chegado fim do expediente, retornamos ao hotel. Os Krenak estavam felizes e frustrados igualmente. Obviamente aquele encontro foi importante para cada um deles, mas sentiram falta de autonomia para que pudessem realizar seus rituais como gostariam, algo que a situação museal não permite.

³⁵ Um ano após a experiência dos Krenak no MPEG, em dezembro de 2018, assisti uma apresentação da Dra. Lúcia na qual ela informou que o fato do Museu ter dado esta possibilidade dos Krenak se manifestarem sobre o modo que acreditavam ser o correto para o acondicionamento do *Jorminhot* e da instituição ter atendido esta demanda, “significava na prática uma guarda compartilhada”, mesmo que os índios tenham recusado aceitarem a chamada “guarda compartilhada”, como veremos.

³⁶ Não sei informar se o material destas correspondências é realmente inédito ou se trata do mesmo material que se encontrava no acervo do Centro de Documentação de Línguas Indígenas (CELIN), no Setor de Linguística do Museu Nacional, e que foi traduzido e publicado pela pesquisadora Dra. Elena Welper (2018).

1.6 – Entre lideranças

Com problemas para conseguir um voo que a levasse de Recife (PE) a Imperatriz (MA) – aeroporto mais próximo da sua casa na Terra Indígena Arariboia (MA) – Sônia Guajajara encontrou uma alternativa no convite de Geovani para se juntar à nossa equipe. Sônia é a coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), e foi candidata como vice-presidente na chapa do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) na eleição presidencial de 2018. Geovani conheceu Sônia ao se engajar na luta política pelos direitos socioambientais das populações atingidas pelo crime da Samarco. Na época em que realizamos a viagem à Belém fazia pouco tempo que Geovani havia participado da Conferência sobre as mudanças do clima (COP 23), compondo algumas mesas de debate com Sônia Guajajara. Eles se tornaram amigos e estabeleceram desde então várias cooperações na trajetória de ativismo. Sônia conseguiu uma passagem para Belém, de onde poderia ir por terra até o interior do Maranhão. Ela chegou no dia 27 no início da noite e se hospedou no mesmo hotel em que estávamos. Naquela mesma noite Sônia e os Krenak conversaram extensamente sobre as diversas pautas do movimento indígena, inclusive as culturais, como me contaram, mas sem entrar em muitos detalhes. Eles haviam se reunido com outros indígenas que residem em Belém, e embora eu não tivesse sido impedido de participar, entendi que era um encontro preferencialmente para “parentes”, como tradicionalmente se tratam os indígenas.

As atividades do dia 28 no MPEG estavam agendadas para começar às nove e meia da manhã. Eu havia acordado decidido a tentar negociar com a Dra. Lúcia a liberação para que os Krenak pudessem levar *Jorminhot* para um local onde fosse possível que eles realizassem seus rituais como bem lhes conviesse. No entanto, os rapazes não apareceram para o café da manhã no horário planejado. Fui até o quarto onde eles estavam para saber se tinha acontecido alguma coisa, e disseram que não iriam ao Museu. Tentei entender suas motivações, mas apenas disseram que não valeria a pena, que não tinham mais o que fazer lá. Argumentei que pensava o contrário, que havíamos nos deslocado de muito longe para aquelas atividades, que eles deveriam aproveitar o relacionamento iniciado com o MPEG para estabelecer uma parceria que lhes fosse proveitosa, e, já que estavam insatisfeitos, ainda havia muito o que fazer por lá. Eles não pareceram muito comovidos com minha fala. Pouco depois, quando Sônia se juntou a nós, perguntei o que ela achava da recusa em irem ao Museu. Ela disse que estariam perdendo a oportunidade para o diálogo, se prontificou a acompanhá-los, e conseguiu convencê-los. Com toda a indecisão na parte da manhã, chegamos muito atrasados ao Campus de Pesquisa do

MPEG, já perto do intervalo de almoço da equipe técnica. Encontramos a curadora em seu gabinete, e perguntamos a ela se o Museu poderia autorizar que levássemos *Jorminhot* a um local no qual ele pudesse ser colocado em contato direto com a terra, e onde os Krenak pudessem realizar a cerimônia que consideravam apropriada, incluindo fumar cachimbo. A princípio houve uma relutância, mas a Dra. Lúcia disse que consultaria seus colegas de trabalho e superiores para ver se seria possível realizar essa concessão.

A equipe da Coordenação de Ciências Humanas se reuniu em um dos restaurantes do Campus durante o almoço. Em nosso entendimento a presença da Sônia Guajajara modificou a importância daquele encontro. Sua representatividade é reconhecida entre os indigenistas e demais profissionais que de alguma maneira estão envolvidos com as amplas temáticas relacionadas aos povos indígenas no Brasil. A composição da reunião realizada no período vespertino talvez ateste esta modificação, já que vieram participar o Diretor Substituto da Coordenação de Ciências Humanas, Dr. Hein Van Der Voort, e outro antropólogo da instituição, o Dr. Márcio Meira³⁷.

Nesta reunião o tom foi menos amistoso que do dia anterior, e acredito que esta dinâmica foi estabelecida em grande medida pela postura de enfrentamento adotada pelos Krenak. Embora houvesse um horizonte comum entre os atores envolvidos que podemos chamar de “aliança *de direito*”, havia também uma “disputa *de fato*”. A atmosfera de animosidade que predominou foi descrita pela equipe do MPEG como inerente “à complexidade de um diálogo intercultural”. A chave de entendimento é que o debate travado nessas instituições “envolve tanto os interesses classificatórios e documentais dos técnicos como as políticas afirmativas das sociedades indígenas, em um arranjo multifacetado, ainda não completamente consolidado” (VELTHEM, KUKAWKA e JOANNY, 2017, p. 738). De fato, a equipe do MPEG é perfeitamente consciente do seu papel na condução deste diálogo intercultural, e dos desafios e dificuldades implicados nestes processos devido às diretrizes e protocolos a que estão submetidos (ibid, p.739). Isto significa, como várias vezes ressaltaram, que não são insensíveis ao “drama social” apresentado pelos Krenak, e que os caminhos estão abertos, mas que também se inserem em uma rede de relações institucionais e políticas de tradição conservadora. Essa última característica muitas vezes apareceu implicitamente, através da menção ao antigo processo de formação dos museus etnográficos semelhantes ao MPEG, como o Museu Nacional, Museu Paulista, Museu Paranaense, todos surgidos no século XIX.

³⁷ O Dr. Márcio Augusto Freitas de Meira foi Presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) entre os anos de 2007 e 2012. Atualmente assumiu o cargo (2019-2022) de Coordenador de Pesquisa e Pós-graduação do MPEG.

Uma visão moderna destas instituições, como defendida pela equipe técnica do MPEG, é aquela em que o seu desempenho é tão mais positivo quanto mais conseguirem aproximar as suas práticas das aspirações dos produtores dos acervos, permitindo, assim, que certa ressonância se materialize³⁸. Com efeito, uma significação daqueles objetos que esteja o mais próxima das visões dos produtores é pretendida, sendo caudatária do

aprofundamento dos processos de acessibilidade física de seus acervos aos especialistas indígenas nos trabalhos de identificação, documentação e acondicionamento, assim como para uma ativa participação nas diferentes etapas de preparação e montagem de exposições (VELTHEM, KUKAWKA e JOANNY, 2017, p. 744).

O central, me parece, é o destaque para uma prática colaborativa a partir da criação de um ambiente que seja atrativo tanto culturalmente quanto politicamente para os povos indígenas, “uma tomada de consciência do Outro na instituição museal” (id. Ibid., p. 744). O argumento é que esta colaboração nas diversas etapas da atividade museológica produz benefícios generalizados aos envolvidos: “quanto mais forte e consistente é a significação atribuída aos acervos, maior é a capacidade de identificação dessas sociedades com o patrimônio musealizado” (id. Ibid., p. 745). Esta perspectiva é sem dúvida bem-vinda, e obviamente ainda tem muito a contribuir na “ampliação do diálogo entre as culturas” (id. Ibid., p. 745). Contudo, talvez haja casos em que a identificação de determinada sociedade indígena com o seu patrimônio não seja adequadamente realizada sob a tutela de um museu. O caso do *Jorminhot* talvez seja desses. Uma “prática colaborativa” nos moldes que o MPEG realiza com outros povos indígenas amazônicos é mais difícil no caso em questão devido condições objetivas como espaço (distância física) e escopo (distância de atuação) – os próprios técnicos reconhecem o anacronismo do caso por não envolver um povo nativo da Amazônia. Certamente nenhuma destas duas características são óbices absolutos. Porém, no contexto de precarização das políticas culturais e restrições orçamentárias, por um lado, e da política científica de especializações, por outro, torna-se difícil acreditar no estabelecimento de uma “prática colaborativa” satisfatória, à semelhança do que já é realizado pelo MPEG com variados povos

³⁸ A ideia de “ressonância” aplicada à categoria de patrimônio é trabalhada por José Reginaldo Santos Gonçalves e tem sido bastante inspiradora para o campo museal. A sua utilização descende da noção do historiador Stephen Grenblatt, qual seja: “Por *ressonância* eu quero me referir ao poder de um objeto exposto atingir um universo mais amplo, para além de suas fronteiras formais, o poder de evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu e das quais ele é, para o expectador, o representante” (apud, GONÇALVES, 2005, p. 19).

amazônicos. Outro aspecto importante é que os Krenak que se engajaram neste projeto entendem que o lugar do *Jorminhot* é no seu território de origem, talvez menos pelo seu significado histórico/identitário, e mais pela sua agência, sua potencialidade de conferir “força espiritual”.

De forma geral, as perspectivas apresentadas pelos Krenak e pelo MPEG na reunião do dia 28 não destoaram do que foi dito no dia anterior. Como já adiantei, um clima de animosidade se estabeleceu. Para mim é bastante difícil realizar uma descrição sintética desta reunião. Por mais que reconheça que longos trechos de transcrições possam ser muito cansativos para o leitor, optei pela citação direta por acreditar que é mais eficaz para a percepção da “atmosfera” do debate, mas também pela sua capacidade de documentação, já que este é também um dos propósitos do projeto que fundamenta esta etnografia.

No início da conversa a Dra. Lúcia informou que havia conversado com sua equipe e que a solicitação que dirigimos a ela – que o *Jorminhot* fosse levado a um local aberto onde pudesse ser colocado em contato com o solo e os cachimbos pudessem ser acesos – poderia ser atendida. Foi certamente um avanço, mas a princípio os rapazes não manifestaram nenhuma expressão de contentamento. A curadora perguntou se ainda tínhamos alguma atividade de documentação para realizar. Expliquei que com relação ao levantamento de materiais bibliográficos havíamos finalizado, mas que no caso da documentação audiovisual dependeria dos rapazes. Se eles quisessem que seu ritual fosse gravado, o faríamos. Antecipo que apenas uma parte deste ritual foi documentado, com os próprios Krenak dirigindo o documentarista. Voltando ao nosso debate, era perceptível a ansiedade dos rapazes. Da outra ponta da mesa Geovani fez um sinal com a mão para que eu o deixasse interpelar a curadora:

Geovani: [conversa com seus parentes na *linguagem*]. É uma necessidade, né? É até difícil pra gente pedir permissão. A gente entende o trabalho do museu, mas isso é crítico demais pra gente. Um parente nosso está aqui e a gente tem que pedir benção, sabe? Pedir permissão pra vocês. A gente entende o trabalho do Museu. Da Ciência. Da Escola. Mas é triste, viu? Sobre quais condições a gente poderia levar o parente nosso pra fumar um cachimbo com a gente? Sabe? Eu quero escutar quais condições são essas.

Lúcia: Eu gostaria de fazer duas... Uma explicação um pouco mais ampla. Que este projeto eu entendo, não vou dizer perfeitamente, eu não vou dizer isso, eu não trabalho com povos Krenak, eu trabalho com povos Wayana do Pará, igual eu falei com vocês, há mais de 40 anos. Eu trabalho no Rio Negro. Lá eu conheço. Mas eu sinto, né? E posso entender esta angústia, esse interesse que vocês têm por este objeto. Ocorre que este objeto está sob a salvaguarda dessa instituição. Como ele está sob a salvaguarda dessa instituição, ele é um patrimônio dessa instituição.

Geovani: Não! Ele é um patrimônio Krenak!

Lúcia: O senhor, por favor... Eu respeitei a sua palavra, o senhor precisa respeitar a minha palavra. Eu lhe disse ontem que nem todos os brancos são iguais.

Geovani: Eu sei.

Lúcia: Você está aqui entre parceiros seus. Parceiros dos povos indígenas. Não estou falando só sobre mim, mas estou falando também sobre o Walison, e sobre o Márcio Meira, e o meu chefe... Então, o senhor, por favor, precisa me deixar explicar todas as implicações. Ele é, indubitavelmente, um patrimônio do Povo Krenak. Paralelamente a isso, ele é um patrimônio desta instituição. E se hoje em dia vocês estão podendo aqui ver, tocar, contemplar, documentar esse objeto, foi porque esta instituição se ocupou deste objeto durante 80 anos. Este objeto está aqui desde 1938 [sic]. Então ele também é um patrimônio desta instituição. Ele é um patrimônio do estado do Pará também, porque esta instituição está localizada aqui. São patrimônios que se superpõe. Sinto lhe informar, mas isto é uma realidade. Além disso, este é um patrimônio da Nação, porque nossa coleção é tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura. Toda a nossa coleção. Inclusive esta peça. Então ele é em primeiro lugar um patrimônio dos Krenak. Mas ele é também... Eu vou só lhe dar o meu exemplo: eu sou brasileira, mas o meu pai é Belga. Eu sou Belga e eu sou brasileira. Tá? Então, certas coisas, certos objetos, certas pessoas acumulam diferentes identidades. É o caso deste objeto. A identidade primeira dele é Krenak. Ninguém está discutindo isso aqui. Mas ele, por conta da história dele, ele possui outras identidades. Tá?

Geovani: [risos paralelos]

Itamar: [fala na *linguagem* algo paralelo]

Lúcia: Isso é o que acontece, né? Eu gostaria diante disso... Nós os recebemos... Eu acho que talvez não como o esperado. Mas acho que os recebemos dentro das nossas possibilidades nessa instituição. Que é uma instituição que sofre muito com este golpe que foi dado no país. Não são só os povos indígenas, as instituições de pesquisa também sofrem. Nós não temos verbas para absolutamente nada. O material somos nós as curadoras que compramos e pagamos do nosso bolso. Mas enfim... Isto não é nada! Eu acho que sim. Demos acessibilidade total, física a este objeto. Paralelo a isso é uma grande responsabilidade para a instituição e para a curadoria cuidar deste objeto. Então eu gostaria de... (não é propor). É propor. Eu fiz aqui alguns itens e gostaria que você por favor aceitasse pra levar pra discutir. Você pode... De uma responsabilidade compartilhada para a salvaguarda desse objeto. Então você por favor leva com o seu povo e discute, tá?

Geovani: Hunrum

Lúcia: Eu gostaria só de ler. Que seria uma parceria em que tanto o Povo Krenak, quanto aqui nós do Museu Goeldi, sobretudo nosso departamento, nós aceitaríamos o princípio de uma responsabilidade compartilhada para a salvaguarda do Jorminhot. Essa parceria que seria celebrada entre o Museu Goeldi e o Povo Krenak, se pauta pela compreensão mútua (de ambos os lados) dos conhecimentos e dos saberes que são próprios dos Krenak, e aos conhecimentos e técnicas museológicas relativas à curadoria da coleção etnográfica. A responsabilidade compartilhada para a salvaguarda do artefato Jorminhot implica na participação do povo Krenak em todas as exposições, programas e projetos do Museu Goeldi relativas a este artefato. Inclusive, vocês já estão de alguma forma participando disso quando vocês nos indicam que ele deve ser disponibilizado de forma vertical segundo o costume Krenak. E isso vai ser feito. Vocês vão poder voltar aqui, e vocês vão ver que ele não mais será acondicionado deitado, mas nós vamos procurar uma estrutura que possa mantê-lo em pé, sem sofrer algum dano. Porque vocês viram aqueles armários. Aqueles armários balançam muito. Vamos ver como a gente vai... mas nós vamos fazer. A

responsabilidade compartilhada implica igualmente em procedimentos realizados na Reserva Técnica. Que é isso que nós fizemos agora nesta vinda de vocês. Em um quadro de acessibilidade ao povo Krenak do artefato *Jorminhot*, que contempla: acesso físico ao objeto, registro, outros documentos, efetivação da documentação fotográfica e audiovisual. Esta parceria não se esgota nestes pontos, mas poderá ter outras formas de atuação conjunta. E é aí que eu gostaria que vocês levassem, discutissem, e vissem qual a possibilidade, qual o interesse. Enfim, eu devo dizer a vocês, eu conheço bem os museus brasileiros, seria uma primeira responsabilidade compartilhada entre um povo indígena e uma instituição museal que cuida de um patrimônio de vocês, mas que é também o nosso patrimônio. Vocês [funcionários do Museu] gostariam de completar com alguma coisa?

Márcio: Eu só gostaria de completar no sentido de dizer que isto é uma proposta do Museu para vocês discutirem. Não é nada definitivo. É uma proposta. Porque não existe, como a Lúcia falou, esta experiência no Brasil de um compartilhamento das responsabilidades com um objeto etnográfico nos museus. Principalmente nos velhos museus, que é o caso do nosso aqui, do Museu Nacional no Rio de Janeiro, o museu de São Paulo, que é o Museu de Etnologia e Arqueologia da USP. Então eu acho que seria interessante se vocês pudessem refletir sobre esta proposta. Seria um passo importante até como exemplo para outras instituições que tem acervos etnográficos antigos. Eu estou dizendo isso porque como colega daqui, como membro do Museu, o Museu sempre teve portas abertas aos indígenas que reivindicam vir aqui ver as suas coleções, etc. Isso seria um passo adiante além do que já tem sido feito. E aqui no Museu Goeldi já se faz há mais de 40 anos, 30 anos, um trabalho [Lúcia diz que são 20 anos], digamos assim, de colaboração entre os povos indígenas e o Museu nas coleções que nós temos aqui. Só que este já seria um passo à diante. Já seria um pouco mais que só uma colaboração. Então eu só estou reforçando, na verdade, o que a Lúcia está propondo. Eu acho que o que ela está dizendo também é que esta conversa com vocês não é uma conversa que termina aqui. É uma conversa que começa aqui. É uma conversa que tem continuidade. Não é uma conversa que está se fechando aqui. Obviamente que deve ter uma continuidade. E pro Museu é muito importante essa, digamos, parceria. Eu acho que é isto... Tanto é importante que nosso coordenador está participando desta reunião. Eu estou participando aqui na condição de antropólogo presente na instituição. Todos nossos colegas no momento estão em trabalho de campo. A maioria. A grande maioria. [Lúcia: só estamos nós dois]. Então, se tivéssemos outros colegas aqui, certamente teríamos aqui todo o nosso grupo de antropólogos reunidos com vocês. Mas no momento temos só eu, o Hein da linguística, que estamos aqui. Os outros estão todos em viagem. Para demonstrar a importância que nós estamos dando a este encontro com vocês aqui. E é esse início de um diálogo, né? De um compartilhamento de... conversa... assim. Só isto que eu gostaria de reforçar, né? Que a Lúcia já falou da parte técnica. Eu sei que é difícil para vocês entenderem às vezes esta colocação técnica nossa, né? Porque é obvio que este objeto é um objeto Krenak, né? Ninguém está discutindo que este objeto não é um objeto Krenak. Ele é um objeto Krenak. O que a Lúcia está dizendo é que para nós, ele também é um objeto do patrimônio cultural brasileiro. Salvaguardado por esta instituição.

Geovani: Como é que é o nome dele mesmo?

Márcio: Heim?

Geovani: Como é o nome dele?

Márcio: Eu nem posso dizer o nome dele, porque eu não sou um...

Geovani: Lúcia?

Lúcia: *Jorminhot*. [Geovani e os parentes riem]

Márcio: É o nome que provavelmente foi cadastrado aqui na coleção. Não sei se foi esse o nome que está cadastrado aqui na coleção.

Lúcia: Foi esse!

Márcio: Mas certamente...

Lúcia: Tem vários nomes, né?

Geovani: Não! Ele tem um nome.

Lúcia: Mas o nome que nós temos é este.

Sônia Guajajara: Eu escutando esta coisa toda que está aí... Já faz alguns dias que eu tenho conversado com os meninos [Geovani Krenak] sobre esta peça. Fica até estranho a gente chamar de peça, de objeto. Parece né? Eu que não tenho nenhuma ligação com isto, né? Para mim que estou distante, sinto estranho a gente chamar de peça, de objeto, uma coisa que para eles tem um nome, e que tem um sentido, que tem um sentimento muito forte. Eu nunca tive em nenhum momento assim parecido, sabe? Como este de precisar ter uma conversa dessa relação com um museu, sabe? Nunca tive! Eu falei com eles que é a primeira vez que eu acompanho um caso assim um pouco mais de perto. Acompanhando mesmo pelas conversas que a gente tem tido sobre isso. Mas aí eu fico pensando de tudo isto que a gente está falando, quer dizer, desta fala deste cuidado todo durante tanto tempo. A relação com o próprio museu. E aí eu fico imaginando assim, sabe? Eu sei que tem várias outras peças que o próprio povo não dá importância. Que está lá. Abandonado. Sei que pode existir, né? Assim como tem estas que são super valiosas para o povo, né? E que saber onde está, e querer cuidar bem, né? É uma coisa própria de cada povo. E aí o que eu fico pensando é que... não seria também uma coisa a pensar, estar no museu até o momento que o seu povo não manifestou o interesse de buscar. Então o museu está ali, cuidou, guardou e tal... Mas o povo entende que ele está aí não é para ser guardado. Nós queremos dar um outro rumo para ele. Nós queremos que ele esteja lá participando das coisas, da cultura. E a gente que quer cuidar porque é do nosso povo, né? Então só pensando assim... Porque é como se... assim... aqui o museu cuidou com toda responsabilidade, com todo o cuidado, mas a partir do momento que o seu povo encontrou e que quer cuidar, né? Não seria... a parceria para mim seria a partir daí, sabe? Porque quando diz assim: a gente quer uma parceria compartilhada, eu sinto que nós estamos tratando como unidade de conservação. Que a gente nunca conseguiu ter direito quem que é o que ali. [risos] Quem é que está sobreposto, né? É a Terra Indígena sobreposta à conservação, ou é a conservação sobreposta à Terra Indígena? Entra um ponto polêmico, né? Então se busca esta parceria que vocês estavam falando agora, né? Que é a gestão compartilhada dessa peça. E aí de novo soa estranho. Assim como chamar uma peça, um objeto, gestão compartilhada é como assim, né? Como eles estão entregando, ou apenas ali como coparticipantes da história de uma coisa que é deles, né? Aí assim, acompanhando tudo eu fico pensando: não seria do museu, assim... como nós... o sentimento que eles tem pelo objeto não chega nem perto do sentimento, eu acho assim... técnico das pessoas que cuidam. É muito diferente! O técnico do espiritual. Da relação direta, né? É muito diferente. E para eles que estão há algum tempo atrás, e que agora encontrou, e tocou, e pegou, ele volta assim com este sentimento de pertencimento, de uma coisa que eles tem e que tem que estar lá. Porque aqui está distante, né? Eu não estou falando nem da técnica, eu estou falando da sensibilidade. Das pessoas que estão, sabe? No museu. Como fazer este procedimento? Como encaminhar para este lado assim... Que possa em algum momento, ao invés de gestão compartilhada dentro do museu. Mas ter isto como uma salvaguarda lá. Eles tendo a salvaguarda direta e o museu tem o direito de ir também, de buscar, de visitar, de trazer algum momento, sabe? Pensar também no outro lado. Porque assim como o museu quer, eles também querem, né? Talvez mais ainda. O valor para eles é muito maior do que estar aqui como uma peça que está

guardada. Estou pensando aqui juntando as coisas que a gente falou, e que eles falaram, sabe? O que que pesa mais, né? É o povo ali com este elo sagrado, espiritual, do pertencimento, ou o museu com os cuidados técnicos, sabe?

Márcio: Aí já é uma questão, se me permite rapidamente, é... São duas coisas. O primeiro é uma questão de perspectiva mesmo. Na perspectiva deles isto que você falou. Tem esse peso, esse valor. Da perspectiva nossa, quando digo nossa falo da nossa sociedade, não só nós aqui, nossa sociedade como um todo, também tem uma perspectiva subjetiva importante da guarda do patrimônio. Não é só uma questão da guarda do objeto friamente falando. Então, tem dos dois lados uma subjetividade importante com relação à guarda e salvaguarda do que nós brancos chamamos de patrimônio cultural. E que guarda importância também grande. Eu acho que pensando alto, até por isso que a Lúcia sugeriu que a gente tenha o início de uma conversa, de um diálogo que começa agora. Porque aonde vai chegar esse diálogo agora a gente não sabe. Por quê? Porque isso remete a poderes, inclusive institucionais, superiores a nós aqui. Porque se trata de patrimônio da União. Todo o patrimônio do acervo das coleções que o Museu Goeldi possui a salvaguarda são propriedade da União, e são tombados pelo Patrimônio Histórico Nacional. Só por este motivo já remete a uma série de instâncias jurídicas que precisam ser consultadas e que exige um processo longo de conversa sobre isso. Então eu acho que... como a Lúcia sugere esses quatro ou cinco pontos para eles fazerem a discussão também entre eles sobre esta possibilidade, e continuar esta conversa. Aonde a gente pode evoluir? Eu não sei, entendeu? Agora não depende só dos técnicos aqui do Museu, nem só deles. É claro que tem muito mais gente lá, né? No povo de vocês. Para discutir estas coisas entre vocês. Além de você [Geovani]. E aqui também nós temos todas as nossas instâncias. Você sabe como são essas instâncias do Estado com relação a esses pontos. Então é só pra colocar esses pontos...

Itamar: Eu queria dar uma palavra também. Eu ouvi a conversa de vocês aí. A gente agradece as palavras da Soninha, nossa parente, também da luta, da causa indígena. O que eu quero dizer é que o *Jorminhot* tem um... ele é parte do povo Krenak. Ele tem um valor muito grande no sentimento do povo nosso. Porque há muitos anos ele foi tirado do povo nosso. Ele não saiu de lá porque o povo estava desinteressado. Na história do nosso povo, a vida toda, eu nasci ouvindo a história do *Jorminhot*. Minha mãe, meus avós, sempre contaram a história do *Jorminhot*. Da importância dele para o povo Krenak, né? Até nos dias de hoje. Nós ficamos muito felizes por a gente estar aqui. Por a gente estar conhecendo ele. Isso aqui para nós não tem o entendimento que vocês tem aí. Né? O entendimento técnico. De conservação. Entendeu? Para nós tem um outro sentido. Entendeu? Quando a gente pede para levar ele lá fora e tudo, não é cuidado técnico, é cuidado espiritual, entendeu? Então assim, para nós isto é muito diferente. A gente chega até a viajar na conversa de vocês quando vocês falam destes cuidados técnicos. Eu não sei qual é a religião de vocês. Eu acho que religião não se discute. Eu não estou aqui para falar da minha religião. Só sei que é do povo nosso, e nós vamos buscar isso. Não sei de que forma, mas nós vamos buscar. Da mesma forma que a gente tem feito isso nas regiões do Brasil, né? Na Alemanha, por exemplo, a gente trouxe um objeto que pertence ao povo nosso. Que agora está lá na nossa aldeia. Então assim, eu acho que é importante a gente conversar e afinar o diálogo mesmo para ver como é que a gente caminha daqui para frente, né? Porque a história do povo Krenak é procurar o *Jorminhot*. Nunca houve assim uma identificação: ah! Está em tal lugar... Mas agora a gente tem esta oportunidade de conhecer onde é que está. Conhecer vocês que abriram as portas para a gente. E ele não está aqui porque quis não. Isso aí eu posso dizer. Ele está aqui porque alguém trouxe. Guardou ele aí contra a vontade do povo nosso. Porque senão o povo nosso não estava doido procurando até nos dias de hoje. Nós não estamos aqui também para tumultuar as coisas. A gente está aqui para conversar, para discutir, e ver o caminho melhor para a gente caminhar também. Está aí uma coisa que pertence ao povo Krenak. Materialmente, espiritualmente, entendeu? Eu falo muito mais espiritualmente do que materialmente porque se fosse simplesmente material eu não estava aqui também. Isso faz parte da nossa espiritualidade. Por isso a gente

precisava ter este momento de um ritual nosso. Então assim, é uma coisa que vocês tem que analisar direitinho. Porque nós precisamos estar levando isto para o nosso povo. Estar informando o nosso povo da situação. E principalmente dizer para o nosso povo que nós encontramos o *Jorminhot*. E entender de que maneira o museu vai ver isso daqui para frente. Porque o lugar do *Jorminhot* é lá. Não é aqui não. Então de que maneira a gente vai conversar isso. *Erehé*?

[Os Krenak conversam na linguagem]

Daniel: *Marét Erehé. Marét* é espírito. Para a gente é mais uma batalha que a gente vai ter. A gente vai ter esta queda de braço. *E Jorminhot*, como os meus guerreiros falaram aqui, ele não veio por vontade própria. Alguém foi lá e o arrancou. Tirou do meio do seu povo. Da mesma forma, um exemplo, alguém vai lá e arranca o seu filho, arranca um parente seu, carrega contra sua própria vontade. Então assim, foi tirado, foi levado. Desde a minha infância... na nossa infância, foi sempre ouvir a história do *máret erehé. Jorminhót marét erehé*. E aí a gente encontrou o *Jorminhot*. *Jorminhot* quer voltar para casa. E a gente vai levar *Jorminhot*. Não sei de que forma a gente vai fazer isso, mas a gente vai levar o *Jorminhot*.

Geovani: Nosso povo sempre teve dificuldade. Eu acho que seria muita pretensão nossa achar que vocês gostariam que a gente levasse ele para casa. Eu nunca esperei isso. Mas vamos ver de que forma legal... Nosso povo é guerreiro. Você quando foi presidente da Funai nunca foi na nossa aldeia. Mas o nosso povo é muito guerreiro. Eu não sei se seria da vontade do Museu devolver isso. Mas vamos ver de que forma. Eu acho que a gente também tem aliados, a gente tem parentes, a gente tem força. Mesmo que não tenha ninguém, tem a nossa origem [bate com a palma da mão direita no antebraço esquerdo], nosso sangue. Tem música com ele. Tem música com o rio que morreu. Vocês não conseguem imaginar o que é isso. Nosso povo está sofrendo muito. Sofrendo muito. Eu estranharia se houvesse aqui pelo menos uma vontade do Museu em devolver isso para o nosso povo. Mas eu agradeço também a bondade de vocês em deixar a gente ver uma coisa que é nossa. [De mãos postas em sentido de oração apontando para o *Jorminhot*]. Obrigado por vocês deixarem a gente ver um parente nosso que foi roubado. Muito obrigado! Vocês estão de parabéns! Mas vamos ver como é que a gente consegue... Tem casos, como o parente Itamar falou, de parentes nossos que foram levados para a Alemanha. O governo alemão em um gesto simbólico, de reconhecimento, devolveu os restos mortais do Kuát. Kuát na linguagem é cachimbo. Está lá. E é tão difícil isso, sabe? Porque a gente tem que fazer o ritual fúnebre do parente nosso, que há mais de 200 anos foi levado para a Alemanha. Eu acho que o nosso país tem que aprender muito. Eles fizeram muitas sacanagens com a gente, mas acho que de alguma forma eles estão procurando se retratar. Acho que o nosso país ainda está muito longe disso. Vamos discutir, construir... O povo Krenak não tem o interesse de fazer guarda compartilhada. Porque ele é nosso! A gente não tem vontade de dividir ele com vocês. Ele é nosso! Do nosso povo! Então por que vocês têm interesse nele? Vocês fazem ritual com ele? É só por uma coisa técnica, como vocês sempre falam aí? Uma questão de patrimônio? Ele não pertence a vocês, desculpa! Ele não pertence. Pela verdadeira etimologia da palavra pertencimento. Ele não pertence a vocês. Ele pertence ao povo Krenak. Quem que deu este poder para vocês para falar que a gente não pode vir aqui, e que a gente não pode leva-lo? Eu estou sendo bem... bem... Às vezes eu tenho dificuldade de me expressar. Mas é tanta revolta que tem. É tanta sacanagem. Negação de direitos. E o nosso povo está passando talvez pelo pior momento sabe? Com relação ao rio. Com relação ao território. A gente está com um problema, desde a sua época na Funai, com relação aos Sete Salões. Eu não sei se você chegou a ler o processo. Mas ninguém lê, ninguém está nem aí para o povo Krenak. Mas isso aqui [aponta para o *Jorminhot*] faz parte. Isso aqui fortalece a gente. É muita negação de direitos. Vocês estão atentando para o fato agora da briga espiritual. Vocês não conseguiram nem com a Guerra Justa acabar com o nosso povo, nem com as hidrelétricas, nem com a morte do Rio Doce.

Vamos então para uma batalha espiritual. Chegar na igreja de vocês e destruir tudo. Ocupar lá. Não sei aqui se tem evangélico, se tem católico... não deixar vocês fazerem os rituais de vocês. Não deixar vocês enterrarem os parentes de vocês. É isso que eles fazem com o nosso povo. A gente está querendo levar o nosso parente para casa. Eu acho que tem a questão burocrática do Museu (?). A gente entende isso perfeitamente. Mas é uma vontade do Museu de que o *Jorminhot* vá para a casa dele? Quem que pode responder isso pelo Museu aqui.

Hein: Eu quero dizer. Não é que o Museu não está querendo devolver o [tenta pronunciar o nome da estátua e o Geovani completa: *Jorminhot*]. Não é isso. Só que o Museu tem uma responsabilidade, e para ver isso, quando ou como seria possível devolver, a gente tem que fazer uma investigação. A gente tem que avaliar a situação completa e isso vai tomar um pouco de tempo e vai necessitar um intercâmbio com vocês. Não é que falta vontade do Museu. A gente entende a situação. Não é que a gente não entenda a situação. Além disso, o *Jorminhot* não é só para nós um objeto técnico. É outra coisa também, né? É a história da coleção... Tem outros aspectos que o Márcio já apontou, né? Queria só dizer isso. Este encontro, este diálogo com vocês não termina aqui. Eu espero que não. E espero que não seja só diálogo. É só isso que eu queria dizer.

[Os Krenak conversam na *linguagem*]

Geovani: Então, tem a vontade nossa. Mas acho que primeiramente a gente tem que agradecer a oportunidade de vocês deixarem a gente vir aqui ter um contato com este parente nosso. Vamos ver que forma a gente pode... sei lá... ver esse sentimento do povo Krenak. Tem uma guerreira nossa, a Dejanira, que a gente filmou e mandou para ela. Ela não conseguiu nem falar. Uma anciã nossa de setenta e poucos anos. Então há esta esperança de que a gente consiga de alguma forma dar esta resposta para o povo. Está todo mundo ansioso, sabe? Querem que a gente leve para lá agora. Mas vamos falar com eles que não é o momento ainda. E vamos ver. A gente sabe que não vai ser fácil. Para os povos indígenas tudo é... A gente vê o cenário político aí como é que está, de retirada de direitos. É que a gente está falando de uma coisa assim... eu não sei se tem outro, outro *Jorminhot* ali dentro.

Lúcia: Não tem! É a única!

Geovani: Eu falo se tem outro... espiritual assim...

Lúcia: Tem muitos.

Geovani: Não, mas eu falo de [buscando a palavra certa] totem... de outros povos...

Lúcia: Tem, tem, tem. Tem muitos. Você quer que eu lhe mostre? Posso lhe mostrar. Tem muitos.

Geovani: não.

Lúcia: Eu gostaria de poder... Eu faço minhas as palavras do... esqueci o seu nome... [aponta para o Itamar que responde]. E obviamente eu concordo com a minha chefia [apontando para o Hein] e com o representante do nosso departamento, o Márcio Meira, mas eu gosto muito, e me solidarizo muito com o que o Itamar disse aqui, e a Sônia também, e vocês também [se dirigindo ao Geovani e Daniel]. Eu gostaria de deixar muito claro que também está havendo no meio disso tudo um certo mal-entendido. O certo mal-entendido que eu estou sentindo, e que eu espero que possa ser solucionado, é que em momento algum nós dissemos que isso aqui não sai daqui [se referindo ao *Jorminhot*]. Só que há um procedimento muito complexo que inclusive começa pela diretoria do Museu. Acima dele

[do Hein]. É a diretoria do Museu. Tem a diretoria do Iphan, porque como eu falei, isso aqui é um bem tombado. Tem toda... Ele [o Jorminhot] ir embora significa que nós temos que dar, agora é um termo técnico, e eu gostaria de dizer que nós aqui trabalhamos tecnicamente sim, mas nós também trabalhamos politicamente em solidariedade aos povos indígenas, tanto que nós, em nenhum momento nos negamos: ah não, não pode vir, nós estamos muito ocupados. Não! Isso não aconteceu. Nos foi solicitada a visita e eu acho que nós abrimos as portas para vocês nessa visita. É todo um processo, Geovani, e esse processo pode sim ser feito. Esse processo pode ser feito assim como vocês dizem e tem, claro, toda uma parte burocrática. Mas ele pode ser feito a partir de uma parceria, sem precisarmos entrar em guerra, sabe? Mais uma guerra para vocês, eu não gostaria. Aqui a gente pode trabalhar em parceria, como um primeiro passo, para essa possível, e eu espero que ocorra, restituição. Está entendendo? Essa devolução. Que é complexa burocraticamente. [Márcio completa: politicamente falando]. Porque como o Hein falou, isto é a memória da instituição, memória da coleção, memória da antropologia. Tudo isso é fumaça perto da reivindicação de vocês. Disso nós estamos plenamente conscientes. Você não pense, por favor, que nós não estamos conscientes. Em nenhum momento vocês não pensem isso, tá? Eu falei com vocês, eu já tenho quase setenta anos, eu já vi muita coisa, eu militei durante a Ditadura, eu fui presa, eu moro em Belém porque eu fui presa durante a Ditadura e eu não aguentei ficar no Rio de Janeiro. Fiquei presa dez dias. Fui torturada! Eu sei o que é sofrer, eu sei o que é lutar por um ideal. Agora, como é, sobretudo um processo político, mas é também um processo burocrático. Vocês sabem que o Brasil, e o Brasil dos brancos, é extremamente burocratizado. Vocês sabem disso. Então, o que nós propomos (vocês podem mudar todos os termos) é uma primeira parceria para nós ficarmos juntos. Juntarmos forças e poderemos vencer esta burocracia. E isto poder voltar. Tem muitas formas dele ir. Ele pode ir passar uma temporada com vocês e voltar. Ele pode ir e ficar. Tem várias formas. Uma delas é o comodato. Este comodato pode ser por cem anos, duzentos anos, trezentos anos... Tem muitas formas. Agora não podemos queimar etapas. Temos que dar um passo de cada vez. Qual foi o primeiro passo? Sua irmã vindo. Veio. Ela veio e foi também recebida. Ela teve acesso. Tudo! A segunda etapa vocês vieram. Estabeleceram. Nada como conversar assim, de viva voz, olho no olho. Por email é uma coisa. Conversar assim em uma mesa é outra coisa. Isso é o segundo. O terceiro passo, vocês propõe: “nós queremos! Como vamos trabalhar junto para que isso possa um dia voltar?” É isso! É isso que nós estamos aqui tentando nesse diálogo que é um diálogo intercultural, e por isso mesmo é um diálogo complexo. A Sônia sabe muito bem disso. É um diálogo complexo sempre. Tem as diferentes perspectivas como o Márcio falou. Eu estou em uma posição muito chata. Muito difícil para mim, porque eu tenho aqui que me comportar e argumentar enquanto curadora desta coleção. Porque como curadora eu sou responsável por esta coleção. Dessas quase quinze mil peças que estão aqui dentro. Nada pode acontecer aqui. Então é mais ou menos isso. Nesta primeira visita... Vocês sempre serão extremamente bem recebidos. Bem-vindos aqui. É um processo que se inicia aqui. Todos nós estamos convencidos. Não há necessidade de um convencimento. Agora tem isso que precisamos resolver. Então é por isso que eu fiz esta proposta que pode ser mudada, reformulada... o Walison tem o meu email. Vocês me escrevam. Estamos aqui...

Márcio: Inclusive pelo que eu entendi logo no início da reunião, vocês fizeram uma solicitação de poder fazer uma atividade ritual com o – não vou chamar de objeto, né? – *Jorminhot* [completado pela Lúcia e Geovani], já está dito que pode ser feito. Então eu acho que é um primeiro passo. São vários primeiros passos aqui, que a gente está demonstrando para vocês... É claro que eu sinto. Eu, a Lúcia, o Hein, nós somos aqui tudo macaco velho na luta, digamos, indigenista. Aqui ninguém é novato. A gente milita na solidariedade da causa indígena há muitos anos. A gente sabe que vocês estão enfrentando várias lutas e guerras ao mesmo tempo. Inclusive com a violência que foi o crime cometido pela empresa Samarco contra vocês, contra o território de vocês. Então o que eu acho importante, que acho que foi dito aqui, só quero deixar bem transparente entre nós aqui, de que vocês sabem disso. A nossa sociedade é uma sociedade plural. Nem todos os agentes

da nossa sociedade branca agem do mesmo jeito, e tem o mesmo comportamento, e tem a mesma opinião sobre as coisas. Então nós aqui temos uma opinião. Somos servidores aqui do Museu, pesquisadores aqui do Museu, e temos uma opinião sobre estas questões que vocês levantaram aqui. É que nós não atuamos em Minas Gerais. A nossa instituição só atua na Amazônia. Ela não atua fora da Amazônia. Mas se vocês forem perguntar... A Sônia conhece. Ela é aqui da Amazônia e conhece um pouco. Se vocês forem perguntar para a Suzana que é nossa colega aqui que é indígena da Amazônia. Para outros povos e organizações, como a Coiab, para o Cir, para o Foirn, para todas as organizações aqui da Amazônia e perguntar: vem cá, vocês conhecem o Museu Goeldi? Os pesquisadores do Museu Goeldi? Qual é o comportamento deles com relação às lutas indígenas de vocês aqui na Amazônia? Vocês vão ver que eles vão responder. Certo que eles vão dizer, pelas nossas experiências aqui, que nós aqui sempre atuamos como colaboradores nas mais importantes lutas, principalmente pela luta de demarcação das terras. Aqui na nossa instituição, por exemplo, ninguém deixou de fazer um relatório de identificação para a Funai, para identificar terra indígena, porque isso a gente sempre viu aqui como uma obrigação nossa. Uma obrigação ética. Porque nós não recebemos nosso salário aqui para isso. Mas esta é uma obrigação ética. Porque nós trabalhamos com os povos indígenas e o mínimo que a gente tem que fazer eticamente nessa relação com os povos indígenas é de, por exemplo, fazer um relatório de identificação de terra indígena. Eu fiz pelo menos três, como antropólogo. A Lúcia fez duas terras indígenas como antropóloga. O Hein lá em Rondônia fez uma. Eu quando fui presidente da Funai, infelizmente não pude ir lá, não pude visitar lá.

Geovani: quando você estava na Funai você não quis ir lá apoiar a terra dos Sete Salões. Terra sagrada. Terra que mantém muita floresta atlântica.

Márcio: É! Eu nem me lembrava deste detalhe de ter assinado algum processo de lá de vocês.

Itamar: tem dez anos que tem este processo.

Márcio: Quando eu estava na Funai eu assinei dezenas de processos de identificação de terra indígena. Tudo isso para dizer o seguinte:

Geovani: Mas ali no nosso a Vale passa. Não é qualquer presidente da Funai que vai assinar. É uma empresa muito forte. Está entendendo? Vocês vão demarcar a Amazônia inteira para os outros índios, mas um pedacinho lá para o nosso povo... Quanto que tem lá do seu povo, que você disse pra mim? (pergunta para a Suzana, que responde 413 mil) O nosso povo lá está querendo 12 mil. Mas passa a empresa, então há interesse.

Márcio: Eu sei, eu sei. Vocês conhecem, por exemplo, ali perto de vocês a Terra Indígena, ali em Aracruz no Espírito Santo?

Itamar: Tupinikim né?

Márcio - Tupinikim. Fui eu quem fiz aquela demarcação lá e eu sei o sacrifício que foi por causa daquela empresa de celulose lá. Eu briguei com aquela Aracruz Celulose lá durante oito meses, com o Ministério Público, aquela Débora Duprah ajudou muito, para a gente conseguir fazer a demarcação da Terra Indígena Tupinikim/Guarani. Mais ou menos uns quarenta mil hectares. Eu sei. Eu conheço a realidade de lá. No norte de Minas a gente fez alguma coisa ali para os Xacriabá. Não me lembro exatamente. Mas é muito difícil mesmo na área do sudeste brasileiro. Essas brigas com as empresas. Mas isto tudo eu estou dizendo só para contextualizar o assunto nosso aqui que é muito mais específico para vocês entenderem, e eu acho que vocês têm clareza disso, vocês já falaram aqui, de que aqui nós não estamos... não é essa a disputa aqui. Aqui nós somos parceiros. Nós, como pessoas,

como indivíduos, e também a nossa instituição, sempre foi uma instituição que atuou em defesa dos direitos indígenas. Então, esse diálogo é um diálogo que está começando. A gente precisa consolidar ele, entendeu? Construí-lo. Com cuidado, com carinho, com muita atenção. Para que as coisas sejam feitas com responsabilidade. Tanto de um lado quanto do outro. Tanto vocês lá com o povo de vocês. Quanto nós aqui com relação às nossas instituições, do Museu Goeldi e de outras instituições. Então é isso. Nós estamos de acordo. As opiniões nossas aqui não tem diferença quanto a isso. O que é importante é isso. É deixar claro para vocês que nós estamos abertos aqui. Que nós estamos sempre à disposição. De portas abertas para a gente continuar essa discussão, essa conversa. E chegar a um resultado positivo para todo mundo. Acho que é isso. Só estou reforçando na verdade aqui o que a Lúcia e o Hein já falaram. Inclusive a Lúcia até convidou vocês para visitarem ali a exposição. [Lúcia explica que eles já visitaram]. Por que cada povo indígena tem uma relação diferente com as coisas que tem aqui dentro. Vocês têm uma relação aqui com este objeto, que não é um objeto para vocês. Sobretudo para vocês. Mas cada povo que vem aqui, a gente está sempre de portas abertas. Quando eles querem vir aqui, a gente recebe, acolhe, eles têm acesso. Cada um tem visões diferentes sobre o acervo. De como se relacionar sobre o acervo. [Lúcia conta que na próxima sexta-feira eles vão receber índios Kayapó]. Quando a gente fala aqui tecnicamente, a gente repete muito aqui essa palavra “técnica”, não é em desrespeito à relação que vocês tem em nível espiritual em relação a ele. Não é em desrespeito. É que quando a gente fala técnico, qualquer um destes itens que estão aqui dentro, quando eles chegam aqui, se a gente não dá um tratamento cuidadoso para ele... o que a gente dá aqui é um tratamento com muito cuidado, muito grande com tudo que está aí dentro. Então quando a gente usa a palavra “técnica”, é neste sentido. É no sentido de muito cuidado. Sabe? Muita responsabilidade. Porque muitas vezes aconteceu já aqui... A Lúcia pode contar muito melhor do que eu. Mas muitas vezes já aconteceu de algum indígena, alguns representantes de alguns povos indígenas virem aqui e poderem, por exemplo, ter acesso a uma cestaria, ou a outro tipo de objeto, que eles já há muito tempo tinham esquecido como fazia aquilo. Não sabiam mais como fazer aquilo. Hoje em dia o jovem não tinha mais conhecimento sobre aquilo. Então graças a estes objetos que foram guardados aqui... como neste caso, que tem oitenta anos que está aqui. Tem outros que tem aqui que tem cento e vinte anos ou até mais. O Museu tem cento e cinquenta. Então já aconteceram vários casos. Não foram nem um, nem dois não. A gente está vivendo alguns momentos emocionantes aqui que alguns indígenas puderam voltar a fazer certos tipos de objetos [Lúcia completa: de desenhos, de grafismos]. Porque não é o objeto pelo objeto. É o que está na cabeça. Voltar a fazer uma coisa que eles não sabiam mais, porque tinha esquecido, ou como vocês falaram, né? Muita coisa foi roubada, foi levada, foi expropriada. Então o que acontece, alguém chega e pergunta os velhos: vocês sabem fazer? E eles lembram. Aí pergunta para os jovens: vocês sabem fazer aquele desenho? Aí os desenhos não sabem mais fazer. “Ah, mas lá no Museu tem aqueles desenhos”. E isto já aconteceu várias vezes aqui. Aí eles vêm aqui e estes desenhos voltaram a ser feitos.

Suzana: Márcio, tem grupos indígenas que chega aqui no Museu e querem que tenha alguma representação deles aqui. Querem trazer algum objeto. “Porque não tem do nosso povo?”. Tem grupos, como é o caso dos Kayapó, que dizem que o Museu é deles.

Márcio: Então é isso. Cada povo tem uma representação. Os Kayapó vêm muito aqui. Eles dizem para nós isto que a Suzana tá falando: “O Museu é nosso!” Nós somos servidores deles, para cuidar das coisas deles. (risos) Eles tem uma visão diferente da de vocês.

Suzana: E eles querem construir um Museu baseado no Museu do Oiapoque. Eles querem também ter o museu deles.

Márcio: Então é isso. Cada um tem uma relação diferente com esse nosso Museu aqui. Com este acervo. E nós aqui conversamos com todo mundo. Com todos os povos que vem aqui tem este tipo de conversa. Porque no início é assim mesmo. Tem um problema que é

o diálogo intercultural. Diálogo intercultural é sempre difícil. Porque o fácil é o autoritarismo. O fácil seria vocês dizerem para nós aqui: nós vamos aqui fazer tal coisa, tal coisa, tal coisa e pronto. Ou nós dizermos para vocês: nós vamos fazer tal coisa, tal coisa, tal coisa, e pronto. Não! O difícil é o diálogo intercultural. Porque o diálogo intercultural implica necessariamente em que nós temos que entender o lado de vocês. E vocês tem que entender o nosso lado também. Entendeu? E isso é muito difícil de fazer. Porque tem que ser equilibrado. Não pode ser um acima do outro. Tem que ser no mesmo nível. Isso é muito difícil de fazer. Mas a gente tem feito. Há mais de vinte anos a gente tem feito isto aqui. Isso aí para vocês saberem o seguinte: estas coleções que foram feitas aqui, foram feitas em outra época. A gente não era nem nascido. Isso aqui naquela época era assim mesmo: os caras chegavam na aldeia, muitas vezes, e levavam os objetos. Era um outro contexto histórico naquela época. Às vezes naquela época os povos indígenas nem sabiam para que que ia servir aquilo lá que eles estavam vendendo, trocando por alguma coisa, né? Com a pessoa que estava, entre aspas, “comprando” alguma coisa. Então, quando a gente de uns vinte, trinta anos para cá, que a Lúcia começou a trabalhar aqui assim, aí foi mudando esta forma de trabalho, como isso que a gente está fazendo hoje aqui. Mas eu é que falo muito... (risos)

Sônia: Eu já estou pensando em mandar você parar já tem hora aqui (risos). Vamos passar para a parte do ritual. Eu acho que aqui está no rumo. A conversa. Acho que ambas as partes entenderam o lado do outro. Acho que agora o que fica é de ambas as partes pensarem o procedimento seguinte. Qual o próximo passo que a gente vai dar para os meninos virem e chegar ao rompimento da burocracia. Superar a parte burocrática de como que vai ser devolvido. Porque eu acho que a gente entendeu muito isso, né? Vocês também entenderam essa relação que eles estão trazendo. E que de alguma forma o objetivo da vinda não é só uma visita, é em algum momento chegar lá no destino, que é a devolução do *Jorminhot*. Então eu acho que a conversa foi boa. Acho que progrediu bastante assim. E agora é ver como que avança nisso aí. Como que avança para a gente poder ter esta continuidade? Que teve a primeira, a segunda, e a próxima? Qual será?

Lúcia: Tem duas possibilidades. Duas ações que precisam ser em concertação. Uma é o pedido formal do povo Krenak à instituição solicitando o *Jorminhot*. Eu fazer um relatório aos meus superiores relatando como foi esta concertação aqui, e dando o meu parecer favorável a alguma forma, de acordo, mais eu vou precisar desta solicitação formal do povo.

Márcio: E aqui é importante frisar que é uma solicitação formal do povo. É preciso um procedimento formal adequado dentro dos parâmetros de vocês para que este documento seja representativo.

Lúcia: Ao diretor da instituição, tá?

Geovani: Vamos trazer o mais velho nosso aqui para ele fazer o pedido. A gente criou uma proposta de quem tem o conhecimento, né? O protocolo de consulta. A gente tem a nossa forma de consulta e as instituições devem respeitar.

Márcio: Vocês tem que fazer de acordo com o protocolo que vocês devem ter lá de consulta (Debate realizado no MPEG em 28/11/17).

Neste momento o alcance da conversa já havia sido satisfatório. Os participantes já estavam um tanto dispersos. Os Krenak começaram a conversar na *linguagem* e a equipe de comunicação social do MPEG chegou ao laboratório para poder documentar a ocasião com

vistas a alimentar o website da instituição. A reunião já passava de uma hora de duração, mas alguns debates específicos ainda se estenderam por cerca de meia hora. Destas outras conversas, talvez a única que mereça menção seja a que explorou a questão do protocolo de consulta aos povos indígenas, mas, em dado momento, este tipo de procedimento foi discutido como se fosse a mesma coisa que as pesquisas acadêmicas. Sônia chamou atenção para o fato de que nem sempre os dados colhidos em campo pelos pesquisadores possuem representatividade nas respectivas comunidades. Que às vezes determinada liderança tem uma atuação e influência nacional, mas não possui respaldo do seu povo: “por que fulano é conhecido nacionalmente, então responde. Nem sempre responde, né? Às vezes você tem um baita nome para fora, mas dentro tu não tem, e o povo não aceita porque não te reconhece, né?”

1.7 – *Jorminhot* vê o sol, toca a terra, canta e fuma

Durante toda a experiência da nossa equipe no MPEG foi perceptível que os Krenak presavam mesmo era pelos momentos de intimidade com o parente *Jorminhot*. Todas as discussões travadas com a equipe técnica do Museu foram instrutivas, mas fazem parte de um tipo de ritual muito ordinário na trajetória deste povo, que é a luta política³⁹. Eles nunca se furtam a ela, como deixaram claro em suas falas, e com o passar dos anos ela só aumentou. A astúcia política é, inclusive, uma característica que os Krenak prezam muito, chegando mesmo a descrevê-la como *ethos* principal do seu povo. Contudo, a prática de rituais “tradicionais”, aqueles voltados para a fabricação de pessoas, é mais raro. Um movimento recente que autodenominam de “ressurgência cultural” (PASCOAL, 2017) tem contribuído para um maior interesse nesses rituais, mas a destruição do *Watu* também significou um duro golpe neste processo.

Assim que autorizados pela curadora, Geovani pegou o *Jorminhot* nos braços e todos saímos acompanhando o técnico Fábio, que nos indicaria um lugar propício para a atividade. No meio do caminho Geovani entregou *Jorminhot* a Itamar, que ao segura-lo disse que o levaria para ver o sol. Geovani perguntou se Daniel estava trazendo café, e obteve resposta positiva. Repousaram *Jorminhot* no solo ao lado de uma palmeira, sob um teto de folhas de um vistoso bambuzal e enfeitaram-no com um colar de sementes. Daniel e Geovani prepararam calmamente seus cachimbos enquanto faziam curtos diálogos na *linguagem*.

³⁹ Uma análise de reuniões da AIA e dos Krenak com não indígenas como rituais é realizada no capítulo 3 de Pascoal (2010).



Figura 6 Itamar mostra o sol para Jorminhot Foto: Marcello Nicolato Novembro de 2017

Interpelado por Sônia se havia melhorado, Geovani explica que não estava se sentindo bem na parte da manhã, que estava banzeado, com muito sono, mas que havia melhorado por estar em contato com *Jorminhot*. Explicou que naquele momento estava se sentindo muito bem, e que era preciso pensar estratégias para propiciar aquela mesma sensação para seu povo. Na sua perspectiva isso só seria possível “levando ‘ele’ para lá”. “Não existe outra forma!”, concluiu. Depois disse para Sônia que ela estava participando de algo especial, algo que seu povo não realizava há mais de 100 anos (sic). Esperava que aquele próprio momento lhe desse forças e ensinasse o caminho para que pudesse levar *Jorminhot* para casa, mas que se não conseguisse, esperava que a próxima geração fosse capaz de fazê-lo. Geovani lembrou que este desejo era uma necessidade pelo fortalecimento espiritual: “Isso nos fortalece. Ainda mais agora com essa questão sagrada do rio”. Existe também uma questão do “status” que este tipo de conquista poderia proporcionar para estas lideranças, pois seria um motivo de orgulho para todos. Lembrou que alguns índios krenak mais velhos (*makiam*) morreram sentindo a falta “dele”:

Todos os velhos sonhavam com isso. Eu acho interessante as falas do pessoal, que eles guardaram, né? Aí a gente compara. Mas quantos parentes nossos morreram sonhando? E justamente por *ele* não estar lá. Por ter sido roubado. Velho Euclides morreu na busca *dele*. Morreu no sentimento que *ele* voltasse. E eu acho que isso é o mais importante (Geovani, 28/11/2017).

Itamar criticou os pesquisadores sobre o modo que o nome *Jorminhot* está escrito na madeira (Yongyón). Ironicamente tenta pronunciar jonión, e ri. Ele diz “os *kraí jaji nuk*” (os brancos não sabem). De fato, o conhecimento produzido sobre a língua borum é muito pouco. Sobre *Jorminhot* e seu emprego ritual sabe-se menos ainda. De um modo geral, os rituais dos Borum são pouco descritos pela literatura⁴⁰. Existe muito mistério e segredo no que diz respeito às relações que estabelecem com seus “encantados”. Embora determinados elementos sejam sempre constantes quando se trata de *fazer religião*, como acender uma fogueira, fumar cachimbo, falar na *linguagem*, comer “alimentos indígenas” (mandioca ou batata cozidos, peixe, e, atualmente, café)⁴¹, esses elementos parecem compor apenas um cenário para os rituais. A minha experiência indica o mesmo que a literatura permite intuir, de que a ação ritual entre os Borum é mais performativa do que prescritiva. No caso em questão isto é preponderante, já que até os mais velhos krenak eram apenas crianças pequenas na época da coleta/roubo do *Jorminhot*. Assim, naquele momento os Krenak performatizaram seu ritual como a situação permitia: fumaram muito cachimbo, baforando algumas tragadas em *Jorminhot*, conversaram na *linguagem* e tomaram café. Quando perguntado se havia levado uma flauta, Geovani apontou para o bambuzal, riu, e disse “olha o *ki-krok ai*”⁴². Naquele momento parece que eles estavam um pouco irritados com os não indígenas que documentávamos o momento. Além do Marcello que gravava para o nosso projeto, também havia a equipe de comunicação do MPEG e o Fábio com câmeras em punho. Geovani diz mais exaltado “*kraí mun rarar!*”, fazendo um gesto com o braço. Obviamente ninguém entendeu a frase que quer dizer algo como “vão repousar, brancos” (*kraí*: não indígenas/brancos; *mum*: ir; *rarar*: repousar). Mas eles também não se mostraram frustrados por não termos captado a mensagem.

⁴⁰ As informações antropológicas disponíveis serão abordadas no capítulo seguinte.

⁴¹ O café é preferencialmente fraco e doce. Não existe na literatura referência à ingestão de outras bebidas, como as bebidas fermentadas de raízes ou milho. Atualmente é comum o consumo de bebidas alcoólicas e refrigerantes em suas “festas”.

⁴² *Ki-krok* é um aerofone feito de bambu que produz um som grave. Seu tamanho varia de acordo com a pessoa que vai toca-lo. O dos meninos tem cerca de um metro, o dos adultos até um metro e meio.



Figura 7 Conversando e fumando com Jorminhoto Foto: Marcello Nicolato

Geovani começou a cantar uma música que de imediato emocionou Daniel, cujas lágrimas, por sua vez, embargaram a voz do cantor. Como se para justificar as lágrimas, Daniel proferiu um discurso ressentido, enumerando as expropriações sofridas relacionadas ao ecocídio do *Watu*: “*Watu kuém! Bók kuém! Ribom kuém!*”⁴³ Itamar também ficou extremamente emocionado, e Geovani, tentando se recuperar do baque, busca animá-los dizendo para ficarem alegres: “*Kandjam! Nhim parém kandjam katy*”⁴⁴. Os rapazes conseguiram se recompor e continuaram conversando na *linguagem* por alguns minutos até que começasse a chover. Os funcionários do MPEG nos disseram que aquela chuva por volta das 16:00 horas era tradicional, mas os Krenak disseram que a chuva era um sinal que os *marét* (espíritos) estavam felizes. Naquele momento a chuva não atingia muito o solo, sendo a maior parte amortecida pelo dossel vegetal que nos cobria. No entanto, repentinamente ela aumentou muito, obrigando que nos refugiássemos em uma marquise de um prédio vizinho. A pancada de chuva rapidamente diminuiu e a equipe de comunicação do MPEG aproveitou para entrevistar os Krenak e a mim. Na sequência *Jorminhoto* foi levado novamente para a terra, e os rapazes solicitaram que os *kraí* lhes déssemos privacidade para que pudessem realizar uma cerimônia só entre os *parentes*, incluindo Sônia e Suzana. O pedido foi respeitosamente atendido. Nesse momento Márcio e Hein foram ao meu encontro para uma conversa informal. Disseram que haviam discutido e que levariam à Coordenação de Ciências Humanas as questões levantadas pelos Krenak na reunião com vistas a uma possível restituição. Uma das

⁴³ Significa, respectivamente, que o Rio Doce, os peixes e as capivaras foram mortos.

⁴⁴ Aproximadamente: Fiquem alegres! Nosso parente está alegre de estar conosco (da mesma pele).

sugestões que aventaram foi de, feitas todas as discussões e tratativas políticas necessárias, realizarem um evento público para a repatriação do *Jorminhot*, mas no qual o povo Krenak pudesse oferecer ao MPEG artefatos que produzem atualmente, como uma forma de dádiva, e para que o Museu pudesse registrar simbolicamente aquele momento, de acordo com os rituais do mundo metropolitano.

Quando os Krenak finalizaram seu ritual, conduziram novamente *Jorminhot* ao laboratório. Deitaram-no na mesa e limpam-no com as próprias mãos, demonstrando cuidado e já iniciando um processo de despedida. Na saída os três jovens líderes borum acariciaram *Jorminhot* e conversaram com o *parente* mais uma vez, antes que ele fosse devolvido à estante do museu.

1.8 – Museu como uma zona de contato cosmopolítico

Quem propôs uma interpretação dos museus (sobretudo etnográficos) como uma “zona de contato” foi James Clifford (1997). O autor desenvolve a noção a partir da sua experiência como “consultor” em um encontro promovido pelo Museu de Arte de Portland (Oregon/EUA) em 1989. O motivo do encontro era conversar sobre uma coleção de arte indígena da costa noroeste em posse do Museu para que uma nova exposição fosse montada. Para a ocasião foram convidados um grupo de velhos tlingit, acompanhados por dois jovens tradutores do mesmo povo⁴⁵. Os artefatos tlingit estavam acondicionados no porão do museu, e a expectativa era que os anciãos indígenas dessem relatos detalhados das formas de uso dos objetos (ritualmente, por exemplo) ou de suas importâncias relativas para os grupos/clãs, etc. Os índios se referiram aos objetos com respeito, mas aparentemente só os usavam como “auxiliares de memória”, pretextos para contar suas histórias e cantar suas canções. Clifford conta que por vários momentos os objetos foram deixados de lado, as histórias e as canções é que roubaram a cena. No entanto, os mitos e histórias “tradicionais” contadas a partir da relação com aqueles objetos se revelaram histórias específicas com significados presentes nas lutas políticas concretas dos Tlingit à época. Segundo Clifford, aquela experiência de consulta deixou o Museu de Arte de Portland com dilemas difíceis. Isso por que do ponto de vista indígena aqueles objetos da coleção não eram essencialmente “arte”, mas, como nas palavras tlingit, “registros”, “história”, “lei”, inseparáveis dos mitos e histórias, e com força política atual. O Museu adotou um protocolo de comunicação recíproca com o povo indígena no que dizia

⁴⁵ Os Tlingit são um povo nativo da América do Norte que habitam uma faixa litorânea e ilhas no Pacífico próximas à região que vai do sudeste do Alasca ao norte da Colúmbia Britânica, no Canadá.

respeito àquela coleção, mas Clifford questiona em que medida os sentidos evocados pelos Tlingit – de teor político coetâneo – poderiam ser conciliados em uma instituição voltada para a exibição de “arte” (CLIFFORD, 1997, p. 188-92, *passim*).

Segundo Clifford, aquele espaço de discussão desenrolado no Museu de Arte de Portland pode ser pensado como uma “zona de contato”, na

tentativa de invocar a copresença espacial e temporal de sujeitos anteriormente separados por disjunções geográficas e históricas, e cujas trajetórias agora se cruzam. [...] Ela enfatiza a copresença, a interação, inter-relacionando entendimentos e práticas, muitas vezes dentro de relações de poder radicalmente assimétricas (PRATT, 1992, apud CLIFFORD, 1997, p. 192).

Para Clifford, um museu como “zona de contato” sai da estrutura organizacional como *coleção* e se torna *relação* atual, política e moral concreta – um conjunto de trocas carregadas de poder, com pressões e concessões de lado a lado (p. 192). A situação descrita por Clifford mostrou como os objetos indígenas podem ser mediadores de relações urgentes, mais do que apenas fornecerem informações sobre contextos tribais do passado. Ao museu foi exigida uma reciprocidade ativa, nas palavras de Clifford, “a intenção era desafiar uma relação”, já que os objetos “eram lugares de negociação histórica, ocasiões de um contato concreto e atual” (1997, p. 194).

Tudo indica que as diversas críticas realizadas desde os anos 1970 aos museus e seus resquícios de práticas colonialistas foram e vem sendo bem absorvidas. Haja vista a quantidade de experiências exitosas apresentadas desde o surgimento do que foi chamado de “Nova Museologia”, e que hoje se desdobra, segundo Garcéz *et al.* (2017, p. 716) em uma “museologia colaborativa”. Estes autores entendem

a museologia colaborativa como um termo que agrega uma série de novas experiências mais democráticas de trabalho em museus que vêm se desenvolvendo concomitantemente em diversos lugares do mundo, segundo demandas locais específicas. Como exemplos no Brasil especificamente, museus públicos de diversos estados vêm desenvolvendo formas de trabalho que aliam a análise da cultura material com a participação dos povos indígenas nos processos de pesquisa e de curadoria de coleções e exposições, contribuindo, como afirma Roca (2015, p. 145), para a “[...] indigeniza[ção] do conhecimento e realizando demarcações de natureza política”. Este movimento, no nosso enfoque, também procura reintegrar os objetos como centrais na forma com que os museus e as comunidades locais reimaginam maneiras de se reconectar e construir relações (GARCÉZ, FRANÇOSO, *et al.*, 2017, p. 716-7).

Na experiência descrita acima sublinhei diversas falas, tanto dos participantes indígenas quanto da equipe do MPEG, que deixam claras as demandas dos primeiros por uma reciprocidade – no sentido exposto por Clifford, ou seja, de um engajamento nas suas lutas políticas atuais – do Museu, e a reiteração dos segundos de que buscam trabalhar sob a ótica de uma “museologia colaborativa”, e, portanto, não eram “inimigos”. Acredito que ao final houve mais um entendimento mútuo destas perspectivas, mas o ponto que pretendo desenvolver rapidamente para finalizar este capítulo diz respeito à diferença cultural, ao processo de transformação ritual ocorrido⁴⁶.

James Clifford esclarece que a utilização que ele faz da noção de “zona de contato” possui limitações. No exemplo dado sobre o caso dos índios Tlingit e o Museu de Arte de Portland, uma parte das performances indígenas eram apenas “interna” ao clã, não estavam voltadas para as câmeras do museu. Segundo o autor,

embora não se possa separar uma história de perdas, deslocamentos e reconexões, do significado das máscaras, tambores e vestimentas exibidos aos velhos do clã, seria errado reduzir os significados tradicionais dos objetos, os sentimentos profundos que eles ainda evocam, a reações de “contato”. Se uma máscara evocava um avô ou uma velha história, ela também devia incluir sentimentos de perda e luta; mas também devia incluir o acesso a uma poderosa continuidade e conexão. Dizer que (dada a experiência colonial destrutiva) todas as memórias indígenas devem ser afetadas por histórias de contato não é o mesmo que dizer que essas histórias as determinam ou que as esgotam. O presente “tribal” é um tecido e alguns de seus fios se estendem desde muito antes (e depois) do encontro com as sociedades brancas – encontro que pode parecer interminável, mas que é na verdade descontínuo e, em alguns aspectos, terminável (1997, p. 193-4).

No segundo semestre de 2014 o antropólogo Aristóteles Barcelos Neto apresentou a palestra “*Atujuwa*, objetos perigosos em coleções de museus: Ou do museu como zona de contato cosmopolítico”, em várias Universidades brasileiras⁴⁷. Não assisti essa palestra e não

⁴⁶ Um processo no campo da “cultura em si” de que fala Carneiro da Cunha (2009).

⁴⁷ O folder da palestra dizia o seguinte: “Em três diferentes ocasiões, julho de 1997, julho de 2000 e março de 2005, os índios Wauja do Alto Xingu, Mato Grosso, produziram rituais de máscaras de *atujuwa*, as quais foram vendidas para um colecionador desconhecido (1997) e para o Museu Nacional de Etnologia de Portugal (2000) e o Museu do Quai Branly de Paris (2005). A máscara *atujuwa* permite dar corpo a uma série de espíritos xâmanico-patogênicos do cosmos wauja. Considerado o mais perigoso de todos os corpos-máscaras (*apapaatai onai*) devido ao seu imenso poder letal, os Wauja realizam o ritual de *atujuwa* com muitíssima cautela e apenas quando os altos custos do ritual podem ser corretamente cobertos. Com a possibilidade de venda das máscaras para colecionadores e museus, *atujuwa* foi inserido em uma nova zona de contato cosmopolítico, no qual o controle da natureza patogênica das máscaras passa a ser de reponsabilidade dos sujeitos que as adquiriram. Esse trabalho aborda os sentidos simbólicos e os potenciais curatoriais que emergem desses contatos, em especial em relação aos possíveis

encontrei nos trabalhos do pesquisador a que recorri (2006; 2008) uma conceituação do que ele entende por “zona de contato cosmopolítico”. Assim, utilizarei a expressão de uma forma um tanto livre, vendo nela uma maneira de problematizar o conceito de Clifford – como provavelmente foi a intenção de Barcelos Neto⁴⁸ – que pode ajudar a entender a experiência dos Krenak no MPEG. O que estou sugerindo é que as performances rituais “internas ao clã” (certas canções, histórias, discursos e conversas) que Clifford entendeu não fazerem parte de “um trabalho de zona de contato” por não estarem voltadas a uma interlocução com os não indígenas, estão voltados para o contato com outros tipos de seres cosmológicos que também foram mediados por aqueles objetos.

Barcelos Neto realizou sua pesquisa entre os Wauja, habitantes do Parque Indígena do Xingu, ao mesmo tempo em que atuou diretamente na formação de coleções etnográficas para o Museu Nacional de Etnologia de Portugal e para o Musée du quai Branly da França. O foco das suas pesquisas foram os rituais de máscaras realizados pelos Wauja, e as coleções consistiram basicamente dessas máscaras fabricadas para esses rituais. O projeto francês envolveu a montagem de um espetáculo de música e dança de máscaras, realizado no Festival de Radio France et Montpellier em 2005. Barcelos Neto explica os contextos nos quais os rituais wauja são realizados e como uma certa novidade foi inserida, que é a realização de rituais “para” museus. Segundo o autor, qualquer indivíduo ou grupo com recursos suficientes pode ser patrono de um ritual, mas “os patrocínios não indígenas precisam ser mediados por um “dono” [...] de *apapaatai*, i.e., dos seres patogênicos incorporados pelas máscaras, aerofones e demais objetos rituais” (2006, p. 2). Não entrarei em todos os detalhes do complexo cosmopolítico que envolve a realização destes rituais e de todas as categorias que tomam parte nele. Basta saber que

um “dono” de *apapaatai* é um indivíduo que foi adoecido por esses seres e que para estabilizar seu estado de saúde deverá assumir os cuidados alimentares exigidos pelos *apapaatai*, os quais são representados (no sentido de representante, conforme Gell 1998) pelos *kawoká-mona*, pessoas da comunidade investidas de conhecimentos performáticos específicos oriundos

modos de visualização do perspectivismo e multinaturalismo ameríndio” (Abstract disponível no material de divulgação da palestra realizada no Seminário do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena – CPEI da Unicamp no dia 10/09/2014).

⁴⁸ Certamente a proposição de Barcelos Neto vai ao encontro dos debates em torno da noção de cosmopolítica que vem sendo formatada na interseção entre filosofia da ciência e antropologia, sobretudo por influência de Bruno Latour e Isabelle Stengers. Segundo Sztutman (2018, p. 340), a proposta cosmopolítica de Stengers, consistiria em “fazer o cosmos – o que não é reconhecidamente político, o mundo dos não humanos e das indeterminações – insistir sobre a política, fazer com que a construção do mundo e do chamamento da natureza – isto é, o trabalho mesmo das ciências – seja incluída numa pauta de luta política”. Passarei ao largo dos debates sobre esse tema, mas acredito que o projeto que desenvolvo com os Krenak dialoga com essa proposta.

desses mesmos *apapaatai*. [...] O ponto central das transações entre os museus e os índios Wauja envolve a feitura de objetos-sujeitos rituais (máscaras basicamente), que devem ser alimentados e postos a dançar e a cantar, para posteriormente serem vendidos. Mas a venda não subtrai por completo a personitude dos objetos rituais: enquanto estes permanecerem intactos, um resíduo de personitude ainda os ligará aos seus “donos” *apapaatai*, ou melhor, aos protótipos espirituais causadores de doenças (BARCELOS NETO, 2006, p. 2).

A comercialização desses objetos com os museus possui propósitos e limites. Os propósitos podem ser mais utilitaristas, como adquirir equipamentos, abrir pistas de pouso, entre outras melhorias na aldeia, quanto mais idealistas, como “permitir aos brancos conhecerem melhor a cultura wauja”, ou mesmo culturalistas, “alimentar os *apapaatai* através dos *kawoká-mona*”⁴⁹ (ibid, 2006, p. 2). Os limites podem ser ocasionais, dependente da disponibilidade de *apapaatai* para serem festejados por seus “donos”, i. e., que existam “donos” de *apapaatai* que queiram festeja-los ou que transfiram esse direito a outro que demonstre esse interesse. Outro limite para a comercialização de objetos depende do grau de personitude daquele objeto, i. e., do seu envolvimento nas “relações de produção ritual” (ibid, 2006, p. 9). Assim, determinados objetos que integram uma cadeia de produção e pagamentos rituais, como panelas, cestos e outros artefatos, não estão na lista de objetos comercializáveis, pois pertencem aos espíritos para os quais foram produzidos:

Os artefatos, escrupulosamente proibidos a venda por Atamai [panelas e cestos], estão repletos de personitude, tanto dos *apapaatai* quanto dos *kawoká-mona* que os fabricaram. É por esse motivo que a venda de objetos rituais para museus abrange, quase exclusivamente, aqueles que teriam como destino a fogueira, o esquecimento ou a destruição pelo tempo, ou seja, objetos que após a performance ritual passarão por um longo processo de perda de personitude. As máscaras são, por excelência, tais objetos, objetos que morrem consumidos pela fome ou pelo fogo. Por outro lado, há objetos rituais que são *hiper-retentores de personitude*, como as flautas *Kawoká*, os clarinetes *Tankwara* e o tronco oco *Pulu Pulu*, pois idealmente devem receber alimentos por anos ou décadas a fio. Esses objetos muito dificilmente farão parte uma transação monetária sem que seja apagado algo que compõe sua personitude (BARCELOS NETO, 2006, p. 9).

Como ficou claro nas falas dos Krenak, *Jorminhot* parece ser um destes artefatos hiper-retentores de personitude, como as flautas *Kawoká* ou o tronco oco *Pulu Pulu* mencionados. De toda forma, sempre restará algo de personitude ou capacidade agentiva nos

⁴⁹ No caso de um “dono” de *apapaatai* que tenha algum para ser festejado, que queira fazê-lo, mas que não tenha meios disponíveis para patrocinar o ritual.

objetos ao mudarem de mãos. Na apresentação de cantos e danças realizadas pelos Wauja no Festival de Radio France et Montpellier, eles entenderam que a recepção que receberam não foi satisfatória. Como dito antes, o *apapaatai* precisam ser bem alimentados para que sua agência patogênica dê lugar a uma relação de cuidado com o seu “dono”. Em Montpellier, por falhas dos produtores do evento, os dezessete Wauja não puderam tomar café da manhã no dia que chegaram, e nem conseguiram almoçar as pequenas porções de espaguete com vieiras servidas por acreditarem que fossem caramujos. Também acharam a água que lhes deram salgada, que não lhes forneceram tabaco nem cigarro, e nem uma bebida doce, que no caso poderia mesmo ser refrigerante. Ou seja, os patronos do ritual não proporcionaram, ao modo xinguano, a fartura de alimentos e tabaco necessária para acalmar os espíritos das máscaras, considerando luxo o que era uma obrigação. Neste contexto os indígenas ficaram temerosos que os *apapaatai* os deixassem doentes. A partir deste caso, Fiorini e Ball (2006) argumentam que a performance apresentada, embora exibida como espetáculo artístico, foi um ritual na medida em que as relações de reciprocidade peculiares ao sistema wauja foram utilizadas para mediar aquilo que podemos chamar de uma zona de contato cosmopolítico.

Acredito que algo desta situação remete à experiência dos Krenak no MPEG, já que no primeiro dia de atividades eles ficaram decepcionados por não terem sido autorizados a levar *Jorminhot* para pisar a terra e fumar cachimbo, algo que felizmente foi permitido executarem no segundo dia, e que, segunda sua interpretação, deixou os *marét* felizes, desencadeando a chuva. No entanto, a direção desses processos tem sentido inverso. Se as máscaras wauja tomaram a direção dos museus (centrífugo), no caso do *Jorminhot* foram os Krenak que buscaram o museu (centrípeto). Se no caso Wauja a personitude das máscaras vai perdendo força, mesmo que um pouco dela sempre permaneça residualmente, no caso Krenak a visita ao MPEG possibilitou uma reconexão que adicionou personitude a *Jorminhot* (algo que sempre esteve latente). A sugestão de que ele deve ser acondicionado verticalmente, o fato de ter “visto o sol”, “tocado a terra”, “cantado”, “fumado cachimbo”, foram formas desta reativação.

Na noite do dia 28 de novembro, quando estávamos conversando sobre as experiências no MPEG, os rapazes fizeram um balanço e avaliaram-nas como algo positivo, sobretudo porque se sentiam espiritualmente fortalecidos. Disseram que era necessário tentar proporcionar esta experiência para os demais parentes, mencionando principalmente as lideranças das outras aldeias (inclusive aqueles com quem possuem divergências políticas). Isso também demonstra como a ação ritual, mesmo realizada em termos um tanto desfavoráveis, parece estar em conformidade com uma socialidade empenhada na construção de alianças e cooperações (PASCOAL, 2010).

Esta imersão pretendeu dar uma dimensão de como este projeto foi concebido e vem sendo executado, ao mesmo tempo que tenta contextualizar os modos como uma parcela dos Krenak pensam suas relações históricas com o mundo através deste artefato/parente, e os tipos de questões que eles se colocam e nos colocam. No próximo capítulo explorarei as descrições do coletor e dos Krenak que permitem lapidar seus atributos relacionais.

Capítulo 2 – Nimuendajú e a expedição aos Botocudos

Por razões óbvias, não há na literatura descrições etnográficas de performances rituais envolvendo *Jorminhot*⁵⁰. A descrição que há sobre seu “uso ritual tradicional” foi realizada por Curt Nimuendaju (1946) a partir dos relatos de seus informantes. A despeito do seu valor histórico, considero esta descrição equivalente às outras narrativas que ouvi dos Krenak durante a pesquisa. Assim, o objetivo deste capítulo é reunir as informações que foram levantadas sobre *Jorminhot* que permitam uma melhor contextualização do campo relacional do qual ele fez parte, de acordo com as informações de Curt Nimuendaju levantadas à época de sua “coleta”, e da qual faz parte segundo as memórias levantadas entre os Borum. Narrativas relacionadas a *Jorminhot* presentes em publicações voltadas para uso “interno”, como livros paradidáticos, e/ou produzidas de maneira colaborativa com os Krenak, também farão parte do material etnográfico deste capítulo.

As maneiras de referência a *Jorminhot* são bastante diversificadas: “artefato”, “objeto”, “mastro sagrado”, “estátua (sagrada)”, “poste”, “efígie”, “totem”, “Deus de pau”, “imagem de Deus”, “parente”. De um modo geral, as denominações feitas pelos Krenak sempre o aproximam de um universo religioso/sagrado⁵¹. Durante a construção da pesquisa cheguei a ser mal-entendido (e repreendido) quando me referi a *Jorminhot* como um objeto. Depois, como vimos no capítulo anterior, a mesma questão foi colocada aos técnicos do MPEG. É preciso deixar claro que quando utilizo termos como objeto/artefato nesta tese, é de forma substantiva, não adjetiva. Obviamente trata-se aqui de um esforço descritivo, buscando deixar claras as significações ao longo da sua biografia (KOPYTOFF, 2008).

As atividades de Nimuendaju como formador de coleções etnográficas para museus espalhados por diferentes lugares do mundo é bastante conhecida (FAULHABER, 2013; 2016; GRUPIONI, 1998; WELPER, 2002). Já as informações sobre a expedição realizada por Nimuendaju em 1938 e 39 que percorreu a região entre o rio de Contas e o rio Doce, nos estados da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais, foram relegadas a um obscurantismo durante muito tempo. Justamente agora que uma fagulha de interesse foi lançada sobre esta passagem da carreira de Nimuendajú, uma outra fagulha oposta, infeliz, de descaso, iniciou o incêndio que

⁵⁰ O que há é o que pudemos oferecer no capítulo anterior.

⁵¹ A designação “parente” também é uma forma de aproximação a este campo. De uma forma geral, é possível dizer que os Krenak chamam “parente” – fora do registro do campo das relações políticas com indígenas de outros povos – alguns elementos do seu mundo a que conferem subjetividade. É também o caso do *Watu*, por exemplo (PASCOAL, 2018).

pôs fim aos registros desta expedição que estavam depositados no arquivo que levava seu nome no Museu Nacional (MN)⁵². Uma exceção é o artigo de Maria Rosário de Carvalho (2016), apresentado no GT Política Indigenista do XIX Encontro Anual da Anpocs, realizado em outubro de 1995 em Caxambu (MG), que, embora não estivesse publicado, estava disponível para consulta através de uma cópia digitalizada no website Biblioteca Virtual Curt Nimuendaju⁵³. Como vimos no capítulo anterior, uma referência à passagem de Nimuendajú pelo Posto Indígena Guido Marlière (PIGM) também foi realizada por Grupioni (1998). Elena Welper (2002) aborda rapidamente a expedição em sua dissertação de mestrado, mas dedica-se inteiramente a ela em um artigo publicado recentemente (2018). Nesse artigo a autora fornece informações importantes a partir da pesquisa realizada nos cadernos de campo e correspondências do etnólogo-coletor com o antropólogo Robert Lowie, professor da Universidade da Califórnia (Berkeley), com quem Nimuendajú desenvolveu uma cooperação programática, recebendo, inclusive, apoio financeiro para suas expedições.

Considero relevante para esta pesquisa as informações biográficas e aquelas ligadas a expedição em questão que permitam uma contextualização do episódio da “coleta”, que os Krenak entendem como um roubo. A partir daí então poderemos trabalhar o campo relacional de *Jorminhot*.

2.1: Curt Nimuendaju etnógrafo e coletor

Curt Unckel (1883-1945) nasceu em Iena (Jena) na Alemanha e, segundo escreveu sua sobrinha, desde muito cedo ele se ocupava exclusivamente com índios [literários] e mapas [de viajantes] (MÜLLER, apud WELPER, 2002, p. 50). Quando completou 20 anos resolveu embarcar em uma aventura até o Brasil, desembarcando aqui em 1903, a fim de conhecer o que tanto lhe encantou ao longo da infância e juventude: os índios.

⁵² O Arquivo Curt Nimuendaju era um dos acervos mais importantes do país sobre a história das línguas indígenas no Brasil, e ficava abrigado no Centro de Documentação de Línguas Indígenas (CELIN), no Setor de Linguística do Museu Nacional. O acervo foi perdido no incêndio que destruiu o MN em 2 de setembro de 2018. Contudo, a informação que obtive através de outros pesquisadores da obra de Nimuendajú, como o Dr. Peter Schroder e a Dra. Elena Welper, é que uma parte deste acervo havia sido digitalizada. Em comunicação pessoal a Dra. Welper confirmou que digitalizou vários documentos do etnólogo, inclusive o diário de campo da “Expedição Botocudo”. Expliquei à pesquisadora a importância deste material para o trabalho que desenvolvo em parceria com os Krenak e solicitei seu compartilhamento, mas ela explicou que uma forma de disponibilização deste e outros materiais digitalizados está em negociação com o CELIN.

⁵³ A biblioteca digital Curt Nimuendaju é uma importante fonte de pesquisa, reunindo livros esgotados, e outros trabalhos acadêmicos raros e de difícil acesso, além de links para vários websites dedicados às línguas e culturas indígenas. O endereço do sítio é <http://www.etnolinguitica.org/>.

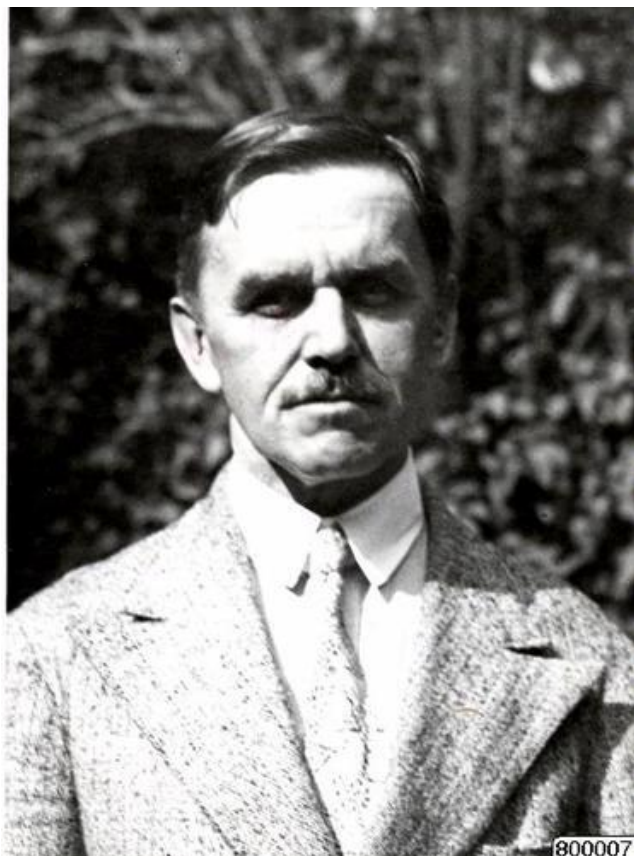


Figura 8 Curt Nimuendajú Fonte: <http://www.etnolinguistica.org/library:carlotta>

Em 1905 é contratado como ajudante de cozinheiro da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo. Seu primeiro contato com povos indígenas foi com os Guarani da Aldeia do rio Batalha. Entre esse povo indígena passou cerca de dois anos, vivendo como um deles e obtendo seu reconhecimento como um parente, algo atestado em uma cerimônia de “batismo”, onde recebeu o nome “Nimuendajú”⁵⁴ (WELPER, 2002, p. 51-52).

Em 1910 aceitou o cargo de “auxiliar do sertão” no Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)⁵⁵ e iniciou suas expedições de pacificação, proteção e construção de postos indígenas pelo interior do país. Nesse primeiro momento Nimuendaju ficou circunscrito à região sudeste e sul do Brasil⁵⁶. Mudou-se para Belém, no Estado do Pará, em 1913, o que modifica a sua área de atuação e o foco de sua atenção. Apesar de um neófito no ambiente amazônico, é digno de nota que Nimuendaju já possuía quase 10 anos de experiência etnográfica, e a partir disso estabeleceu relações com

⁵⁴ A descrição desta cerimônia de batismo/nomeação pode ser conferida na íntegra em (NIMUENDAJÚ, 2001).

⁵⁵ Em 1918, no entanto, a agência indigenista estatal passou a se chamar apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

⁵⁶ No entanto, Faulhaber (2016, p. 127) afirma que Nimuendajú realizou pesquisas na Amazônia desde 1905.

profissionais, exploradores e cientistas europeus pertencentes ao círculo etnográfico nacional e internacional (WELPER, 2002, p. 58).

No ano de 1914, Emília Snethlage assumiu a direção do Museu Paraense Emílio Goeldi⁵⁷. Segundo Elena Welper (2002, p. 58), embora Nimuendajú nunca tenha percorrido muito sobre sua relação com Emília, ela parece ter exercido um papel importante na introdução do etnólogo na academia científica europeia. A autora sugere que ela tenha feito a ponte com outros célebres pesquisadores como Koch Grümberg, e com editores da revista *Zeitschrift für Ethnologie*, na qual Nimuendajú publicou sua primeira monografia sobre os Apapocúva-Guarani⁵⁸.

Em 1915 Nimuendajú foi demitido do SPILTN e pôde assim mudar definitivamente a sua área de atuação, de protetor/pacificador passou a ser também um coletor de artefatos indígenas para Museus nacionais e internacionais, a fim de financiar suas expedições a estes povos indígenas.

As pesquisas de Nimuendajú sempre se basearam em observação direta, e, pelo menos no princípio da carreira, de maneira autodidata. Em 1915 realizou contato com Koch Grümberg, que organizou uma expedição juntamente com William Curtis Farabee aos rios Jari, Maracá e Paru, que o permitiu entrar em contato com os Apalaí, e resultou na primeira coleção etnográfica repartida entre o Museu Goeldi e o Museu da Filadélfia (WELPER, 2002, p. 59). Priscila Faulhaber (2016, p. 127-8) chama a atenção para o fato de que na medida em que foi se especializando como coletor, Nimuendajú foi também sendo influenciado pelas múltiplas fontes que bancavam as suas expedições. Contudo, por mais que tenha se consolidado como um fornecedor de bens culturais para um “mercado competitivo” no hemisfério norte, Nimuendaju sempre justificou a atividade de coletor como uma “atividade meio” cuja finalidade era permitir seus estudos sobre as culturas indígenas. Tal justificativa, por justa que pareça, não ofusca o resultado deletério da retirada de determinados objetos dos contextos nos quais tinham sentidos rituais. Este tipo de crítica só ganhou consistência quando as ex-colônias de exploração começaram a contestar as expropriações sofridas pelos países colonizadores, mas

⁵⁷ O Museu Paraense foi fundado em 1866 por Domingos Soares Ferreira Penna e consolidado pelo zoólogo suíço Emilio Goeldi no período de 1894 a 1907 que era tido como “paraíso científico em terras tropicais” (WELPER, 2002, p. 58). Emilio Goeldi elevou a notoriedade da instituição, e implementou diversas mudanças consideráveis no Museu. Dessa forma, foi homenageado em dezembro de 1900, pelo governador Paes de Carvalho, com a alteração do nome da instituição para Museu Goeldi (COSTA, 2014, p. 52).

⁵⁸ A tradução para o português desta obra, que representa um dos principais estudos sobre a religião dos Guarani, foi publicada na década de 1980 (NINUENDAJÚ, 1987).

houve quem não via a prática com bons olhos já àquela época. Faulhaber menciona que o próprio Franz Boas, expoente principal da antropologia norte-americana, com quem Nimuendajú chegou a trocar correspondências e oferecer uma coleção apinajé,

expressou [em um telegrama de 3 de maio de 1933] sua discordância em relação ao modo como Nimuendaju garantia sua subsistência durante as pesquisas de campo coletando e vendendo bens simbólicos no qual circulava a cultura material indígena⁵⁹ (FAULHABER, 2016, p. 133).

Da troca de correspondências com Franz Boas analisada por Faulhaber (2016) fica evidente a perspectiva de Nimuendaju de que não queria ser visto “meramente como um coletor”, buscando o reconhecimento dos serviços prestados no campo etnológico⁶⁰. Ele procurou demonstrar o seu distanciamento frente outros tipos de agentes que se engajavam na “pesquisa” com os indígenas, como cinegrafistas interessados em explorar “o lado sensacionalista das imagens dos índios” (nota 10, p. 133). O ponto de Nimuendaju era justamente o de demonstrar que ele se preocupava com o destino dos povos indígenas, tanto no que se referia a sua existência física, quanto das suas culturas.

Em 1920, Emília Snethlage contratou Nimuendaju para ser chefe da ‘secção etnográfica’ do Museu Goeldi. As suas funções consistiam em:

...uma revisão completa das coleções etnográficas e arqueológicas do Museu Emilio Goeldi. Segundo, a organização de um inventário completo das coleções etnográficas e a confecção de um catálogo que permita verificar a ausência de um objeto em pouco tempo. Terceiro, a reorganização das etiquetas expostas ao público (GRUPIONI, 1995, p. 177, apud WELPER, 2002, p. 60).

No entanto, ficou pouco tempo no cargo. O serviço administrativo não o aprazia. No segundo mês trabalhando no MPEG, Nimuendaju já havia escrito ao Diretor do SPI colocando seus serviços à disposição. Com a saída de Emilia Snethlage em 1921 do cargo de diretora do Museu Goeldi para trabalhar no Museu Nacional no Rio de Janeiro, Nimuendaju também foi exonerado. Contudo, logo foi acionado pelo SPI para atuar na pacificação dos índios

⁵⁹ Para Faulhaber (nota 9, 2016, p. 133) a reprimenda de Boas encontra-se na frase “lacônica”: “take along future party without interference of scientific work cabe collect (sic)”.

⁶⁰ Entenda-se reconhecimento no campo prático, ou melhor, como etnólogo de campo, já que, segundo Welper (2018), Nimuendaju não demonstrava o mínimo interesse pela prática acadêmica ou docência.

Parintintin no rio Madeira, o que lhe ocupou, entre idas e vindas, até o ano de 1923 (WELPER, 2002, p. 60-3, *passim*).

Com o incentivo do amigo Dr. Carlos Estevão⁶¹, em 1924 sai do SPI e desenvolve atividades arqueológicas (WELPER, 2002, p. 61). No entanto, é a produção etnológica de Nimuendaju que ganha repercussão e respeito na mesma medida que se avoluma. A parceria com Robert Lowie (que será detalhada infra) impulsiona vigorosamente sua produção, tanto pelos apoios financeiros recebidos como “assistente de pesquisa”, quanto pela “orientação teórica” (id, 2018). De acordo com Faulhaber (2016, p. 136), a publicação “solo” das etnografias de Nimuendajú pela editora da Universidade da Califórnia (1946 e 1952) o consagraram como um importante autor no campo científico da época, o que infelizmente ocorreu postumamente. A autora argumenta, contudo, que esta transformação de *status* não alterou o perfil do sistema:

De coletor inserido no mercado de bens simbólicos para museus, Nimuendaju passou a ser produtor de etnografia para o sistema de produtividade acadêmica engendrado como instância privilegiada do campo científico. (...) estava igualmente em questão a apropriação cultural e a circulação internacional dos conhecimentos produzidos localmente com o recurso da etnografia⁶² (ibid, p. 137).

Um dos efeitos teóricos do material etnográfico de Nimuendaju foi a redefinição das ‘áreas culturais’, uma noção proveniente da antropologia estadunidense muito criticada pelas generalizações infundadas que pressupunham e pelas categorias genéricas criadas, como a de “povos marginais”. Eduardo Galvão, outro importante etnólogo que atuou no país, utilizou como base o vasto material de Nimuendaju nesta empreitada. Com efeito, propôs uma “reclassificação segundo critérios regionais, associados a características geográficas dos grupos indígenas brasileiros, considerando em sua definição o contato entre diferentes grupos indígenas e entre estes e as sociedades envolventes” (GALVÃO, 1967 apud FAULHABER, 2016, p. 137).

⁶¹ Carlos Estevão de Oliveira se formou pela Faculdade de Direito de Recife em 1907, foi promotor público e delegado de polícia. Em 1930 assumiu a direção do Museu Goeldi, nomeado por Magalhães Barata, interventor no Pará. Ávido colecionador, não só ampliou o acervo do Museu, como constituiu grande coleção particular, hoje depositada no Museu do Estado de Pernambuco. Para este Museu foram doados seus documentos pessoais, entre os quais várias cartas e manuscritos de Nimuendajú (GRUPIONI, 1998, p. 195).

⁶² Embora tal crítica seja compreensível, parece um tanto desmedida, já que a pesquisa de campo etnográfica tem como finalidade justamente o que a autora critica.

A partir de 1928 Curt Nimuendaju estreitou os laços com museus alemães de Hamburgo, Dresden e Leipzig. No entanto, antes de concretizar o acordo com estes museus, Nimuendajú entrou em contato com a direção do Museu Nacional, que à época era exercida por Roquete Pinto, oferecendo para venda artefatos etnográficos de sua coleção particular e, principalmente, seus serviços de coletor. Um dos argumentos de Nimuendajú em sua “carta de intenções”, é que lhe daria muito mais prazer formar coleções para uma instituição brasileira, já que havia adotado o país como pátria. Pediu também agilidade do diretor em sua decisão, já que também discutia um contrato com os museus alemães. Todavia, o acordo não foi celebrado, sugerindo que Roquete Pinto não concordou com as condições de trabalho impostas por Nimuendajú ao Museu Nacional, as mesmas que geralmente pactuava com os museus estrangeiros (WELPER, 2002, p. 66).

Por sua vez, o contrato com os museus alemães prevaleceu e, como tarefa inicial, Nimuendajú se lança em 1929 a uma expedição pelo norte e leste do Brasil a fim de coletar informações e artefatos dos povos do complexo linguístico/cultural Jê. Mas em 1933 o governo de Getúlio Vargas institui a fiscalização de expedições e pesquisas sem vínculos institucionais, sobretudo aquelas realizadas por estrangeiros⁶³. A nova diretriz impacta diretamente o seu trabalho:

Sendo assim ficava a mercê de autorizações não só para a venda das coleções para museus estrangeiros, mas também para as próprias expedições, mesmo que estas estivessem se realizando sob a égide de instituições nacionais (WELPER, 2002, p. 72).

Dessa forma, devido aos embargos ocorridos em seu trabalho como etnólogo e coletor de artefatos indígenas, Nimuendajú opta por um afastamento temporário para a Europa a fim de conhecer e organizar as coleções que havia ajudado a montar em museus da Alemanha, Dinamarca e Suécia. A experiência europeia o frustrou. Embora tenha reconhecido que a situação dos museus suecos era melhor que dos museus alemães, ainda assim considerou o conhecimento etnológico lá produzido um tanto medíocres (WELPER, 2002, p. 74).

De volta ao Brasil em outubro de 1934, realizou uma expedição financiada pelo Museu Nacional às terras dos Fulniô e Xucurú, no estado de Pernambuco. De um modo geral a situação encontrada não correspondeu às suas expectativas, e ainda comprometeu os recursos

⁶³ Nimuendajú chega a dizer a Heloísa Alberto Torres, diretora do Museu Nacional, de que procuraria um campo fora do Brasil, onde não fosse tratado como um “cidadão de segunda”, mas um “estrangeiro de primeira categoria” (apud WELPER, 2002, p. 72).

financeiros para uma nova expedição aos índios Canela que Nimuendajú planejava iniciar em março de 1935 (ibid, p. 75).

A partir de 1932 um grupo de etnólogos atuando nos Estados Unidos e na Europa inicia o projeto do *Handbook of South American Indians* (HSAI). Entre estes etnólogos estava Robert Lowie e Erlan Nordenskiöld, este diretor do Museu de Gotemburgo, instituição para a qual Nimuendaju fornecia seus serviços. Outro etnólogo ligado ao Museu de Gotemburgo, K. G. Izikowitz – que Nimuendajú havia conhecido em sua viagem à Europa e com quem parece ter muito simpatizado (cf. WELPER, 2002, p. 73) –, escreveu a Lowie recomendando os serviços de Nimuendajú para a empreitada do HSAI, e, pouco depois, escreveu a Nimuendajú incentivando-o a entrar em contato ele mesmo com o primeiro. Nimuendajú assim o fez, dando início a uma parceria de caráter mais acadêmico como já mencionamos supra, i. e., cujo foco não era o fornecimento de coleções, mas de material propriamente etnográfico sobre a cultura dos povos Jê, especificamente sobre parentesco e organização social, principal interesse do projeto desenvolvido por Robert Lowie (WELPER, 2002, p. 75-7, passim). A afinidade intelectual entre os dois etnólogos se tornou notória, e suas personalidades e envergaduras com relação ao ofício um tanto complementares⁶⁴: Nimuendajú com sua disposição para as longas expedições de imersão ao campo, e Lowie mais interessado nas questões teóricas.

Encurtarei o caminho diretamente ao que concerne nosso interesse nesta pesquisa, qual seja, a expedição em busca dos Botocudos, por acreditar que a colaboração entre Nimuendajú e Lowie no que tange os grupos do complexo linguístico/cultural Jê formatou um dos campos de pesquisa fartamente explorados pela antropologia brasileira⁶⁵.

2.2 – A expedição em busca dos Botocudos 1938/39

⁶⁴ “Nimuendajú e eu nos encontramos por mero acaso, mas nós fizemos um bom time, em parte por que um se destacava exatamente onde o outro era mais fraco, e em parte por causa da nossa comum herança germânica e sede por fatos e provas objetivas” (LOWIE, 1959, p. 12, apud WELPER, 2018, p. 10).

⁶⁵ A exploração temática neste campo rendeu e continua rendendo muitas etnografias. Uma aproximação ao referido campo pode ser iniciada através das obras de referência e comentários críticos disponibilizados por Júlio Cesar Melatti no seu clássico website <http://www.juliomelatti.pro.br/>. Uma discussão bibliográfica profunda sobre o parentesco entre os Jê à luz da renovação dos estudos de parentesco ocorrida a partir das décadas de 1960-70, passando, como não poderia deixar de ser, pela formação deste campo, pode ser consultada na tese de Coelho de Souza (2002). A dissertação de Welper (2002) e os artigos de Faulhaber (2013; 2016) são boas referências sobre as relações pessoais e institucionais estabelecidas por Nimuendajú no contexto de suas pesquisas com os povos Jê. O artigo recém-publicado de Welper (2018) explora mais detidamente a relação entre Nimuendajú e Lowie fornecendo a tradução na íntegra das cartas que trocaram no contexto da expedição em busca dos Botocudos.

Os Borum tornaram-se célebres a partir do século XIX, quando a corte portuguesa se instalou em terras brasileiras produzindo uma rápida transformação na organização das relações políticas e conseqüentemente territoriais. Com o intuito de conhecer e abrir novas terras para a exploração, uma série de expedições de cientistas estrangeiros percorreu o território. A maior parte delas cruzou a mata atlântica habitada pelos então denominados Botocudos. As descrições realizadas sobre estes povos são no geral negativas. Quando se lançam aos aspectos físicos dos indígenas o fazem comparando-os a animais. Quando o foco são os aspectos sociais, as descrições pautam-se pelas faltas das características valorizadas pela civilização, retomando o modelo descritivo do primeiro período da colonização: são povos sem fé, sem lei, sem rei, sem história, etc. No conjunto tais descrições dão novos contornos à clássica oposição entre Tupis e Tapuyas. Os primeiros, habitantes das costas, praticamente dizimados, alçados romanticamente ao papel de “bons selvagens”. Os demais, habitantes das fronteiras do império nos sertões que se esperava conquistar, ainda vivos e resistentes, situados assim no polo negativo: ferozes canibais que se precisa exterminar.

E foi justamente a dificuldade de entender aqueles povos que hora apareciam como pequenos bandos que tomavam de assalto nas matas as expedições de reconhecimento, e hora surgiam nas pequenas povoações neobrasileiras em colunas com centenas de guerreiros, que fomentou a curiosidade dos “sábios” do século XIX. O repertório de métodos de investigação da época era diversificado: cenas do seu cotidiano foram desenhadas, vocabulários foram anotados, índios foram capturados, cemitérios foram violados, seus corpos foram todos medidos e perfurados, agentes patogênicos foram disseminados. Tais experiências deram notoriedade aos praticantes das florescentes ciências acadêmicas europeias e mais ainda às suas cobaias. Manuela Carneiro da Cunha comenta que no século XIX, “o Botocudo não é o único índio que interessa à ciência, mas é sem dúvida o seu paradigma” (1992, p. 136).

No século XX os Botocudos ainda despertavam interesse genuíno aos etnólogos, pois, apesar da vasta literatura a seu respeito, pouco se sabia sobre sua organização social e sua “religião”, por exemplo. Dentro do programa das investigações sobre os povos Jê, uma pesquisa de campo entre os Botocudos fazia parte da agenda de Curt Nimuendajú desde 1935 (WELPER, 2018, p. 15). Este interesse pelos Botocudos era fomentado por etnólogos no velho continente⁶⁶

⁶⁶ Uma carta enviada por Nimuendajú a Carlos Estevão ao final da expedição (em 22/04/1039) permite entender que o etnólogo ofereceu a coleção formada na expedição ao Museu de Gotemburgo devido um interesse prévio do etnólogo que dirigia aquela instituição. A oferta visava “saldar finalmente o meu compromisso com o finado Nordenskiöld, de arranjar para aquele museu algum material da ‘região dos Botocudos’” (apud, GRUPIONI, 1998, p. 197).

e por Robert Lowie. Em correspondência (3/12/1938) trocada durante a expedição em direção aos Botocudos, na qual relata de modo um tanto frustrado a situação encontrada na primeira parte da expedição (no território baiano), Nimuendajú diz ao colega:

O que eu mais queria era voltar agora para o norte: com o tempo a gente torna-se totalmente frustrado após se esforçar, sempre em vão, com tais tristes fragmentos étnicos como os daqui. Entretanto, segundo a sua última carta, de 8 de agosto, parece existir um interesse pelos Botocudo, de forma que seria imperdoável se eu, agora, já na fronteira com os Botocudo, quisesse voltar sem nem mesmo constatar se os restos da tribo ainda valem uma investigação. Os Maxacali da Aldeia Farrancho, no Rio Jequitinhonha, infelizmente já desapareceram totalmente, igualmente os bandos de Botocudo que antigamente estavam na região deste rio e diretamente ao sul do mesmo. Mas, na região dos Rios Mucuri e São Matheus, talvez ainda haja alguns e, na região do Rio Doce, com certeza ainda há restos, pois nesse último lugar existe um posto do SPI. Em que estado se encontram não se sabe. O único meio de se obter clareza é ir até lá e assim verificar. Por isto decidi ir, na primeira oportunidade que apareça, ao lugarejo litorâneo de Caravelas, de onde uma ferrovia leva a Minas Gerais, subindo o Rio Mucuri. Vinte cinco anos atrás, os Botocudo ainda cometiam assaltos nesta linha, perto de Urucu. Se na região do Mucuri eu também não encontrar mais nada, sigo para o Rio Doce (apud, WELPER, 2018, p. 28, sublinhado por mim).

A viagem de Nimuendaju a fim de “obter uma visão mais profunda sobre a classificação linguística e as migrações históricas da família Jê” [chamados pelo autor de “Jê do Leste”] (op. cit. p. 15) iniciou em setembro de 1938 pela Bahia, passando por Minas Gerais e Espírito Santo, de onde regressou em abril de 1939 para Belém⁶⁷. Nimuendajú teve dificuldades para levantar informações que o ajudassem a planejar a expedição, e sobre a viabilidade da formação de uma coleção, mas obteve de Heloísa Alberto Torres a confirmação do interesse do Museu Nacional no material etnográfico que viesse a ser coletado (CARVALHO, 2016, p. 71). Dessa forma, contou apenas com algumas indicações levantadas junto aos funcionários do SPI, mas desse apoio informal não resultou nenhum compromisso de trabalho. Segundo Welper (2018, p. 15), a viagem, incluído deslocamentos, durou 119 dias, e foi dividida em três etapas:

1) Posto Indígena Paraguaçu e vizinhanças, na região sul da Bahia, onde permaneceu durante 67 dias e estabeleceu contato com indígenas dos povos Pataxó, Kamakã, Kamuru, Baena e “Tupinaki” de Olivença;

⁶⁷ O itinerário e cronograma de Nimuendajú nesta expedição foi registrado com precisão em seu diário e foi traduzido e publicado por Elena Welper (2018, p. 15-6).

2) Aldeia Água Boa, região de Carlos Chagas (MG), e Posto Indígena Guido Marlière, no rio Doce, com duração de 25 dias e contato com indígenas Maxacali e de diferentes subgrupos botocudos, respectivamente;

3) Posto Indígena Pancas no Espírito Santo, na região do rio Pancas, onde também habitavam indígenas de diferentes subgrupos botocudos, e no qual Nimuendajú permaneceu 21 dias.

Nimuendajú aportou em 3 de setembro de 1938 em Salvador. Acatou a indicação recebida de frades franciscanos para que procurasse o Sr. Frederico Edelweiss, gaúcho de origem alemã, famoso pela sua erudição e pela rica biblioteca com obras de referência sobre os povos indígenas (CARVALHO, 2016, p. 70). O etnólogo passou cerca de 2 semanas fichando livros e aprofundando os conhecimentos sobre os índios daquela região (e alhures) na biblioteca particular de Edelweiss. Essa pesquisa se mostrou extremamente importante para a elaboração do Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju, que é sem dúvida sua produção mais conhecida no meio antropológico⁶⁸. Em carta escrita para o amigo Carlos Estevão de Oliveira em 1938 Nimuendaju descreveu a biblioteca como “(...) uma biblioteca americanista – como eu mesma desejava tê-la!” (CARVALHO, 2016, p. 68).

De Salvador Nimuendajú se dirigiu à Ilhéus, chegando em 15 de setembro. Lá recebeu um telegrama do chefe do SPI solicitando que aguardasse a chegada de um de seus funcionários, Capitão Diniz, para juntos seguirem ao Posto Paraguaçu. Enquanto aguardava, resolveu conhecer os “descendentes dos Tupinaki que vivem no litoral, nas adjacências de Olivença, 16 Km ao sul⁶⁹”. Com a demora do Capitão Diniz, Nimuendajú resolve seguir ao

⁶⁸ Berta Ribeiro (1982) define o mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju como “obra-síntese”, “obra-rio”. A publicação do mapa foi crucial para os “novos horizontes” da etnologia brasileira, sobretudo por permitir visualizar informações como: a mensuração da população e o tamanho dos grupos indígenas da época pré-cabralina; a coleta de recursos; organização sócio-política; economia; guerras; deslocamento das populações, entre outros. Segundo Ribeiro, o mapa proporciona “(..) uma visão global da problemática e do drama indígena”. E ainda “(...) confere profundidade histórica e largueza geográfica a essa problemática” (1982, p. 178-9, passim).

⁶⁹ Embora o tom pessimista com a realidade encontrada que predominou em quase toda a expedição, Nimuendajú relata a Lowie que: “Ainda existem por volta de trezentos, que estão muito misturados com sangue de neobrasileiros e que perderam quase toda a cultura própria. Apesar disso, ainda vi algumas coisas interessantes, por exemplo, uma rede de algodão – autêntico trabalho tupi – feita no estilo antigo com quatro pontas para pendurar. Estes índios são gentis e sociáveis, mas os neobrasileiros, de todas as maneiras possíveis, através de tramoias e ameaças, procuram expulsá-los de suas terras, e já que não existe ninguém que os ajude, então a dispersão do grupo é apenas uma questão de tempo” (apud WELPER, 2018, p. 19). Segundo Maria Rosário de Carvalho (nota 13, 2016, p. 71), estes indígenas são “originais habitantes da aldeia jesuítica de Nossa Senhora da Escada de Olivença, fundada em 1700, a 18 km de Ilhéus, a única aldeia tupiniquim que, na Bahia, sobreviveu até o século XX, não obstante tenha sido formalmente extinta em 1875, por decisão do governo provincial. Em 1936, seus habitantes mobilizaram-se pela retomada das suas terras, e, diante da repressão, dispersam-se pela região, alguns buscando refúgio no PI Caramuru-Paraguassu, liderados pelo ‘caboclo Marcelino’” (PARAÍSO, 1982, apud CARVALHO, 2016, p. 71).

Posto Paraguaçu acompanhado “de um tal Tenente Anselmo, que momentaneamente é comandante do posto”. Permaneceu lá do dia 22 de setembro até o dia 28 de novembro. Durante a estadia no Posto Paraguaçu Nimuendajú levantou material com os indígenas, mas também sobre a situação do PI. O que o deixou estarecido foi a grande presença de não indígenas, intrusos em parte com a condescendência dos administradores:

Hoje moram na reserva mais de 1.500 neobrasileiros que em parte obtiveram dos administradores do posto, com toda amizade, a autorização para o assentamento, e em parte tinham invadido sem nenhuma autorização. Nessa massa de neobrasileiros encontram-se perdidos 123 índios das mais diversas descendências (NIMUENDAJÚ, 1938, apud WELPER, 2018, p. 19).



Figura 9 "Família tupinaki" [Tupinikim]. Foto de Nimuendajú em 1938. Fonte: WELPER, 2018, p. 19.

Nos seus relatos, uma desilusão profunda quanto à situação dos Pataxó no PI e, consequentemente, quanto à possibilidade de “fazer qualquer coisa científica com eles”. Isto o deixou aborrecido, já que acreditava que “antigamente a tribo pataxó era extremamente interessante”⁷⁰ (apud WELPER, 2018, p. 20).

A situação não foi muito diferente no que concerne aos Kamakã. Este povo também fazia parte dos que eram relacionados pelos primeiros etnólogos do século XIX (também referidos na literatura histórica como naturalistas, viajantes, expedicionários, entre outros) aos Botocudos, já que também usavam os *imatós* auriculares (homens e mulheres) e labiais

⁷⁰ Estes “desabafos” dados a Lowie são basicamente os mesmos encaminhados em carta a Carlos Estevão de Oliveira, e podem ser conferidos em Carvalho (2016, p. 72-3).

(mulheres). Naquele século foram visitados por Maximiliano von Wied-Neuwied em 1817, por Spix e Von Martius em 1819, e por Douville em 1833-34, de onde provinham as principais informações que se dispunha sobre eles. No final daquele século (1876) o fotógrafo Marc Ferrez chegou a fazer imagens de alguns indígenas no sul da Bahia, provavelmente pertencentes ao povo Kamakã. A falta de informações etnológicas precisas sobre a cultura kamakã, que para Nimuendajú parecia ofertar contribuições extremamente relevantes para a etnologia, foi o que motivou sua persistência em estender sua permanência no Posto Paraguaçu. Welper diz que estes índios eram o “alvo principal da viagem” (2018, p. 17). E pela primeira vez, como contou a Lowie e outros amigos, teve sua paciência testada. Moravam no PI apenas 11 Kamakã, entre os quais duas senhoras idosas, as únicas de “sangue puro” segundo o autor, tendo a mais nova delas sido enterrada no dia que Nimuendajú chegou ao local. Assim, o etnólogo se dispôs a trabalhar na busca por informações sobre a língua, cultura e mitos dos Kamakã com a velha Jacinta Grayirá, uma senhora “acima dos setenta anos de idade, cega de um olho, surda nos dois ouvidos e bastante esquisita, ainda que não pudesse se falar de uma demência senil”. Além disso, a comunicação era ruim devido ao péssimo português falado por Jacinta. A dúvida era se o esforço e dinheiro empenhado na tarefa valeriam a pena, mas aquela parecia-lhe a derradeira oportunidade de registrar algo sobre aquele povo indígena: “prevaleceu a convicção de que esta seria a última oportunidade de conhecer algo sobre os Kamakã, e por esta razão eu deveria aproveitar ao máximo” (apud WELPER, 2018, p. 22).



Figura 10 Mulher Botocudo do Sul da Bahia. Foto de Marc Ferrez em 1876. Fonte: Acervo do Instituto Moreira Salles

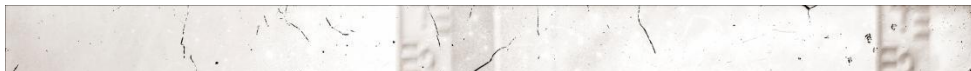


Figura 11 Homem Botocudo do Sul da Bahia. Foto de Marc Ferrez em 1876. Fonte: Acervo do Instituto Moreira Salles

As queixas de Nimuendajú aos correspondentes referem-se à dificuldade de trabalhar com Jacinta devido sua surdez, seu português difícil de compreender, e, por contraditório que pareça, sua perspectiva um tanto afetada pela cultura cristã na qual estava inserida. Assim, Jacinta via os mitos e lendas indígenas, bem como os “casamentos” indígenas

(concupinato), como “feios” e/ou práticas erradas⁷¹. Por sua vez, via as histórias sobre as pessoas “da casa-grande”, de fidalgos e suas relações, bem como o casamento cristão realizado na igreja como “bonitas” e práticas corretas/desejáveis. O relato de Nimuendajú, certamente muito sério, não deixa de ser cômico quando se projeta as situações descritas. Vou reproduzir um pequeno trecho da carta enviada a Lowie em 3 de dezembro de 1938 para que se tenha ideia do contexto de pesquisa, mas sugiro a leitura na íntegra disponível em Welper (2018, p. 21-25):

Um mês inteiro me martirizei com Jacinta. Na verdade, berrei até ficar tão rouco que durante dois dias não consegui “falar” com ela. (...) Fabriquei bonecas de garrafas vazias e caixinhas de filmes, pus as mesmas na frente da velha e as designei com os nomes dos falecidos que interessavam:

“Este é Antonio”.

“Hei?”

“Antonio!”

“??”

“An-to-nio!!!”

“Ah! Antonio!?”

“Sim, Antonio. E esta é Juana”.

“Hm, Anna.”

“Não, não é Anna: Juana!?”.

“Hei?”

“Juana!!”

“Hm, Juana”.

“Se agora Antonio fala a Juana, como será que ele a chama?”

“Antonio diz: *Xecaxkara*”.

“Ele diz realmente *Xecaxkara* para ela?”

“Certamente, Antonio chama Anna de *Xecaxkara*.”

(Eu tenho motivos para duvidar da corretude da indicação)

“Não, esta não é Anna, esta é Juana!”

“Ah é, Juana!” (Por um momento, ela olha para a boneca estarecida e de boca aberta. Depois, dá para ver como a sua imaginação se anima.

Suas feições assumem uma expressão gentil e, imitando a voz profunda de homem do falecido Antonio, ela diz: “*Kecaxkédse*”).

“E como é que diz Juana a Antonio, quando responde a ele?”

“Juana?! Ela nem sabia falar a língua!”

“O que ela teria falado se tivesse conhecido a língua?”

“Não, Juana não tinha cabeça para apreender! Esta nunca apreendeu uma só palavra da língua *kamakã*”.

E assim por diante, tudo teve que ser investigado por meio de exemplos concretos. Não pude contar com quaisquer ligações hipotéticas. “Se A tivesse casado com B...” – “Mas ele, pois, nem se casou!” (NIMUENDAJÚ, 1938, apud WELPER, 2018, 22-23).

⁷¹ Uma passagem interessante contada por Nimuendajú foi que em certo dia Jacinta contou-lhe uma lenda envolvendo lobisomem, o que foi tido pelo etnólogo como algo valioso. No dia seguinte, ao tentar explorar novamente estes temas, puxando o fio através das histórias de lobisomem, Jacinta disse-lhe que nãoalaria mais disso, pois na noite anterior os lobisomens já haviam voltado a aparecer em seus sonhos (cf. WELPER, 2008, p. 24; CARVALHO, 2016, p. 76).

O resultado deste trabalho, que exigiu toda a paciência e repertório imaginativo de Nimuendaju, pareceu-lhe pífio, já que em relação aos Kamakã alimentou as maiores expectativas: “a tabela de designações de parentesco, 22 histórias e lendas e a pequena lista de palavras foi tudo o que consegui em um mês”⁷² (apud, WELPER, 2018, p. 24). Nimuendajú também parece ter se lançado ao trabalho arqueológico na região, afirmando que encontrou cacos de grandes vasilhas cerâmicas em uma encosta na floresta vizinha, que, em sua análise, não era cerâmica “nem dos Aruak, nem dos Tupi” (ibid, p. 25). O etnólogo expande sua comparação para afirmar que uma cultura específica deve ter imperado por toda a região nordeste e leste do Brasil, e contribuído para a formação da cultura Kamakã. Para ele essa cultura continha determinados traços ausentes entre os jê, tupi ou aruak, como:

agricultura (batatas, algodão, etc.), cerâmica do tipo sobredito [com parte inferior de argila alisada, e parte superior formada por rolos de argila sobrepostos e pressionados uns aos outros fazendo o efeito de escamas ou telhas], tecelagem, redes de cargas, flautas Toró [toré], funis de fumaça, endocanibalismo, culto de Jurema, etc. (apud WELPER, 2018, p. 25).



Figura 12 Sebastião, Jacinta e Manoel. Kamakã do PI Paraguaçu⁷³. Foto de Nimuendajú em 1938. Fonte: WELPER, 2018, p. 22.

⁷² Na correspondência com Carlos Estevão o resultado aparece ligeiramente diferente, com 2 mitos a mais (CARVALHO, 2016, p. 76).

⁷³ Legenda original: “Sebastião (mestiço), Manoel Aratimbo (mestiço), Jacinta (última índia de sangue puro)” (WELPER, 2018, p. 22)

Como principais representantes de povos com esta singularidade estariam, supõe Nimuendajú, as tribos Kariri. Como haviam indígenas desta denominação no PI Paraguaçu, Nimuendajú achou por bem dedicar-lhes alguma atenção, passando 3 semanas com eles, mas que, ao final, também foram frustrantes: “estavam num tal estado que não havia nada para a etnologia” (WELPER, 2018, p. 25). A situação dos Kariri-Sapuya era realmente desesperadora, devido as constantes expulsões que sofreram e que remetiam a meados do século XIX⁷⁴. Com efeito, o único tema que os fazia render assunto eram as perseguições e tramoias em que constaram como vítimas e a resistência armada proporcionada aos não indígenas pelos seus últimos guerreiros. Nimuendajú constatou que entre eles, a despeito de não haver nenhuma característica e sentimento tribais, e da miscigenação efetuada, se desenvolveu um forte sentimento étnico: “a humanidade se divide em dois partidos: nós, ‘índios’ e os ‘contrários” (ibid., p. 26). O caso destes índios é exemplar do tipo de atuação indigenista de Nimuendajú, já que foi o etnólogo que os convenceu a seguir para o PI Paraguaçu ao constatar os perigos que corriam na região de São Bento (BA). Na Reserva de Paraguaçu os Kariri-Sapuya não foram bem recepcionados pelos mais de 1500 invasores que a ocupavam em meio à diminuta, mas diversa, população indígena. Eles já cogitavam a possibilidade de serem novamente expulsos. O etnólogo conta que eles estavam “cheios de ódio e rancor contidos, mas não se queixam nunca, nem deixam ninguém perceber, na suposição de que isso, no máximo, possa prejudicá-los ainda mais” (ibid., p. 26). Diz também que só conseguiu vencer o “fechamento” dos Kariri-Sapuya quando perceberam que ele “evitava os invasores e procurava a companhia dos índios”. Assim, conseguiu conversar um pouco sobre “seu passado e ao atual estado mental” (apud WELPER, 2018, p. 27). O resultado conseguido com dois velhos foram algumas “lendas” e a descrição de ritos envolvendo o consumo de jurema. Nas cartas Nimuendajú não nomeia estes informantes, mas na publicação organizada por Eduardo Viveiros de Castro (NIMUENDAJU, 1986) que reúne os mitos colhidos nesta expedição há uma foto de Apolinário, um destes velhos tupinikim de Trancoso “assimilados” pelos Kariri-Sapuya.

⁷⁴ A região de origem dos Kariri-Sapuya era a região de Amargosa, cerca de 130 km a oeste de Salvador, nas aldeias de Pedra Branca e Caranguejo (século XIX). Eles foram progressivamente sofrendo com a invasão de suas terras pelos colonos. Os conflitos intensificaram quando se iniciou o processo de alistamento para a Guerra do Paraguai, já que eles resistiram ao alistamento compulsório, se dispersando pela região. Alguns se reagruparam em Santa Rosa, em um afluente do rio de Contas, juntamente com vários outros “restos” de tribos dos Tupinaki de Trancoso e Tobajara de Batsteira. Posteriormente, procuraram o governador da Bahia a fim de estabelecerem uma área para si, e aquele os mandou maliciosamente se dirigiram para as florestas do rio Gongogy, onde sabia que habitavam índios Pataxó hostis. No entanto, quando conseguiram se estabelecer, nas nascentes do Gongogy em São Bento, colonos voltaram a importuná-los se dizendo donos daquelas terras. É neste contexto que Nimuendajú os encontra e os orienta a se encaminharem para o PI Paraguaçu (CARVALHO, 2016; WELPER, 2018).

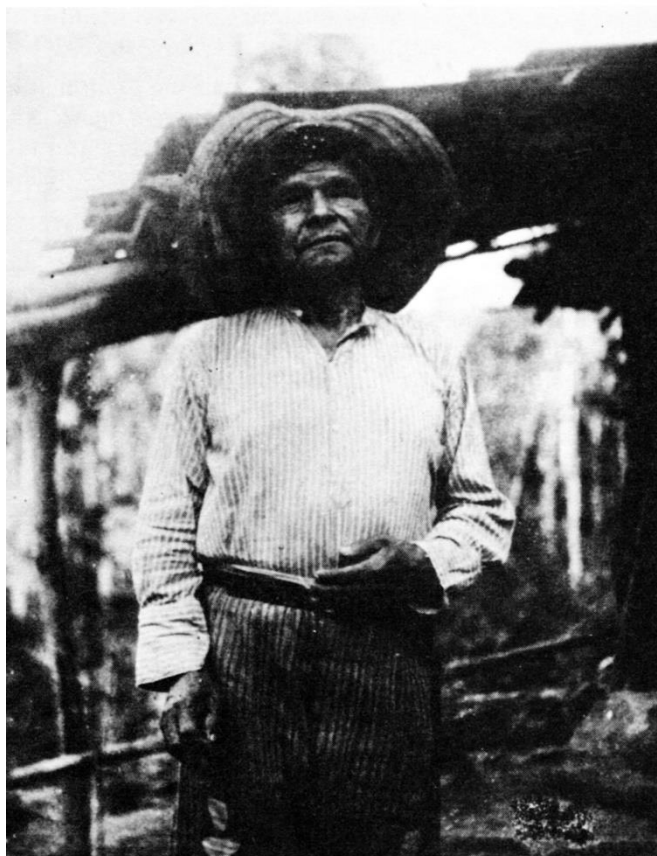


Figura 13 Apolinário Tupinikim⁷⁵. Foto de Nimuendajú em 1938. Fonte: NIMUENDAJÚ, 1986, p. 71.

No fim do relato à Lowie sobre sua passagem pelo Posto Paraguaçu, Nimuendajú dá algumas poucas informações sobre um grupo indígena que os Pataxó chamavam de Baena, mas que em um relatório oficial de 1932 do inspetor indígena foram denominados *Eocnoác*. O pesquisador conta que este grupo havia sido levado para o Posto à força, onde morreram pouco tempo depois, restando apenas um garoto de 5 anos, que, afinal, “nunca aprendeu uma só palavra de sua língua”. Nimuendajú afirma que fora da reserva ainda haveria um pequeno grupo com cerca de 10 pessoas, na região da nascente do ribeirão Vermelho (afluente da margem direita do Alto Rio Cachoeiro). Os indícios de sua presença naquela região foram a informação de que no mês de janeiro daquele ano haviam matado um não indígena a flechadas, e durante a estadia de Nimuendajú no PI, mataram um cavalo, uma vaca e um bezerro da mesma forma. O etnólogo também contou que a única “coisa” que viu dos Baena foi uma flecha, “a mais comprida que já passou diante dos meus olhos”. Mesmo sem ter tido um contato minimamente razoável com este grupo, Nimuendajú acreditava que a cultura dos Baena, embora semelhante

⁷⁵ Legenda original na publicação: “Apolinário, informante Tupinikim de Curt Nimuendajú. Habitante da aldeia Trancoso, BA, o informante tinha 80 anos quando desta foto, em 1938” (1986, p. 71).

à dos Pataxó, era peculiar frente os outros grupos da região leste até então etnografados (WELPER, 2018, p. 27, *passim*).

Na segunda parte da viagem o foco de Nimuendajú era chegar aos Botocudos, que, como imaginava, se não fossem mais encontrados nas regiões próximas aos rios Jequitinhonha, Mucuri e São Mateus, haveriam certamente de serem encontrados no Posto Indígena Guido Marlière, na margem esquerda do rio Doce. Como já citamos, Nimuendajú não esperava mais encontrar os índios Maxacali, de modo que eles nem entraram no seu planejamento. Para sua surpresa, as primeiras informações que obteve ainda em solo baiano, através de um padre holandês que trabalhava em Caravelas, foi de que haveriam índios Maxacali residindo próximo à localidade chamada de Urucu, em território mineiro. Na semana anterior à sua chegada nesta localidade, o nome havia sido mudado para Carlos Chagas. De lá Nimuendajú seguiu para outro pequeno lugarejo que disse chamar Imburana, onde tudo era difícil, como comida, alojamento, montaria, etc., mas onde curiosamente havia uma predisposição dos moradores a explorar os forasteiros. Curt Nimuendajú levantou algumas informações pouco precisas, e, recusando intérpretes e guias, saiu sozinho a cavalo já no dia 1º de janeiro de 2019. No percurso chegou a visualizar algumas aldeias abandonadas, mas obteve informações de um colono que sugeriu que tomasse o caminho da “Água Boa”, mostrando ao etnólogo onde se iniciava tal trilha. Nimuendajú encontrou a aldeia Água Boa com cerca de 60 índios, na maioria mulheres, que o receberam agitado, “mas de maneira alguma acanhados ou mal-humorados”⁷⁶. Estabelecido este primeiro contato, e sem poder engatar uma comunicação precisa – os Maxacali não falavam português e nem o etnólogo a língua maxacali –, achou prudente regressar ao povoado de Imburana ao entardecer (apud, WELPER, 2018, p. 30-1, *passim*).

No dia seguinte Nimuendajú retornou à aldeia Água Boa onde encontrou apenas 3 homens e cerca de 50 mulheres. Seu relato deste encontro é bem interessante, embora rápido. Contou a Lowie que as mulheres foram desaforadas e insolentes quando tentou trocar alguns bens com elas, roubando-lhe o que conseguiram. Ele conseguiu que devolvessem as coisas roubadas e tratou de dá-las a quem não tentou rouba-lo, como medida pedagógica. Mas desistiu de insistir na relação, pois “o bom humor do dia já estava estragado e retornei a Imburana” (apud WELPER, 2018, p. 31).

⁷⁶ A autodenominação dos Maxacali é Tikmũ’ũn (TUGNY, 2009). Atualmente ainda residem nesta aldeia, vizinha de outra chamada Pradinho. A Funai adquiriu as terras entre as duas glebas e consolidou a Terra Indígena Maxacali, na divisa entre os municípios mineiros de Santa Helena de Minas e Bertópolis. Sua homologação ocorreu em 2005.

Uma nova tentativa de estabelecer um bom relacionamento com os Maxacali foi realizada no terceiro dia. Dessa vez encontrou uma situação mais favorável, pois os homens já haviam retornado de sua excursão. Nimuendajú passou um bom tempo com eles no galpão recém construído que entendeu se tratar de uma “casa dos homens”⁷⁷. A interação nesse espaço animou o pesquisador, que pode iniciar o seu trabalho com os primeiros registros da língua, deixando admirados os Maxacali com “a compreensão que tinha dos seus costumes” (ibid, p. 32). Nesse galpão estavam alojadas 11 máscaras que consistiam de aros de cabeça com fibras vegetais que se alongavam até os pés. Os Maxacali o informaram que estavam no tempo dessas máscaras, glosadas como *Toctaub*. Nimuendajú destacou a semelhança destes artefatos – no que se refere ao aspecto material – com as máscaras *Nan* dos índios Xerente (ibid, p. 32). Dada sua farta experiência, o pesquisador percebeu que aquele lugar realmente era onde poderia desenvolver o tipo de trabalho que almejava, e comunicou aos índios que quando voltasse dormiria na casa dos homens. Assim o fez. No dia seguinte boicotou as mulheres e se dirigiu diretamente àquele local, pondo em prática “técnicas” quase infalíveis de socialização: comeu com os homens o queijo e a rapadura que havia levado (comensalidade), e mostrou aos Maxacali fotos das máscaras dos Xerente e Rankokamekrá (camaradagem), o que também deve tê-los impressionado bastante. Naquela noite houve um ritual de máscaras que Nimuendajú pode observar sem ser constrangido, o que indica que a socialização logrou êxito.

⁷⁷ Provavelmente este local que Nimuendajú chamou de “casa dos homens” fosse o *Kuxex* que os Maxacali traduzem como “casa de religião” (TUGNY, 2009, p. 465).



Figura 14 Máscara Maxacali Foto: Curt Nimuendajú Fonte: WELPER, 2018 p.32

Alguns homens vestiram as máscaras assim que anoiteceu e os Toctaub saíram a passear pela aldeia. Quando estava completamente escuro, homens e mulheres puseram-se a cantar e dançar no pátio da aldeia, paramentados com adereços muito simples, como testeiras de folhas de plantas e cintos de ráfia, em uma cerimônia que disseram ao pesquisador ser “papagaio”. A descrição feita por Nimuendajú desta cerimônia é detalhada, o que é interessante, já que se trata de uma carta e não de um material visando publicação. Isto parece demonstrar a empolgação do etnólogo com o contexto cultural pulsante encontrado após uma série de decepções com as situações do primeiro trecho da expedição. E uma reflexão elaborada ao fim da descrição da cerimônia é interessante por demonstrar que Nimuendajú evitava alguns assuntos que imaginava ser constrangedores aos indígenas, ou que pudessem causar algum tipo de empecilho aos seus trabalhos, mesmo que a informação pudesse ser reveladora sobre aspectos do ritual. Ele percebeu que quando a cerimônia terminou e o grupo de dançarinos se desfez, com as mulheres tomando o rumo da aldeia e os homens para a “casa de máscaras”, uma das pessoas entre os homens era na verdade uma moça. Ela se desvencilhou dos homens e sumiu pelo pasto próximo ao galpão. Nimuendajú conta a Lowie, sem dar maiores detalhes da sua posição, que: “achei conveniente, no entanto, fingir que não tinha visto nada” (apud WELPER, 2018, p. 33).

Na sequência de seus relatos, Nimuendajú esboça uma reflexão sobre um poste ritual dos Maxacali que é bastante interessante para a nossa pesquisa. O fio condutor desta reflexão é uma descrição realizada por Emanuel Pohl⁷⁸ sobre um rito maxacali ao redor de uma “coluna” no qual também tomava parte uma mulher, assim como na cerimônia “papagaio”. Acredito que valha a pena citar a reflexão nas palavras de Nimuendajú, já que é complexa e sugestiva, pois também relaciona a “estaca” com rituais que ele presenciou entre os índios Xerente e Palikur. Estas comparações são valiosas, e serão acionadas em momento posterior na medida que ajudarem a construir um horizonte etnográfico para uma compreensão de *Jorminhot*. Vejamos o que diz sobre a “estaca” Maxacali:

A respeito dos “Maxacali”, Pohl (II. 449-450) diz que, naquele tempo, moravam em Farrancho no Jequitinhonha: “(...) No tempo de mudança da lua, eles realizam danças especiais nas quais os homens ao ar livre rodeiam uma coluna, as mulheres, no entanto, separadas, saltitam nas suas choupanas. Ao fim dessa dança, que é executada sob um cantar estranho, uivante, sorteiam uma mulher que vem sendo olhada como bem comum de todos os homens (...)”. Teria a moça na casa dos homens algo a ver com isso? O próprio Pohl viu a “coluna” que descreveram a ele, mas, aparentemente, não a reconheceu: “(...) Estas choupanas cercam uma praça de forma irregularmente retangular, em cujo centro se encontra uma estaca branca de uma braça e meia, em volta da qual estes índios costumam celebrar as suas danças, e que contém muitas figuras pintadas de terra vermelha, na maioria confusas, entre as quais se consegue, porém, reconhecer claramente algumas serpentes e sapos. Muitos viajantes tomaram estes desenhos por hieróglifos, entrando em prolixas investigações e pesquisas a respeito, no entanto, a meu ver eles não devem ser considerados algo mais do que meras tentativas de imitação, por pintura rupestre, assim como na infância das nações civilizadas (...)” (II. 447). – Esta história com a estaca, evidentemente, não é tão simples como Pohl pensa. Ela é erguida ainda hoje e chama-se “*Mimanáum*”. Sua pintura compõe-se, segundo os depoimentos dos índios, das cores branca (argila), vermelha (urucu) e preta (carvão). Um índio fica sentado ao pé da estaca durante a cerimônia; diante dele são dispostas vasilhas com diversas comidas. Os homens agachados, uns atrás dos outros, ficam em fila, virados para a estaca. Eu mesmo ainda vi o *Mimanáum*. Disseram-me que agora era o tempo das máscaras *Toctaub* e não do *Mimanáum*. Talvez ele seja a “vereda ao céu”, que conheço de outras tribos (Xerente, Palikur), pela qual os espíritos descem para os vivos (apud, WELPER, 2018, p. 33).

A coluna/estaca/*mimanáum* referida por Nimuendajú ainda é um artefato utilizado pelos Maxacali em seus rituais. Rosângela de Tugny glosou este artefato como mĩmãñãm, e explica que

⁷⁸ Emanuel Pohl era médico e fez parte da missão científica austríaca trazida pela Imperatriz Leopoldina e que percorreu o interior do Brasil entre os anos de 1817 e 1821. Pohl, como outros tantos, publicou suas experiências com o título “Viagem no interior do Brasil” (cf. WELPER, 2018, p. 29, nota 27).

os Maxacali traduzem o termo como “pau-de-religião”. É formado de dois radicais: mim, uma redução de mihim = pau, tronco e ãnãm, redução de ãnãnãm = urucum, vermelho forte. (...) além das figuras geométricas, traz as imagens das classes de cantos que estarão prioritariamente presentes durante sua estadia na aldeia, tal uma partitura musical. Os Tikmũ’ũn já me disseram que o mĩmãnãm ajuda os outros espíritos a escutarem o canto do kuxex. Serve como uma caixa de ressonância acústica. (TUGNY, 2009, p. 467)

Guardemos estas informações e sigamos com Nimuendajú em sua expedição.

As quatro visitas de Nimuendajú aos Maxacali de Água Boa deram-lhe a certeza de que seria importante passar mais tempo com eles e realizar uma pesquisa exploratória. Na mesma carta a Lowie (de 14 de janeiro de 1939) ele explicou seus planos e os fatores que considerava empecilho à sua empreitada. A ideia era permanecer entre os Maxacali até o início de abril, tempo suficiente para uma visada geral sobre o campo, mas que ainda assim não seria uma “pesquisa intensiva”. Como obstáculos, Nimuendajú mencionou sobretudo o risco da fome que assolava a região após vários meses de seca. Os Maxacali eram índios pouco hospitaleiros, preservando as reservas de alimentos apenas para os seus. A situação complicava dada a dificuldade de adquirir alimentos com os moradores não indígenas da região, que sempre tentavam explorá-lo. Além disso, havia o risco constante da irrupção de conflitos sangrentos entre os índios e os não índios por diversas razões: alcoolismo, violência sexual contra indígenas, saques de plantações, questões fundiárias, corrupção, etc. Neste último caso, Nimuendajú dizia que tinha receio dos “colonos neobrasileiros” verem na sua presença um “obstáculo para os seus negócios sujos” e dificultarem sua estadia (apud WELPER, 2018, p. 34). O etnólogo diz ao colega da Universidade da Califórnia de um modo um tanto irônico que no Brasil temia-se que estrangeiros conhecessem e revelassem os “segredos do Brasil”. Ora, tais segredos não passavam das práticas que se davam (e se dão!) em vários setores das instituições públicas, nas quais praticamente ninguém se sentia acanhado em participar, desde que também se beneficiasse de alguma forma. Nimuendajú revela um desses segredos no que tocava seriamente a situação dos Maxacali à época:

o último “diretor” desses índios supostamente deu 38.000.000 do seu bolso para a sua “civilização”. Quando o governo não reconheceu as suas exigências de reembolso, ele dividiu as terras dos índios em três partes e as vendeu a pessoas particulares pelo mencionado valor. Evidentemente, os índios não quiseram aceitar o negócio e pode-se imaginar que situação oblíqua decorreu daí (apud WELPER, 2018, p. 35).

Mesmo assim, Nimuendajú insistiu na estadia entre os Maxacali. Contudo, em uma carta posterior (de 27 de fevereiro de 1939) enviada a Lowie um novo cronograma é

apresentado frente o desenrolar dos fatos previstos na carta anterior. A situação de extrema pobreza dos Maxacali naquela conjuntura de contato violenta com os posseiros de suas terras agravaram a fome, e fizeram com que o etnólogo abreviasse sua estadia em mais de um mês. Aquele “diretor” que havia vendido fraudulentamente as terras dos Maxacali partiu da região assim que recebeu o ultimo pagamento. Com efeito, os “compradores” movimentaram-se para retirar os índios das terras, mas os Maxacali resistiram bravamente no sentido contrário, i. e., expulsando alguns dos posseiros que se instalaram muito próximos e nem deixaram que outros litigantes entrassem. Nimuendajú ressalta que apesar da forma “mal criada” com que os Maxacali revidavam, de sua parte isto nunca descambou para o conflito armado. Na verdade, sua resistência tinha até contornos ritualísticos.

Eles procedem mais ou menos assim: quase a aldeia inteira, os homens armados, as mulheres com redes de carga, miram as plantações do respectivo “mau português”. As mulheres vêm por trás, saqueando as plantações, e os homens empunham as armas na beira do mato, diante dos olhos do proprietário, para que este não levante a voz, nem mesmo para uma palavra de protesto. Se o fizer, eles logo lhe cercam a casa, desafiam-no, xingam-no e o ameaçam matar se não deixar imediatamente as terras. Aí o homem fica com medo e tem de fingir ser amigo dos índios e, para se livrar da situação desagradável, paga como resgate um porco ou qualquer coisa do gênero que os índios exijam. Apenas em um caso como esse, as autoridades de um lugar vizinho, ao norte, interferiram, mas, sabendo dos direitos podres dos colonos, elas se limitam a repreender os índios e calá-los momentaneamente com presentes. Com isto, naturalmente, a situação só piorou. O lado competente deveria ter logo decidido a quem pertenceriam as terras, se aos colonos ou aos índios, mas acontece que os brasileiros infelizmente não são homens de tomar decisão (apud, WELPER, 2018, p. 37).

Nimuendajú temia que alguma dessas excursões de saque nas fazendas dos invasores pudesse se tornar um massacre, apesar da característica pacífica dos Maxacali. A situação era tal que os Maxacali não admitiam intermediários, ou se estava do seu lado, ou do lado dos “maus portugueses”. Por sua vez, os posseiros tomavam por inimigos a todos que tinham relações corretas com os índios. Assim, Nimuendajú descreve o contexto como “desagradável”, uma “situação inadequada para um estudo tranquilo”, pois entendeu que sua presença se tornou um tanto delicada, temendo que fosse acusado de estar incitando os Maxacali a recorrerem aos saques das plantações. E ironicamente, Nimuendajú não podia contar com o resultado dos saques para poder superar o problema que realmente o levou a sucumbir na estadia pretendida: a fome que o fez emagrecer “de modo desagradável” no curso dos 2 meses em que lá esteve (ibid p. 37).

Aquela situação dramática o fez reconhecer os limites (físicos e políticos) e realizar um recuo estratégico. A nova proposta era ir aos Postos Indígenas no rio Doce para uma incursão de identificação exploratória, mas também para se recompor. De lá imaginava poder impelir o SPI a resolver a questão fundiária dos Maxacali, para que então pudesse retornar e realizar um “estudo mais intensivo”, se essa fosse também a vontade de Lowie. Nimuendajú acreditava que o desejado “estudo tranquilo”, cuja fecundidade era evidente, só seria possível se pudesse regressar à Agua Boa e, como disse, “colocar-me em outra base”, i. e, sem que sua presença representasse um perigo real para si e para os índios (ibid p. 38). Não obstante, a relação alcançada com os Maxacali parecia-lhe bastante promissora. A comensalidade, camaradagem e presentes, cada vez mais se tornaram dádivas: “já que na medida do possível sempre os servia e dava presentes, eles afinal sentiram-se constrangidos a também me tratar melhor na aldeia; mais e mais fui riscado da lista dos ‘maus portugueses’” (apud ibid, p. 38). Uma passagem sem dúvida marcou o pesquisador, dada a maneira singela – um tanto romântica – com que a relatou ao correspondente na Califórnia, qual seja, a conclusão dos Maxacali de que Nimuendajú também era um índio de alguma tribo estrangeira. Ele diz que esta conclusão foi construída pouco a pouco, no que certamente contribuiu muito suas posições favoráveis aos indígenas naquele contexto de esbulho que viviam. Contudo, o “veredito” foi dado ao julgarem criteriosamente os comportamentos morais e corporais do etnólogo quando este buscava informações sobre os “pauzinhos vibradores/zunidores”, artefatos de uso ritual que geralmente são tabu para as mulheres e crianças. Eis a passagem:

Estávamos sentados na choupana da família de um índio quando pedi aos homens que fossem comigo à casa dos homens, pois tinha que falar com eles a sós. Na casa dos homens, mandei embora alguns garotos que vieram junto, desenhei o pauzinho vibrador no chão, fiz o movimento do vibrar e imitei o ruído: “Como vocês chamam isso?”, e apaguei logo o desenho discretamente com o pé. Extremamente admirados, até apavorados, os homens se entreolharam. Demorou um tanto até que um finalmente perguntou: “O seu pai era um índio?” (apud WELPER, 2018, p. 38).

Apesar de relatar a dificuldade material enfrentada nesta experiência, Nimuendajú fala pouco do resultado da coleta de artefatos ao colega, certamente por que os propósitos que os uniam não era museológico, como já falamos acima. Contudo, em carta enviada à sua esposa Lila em 22 de janeiro de 1939 relatou a situação de pobreza em que viviam os Maxacali, e destacou algo que também deveria preocupa-la, já que a venda das coleções que formava era uma das fontes de sustento do casal: “quasi não tem nada para colecionar, mas o pouco que tem vou trazer” (apud WELPER, 2002, p. 85). E levou! Os objetos dos Maxacali foram adquiridos,

como as passagens que citamos permitem afirmar, através do escambo com outros “presentes”, embora não possamos afirmar que está tenha sido a única maneira da aquisição. De qualquer forma, estes objetos maxacali constituíram o “grosso” da “coleta” realizada durante esta expedição. No capítulo anterior mencionei em nota o saldo de 294 objetos maxacali remetidos a quatro destinos diferentes: Museu Paraense Emílio Goeldi (122 peças), Museu Nacional do Rio de Janeiro (87 peças), Museu de Gotemburgo (58 peças), e à Carlos Estevão de Oliveira (27 peças) (cf. GRUPIONI, 1998, p. 194-5).

Enfim Nimuendajú toma o caminho para rio Doce. E como já tinha feito em outros momentos desta expedição, utiliza imprevistos a seu favor, levantando informações etnográficas ao longo do trajeto. Assim, é obrigado a interromper o percurso devido um acidente ferroviário próximo ao município de Teófilo Otoni (MG). Permanece na região durante 6 dias e, de acordo com suas próprias palavras remetidas a Lowie, “fiel à minha máxima de não deixar nada por ser examinado pelo caminho”, pôs-se a colher dados sobre “restos de tribos” Botocudo, “como os Poyisá, Aranan e Poten” (apud WELPER, 2018, p. 39). Lowie publicou o “material botocudo” (de Minas Gerais) de Nimuendajú postumamente (ver NIMUENDAJU, 1946). Com a publicação das cartas enviadas a Lowie durante a expedição, foi possível perceber que muitas das informações que permitiram dar consistência ao texto de 1946 foram extraídas desta correspondência, e, assim, uma comparação deste material revelaria (a quem se interesse) as parcelas autoral e editorial da colaboração dos dois⁷⁹. Neste artigo Nimuendajú designa estes índios de “Botocudos do Norte”, e afirma que eram 10 pessoas (1946, p. 97). Contudo, nas descrições etnográficas ele menciona a existência de pelo menos treze indígenas. Seriam quatro índios Poyisá “de sangue puro” (a literatura do século XIX se refere ao grupo como Pojichá), que residiam dispersos cerca de 8-10 léguas de Itambacuri – cidade que dista aproximadamente 40 km a sudoeste de Teófilo Otoni, e que tem sua origem em uma Missão Capuchinha para catequese dos Botocudos fundada em 1873. Com a informação pouco precisa da localização destes indígenas, Nimuendajú desiste de procura-los. Também menciona “meia dúzia de mestiços” residindo em Itambacuri, além de “três índias velhas de sangue puro”. Destas últimas

⁷⁹ Com a correspondência entre Nimuendajú e Lowie no artigo de WELPER (2018), tem-se em português, ao que tudo indica, a totalidade do “material botocudo”, disponível anteriormente apenas no artigo de 1946 em língua inglesa. Completam o material em português a correspondência com Mansur Guérrios (1948) (sobretudo dados linguísticos) e a coletânea de mitos e lendas organizada por Viveiros de Castro (NIMUENDAJU, 1986). Como dito anteriormente, o caderno de campo da expedição aos Botocudos foi digitalizado por Elena Welper, mas seu conteúdo está escrito em alemão, e possivelmente não guarda muitas “novidades”, dado tom negativo destilado no material que já conhecemos.

conseguiu encontrar apenas duas, uma de origem Aranám⁸⁰, com quem não conseguiu um bom rendimento, e uma de origem Potém, com quem conseguiu levantar informações sobre terminologias e condutas de parentesco.

A carta (de 16 de março de 1939) relatando a exploração etnográfica na região de Teófilo Otoni e Itambacuri é a mais curta das cinco enviadas durante a expedição. Obviamente Nimuendajú não quis se demorar com estes “restos de tribo”, apostando que nos Postos Indígenas dos rios Doce e Pancas a pesquisa seria mais profícua. Certamente foi, já que lá Nimuendajú conseguiu levantar “(...) copioso material constante de frases e vocabulários” (NIMUENDAJU & GUÉRIOS, 1948, p. 213 apud CARVALHO, 2016, p.80); mitos e lendas; completar e corrigir terminologias de parentesco; levantar informações sobre cultura material; e, “coletar” *Jorminhot*. Mas na carta à sua esposa escrita em 04 de abril Nimuendajú faz um balanço negativo do seu trabalho e uma leitura extremamente dura da situação dos Botocudos, além de omitir a “coleta” da estátua:

O meu trabalho está próximo de acabar. Não achei mais índios além daquelles Maxacari que lhe falei na minha última carta. Os poucos Botocudos que ainda encontrei nem parecem mais índios e não colleccionei entre elles um único objecto, porque nada mais tem que merece ser colleccionados (apud WELPER, 2002, p. 85).

Na última carta escrita para Lowie em 23 de abril de 1939 o tom é um pouco mais ameno, com uma formalidade embasada. Mas ainda assim a avaliação sobre esta última etapa da expedição demonstra frustração com a situação indígena:

sobre os Botocudo do Rio Doce, entre os quais tinha a esperança de poder compensar os péssimos resultados da viagem até agora: sou deveras acostumado a decepções nas minhas visitas aos índios, especialmente depois desta última viagem, mas a que me foi proporcionada nos Botocudo do Rio Doce eu realmente não esperava! Foi uma sorte ter insistido na visita a esses índios nesta última viagem, pois, do contrário, talvez tivéssemos fracassado numa viagem empregada especialmente por sua causa, o que seria ainda mais caro. Os etnólogos agora não precisam mais nutrir esperanças quanto ao material sobre os Botocudo a ser ainda publicado. Eles, para todos os tempos, terão que contar com o que o Príncipe Von Wied, Saint-Hilaire e Manizer relataram. O que ainda sobra deles não tem mais importância para as pesquisas etnológicas (apud WELPER, 2018, p. 42).

⁸⁰ O povo Aranã foi reconhecido pela Funai em 2002, e tem suas terras em Araçuaí (MG) (CARVALHO, 2008). Contudo, não parece que possuem qualquer ligação genealógica com esta senhora conhecida por Nimuendajú em Itambacuri.

Este trecho é exemplar daquilo que Viveiros de Castro (1986, p. 68), analisando o material (sobretudo mitos) levantado por Curt Nimuendajú nesta expedição, chamou de “etnografia de rescaldo”, i.e., a percepção de se estar de frente aos últimos sobreviventes de um povo e dos fragmentos de sua cultura. Contudo, esta percepção de Nimuendajú não era meramente passiva, como já deve ter ficado claro. Tanto no Posto Indígena Paraguaçu quanto entre os Maxacali da Aldeia Água Boa, Nimuendajú teve uma atuação orientada na defesa dos índios, mesmo não estando oficialmente a trabalho do SPI. A pesquisa bibliográfica e documental que realizei não permite dizer se entre os Botocudos nos Postos Indígenas no rio Doce foi necessário que o pesquisador agisse no mesmo sentido, a despeito da exploração predatória de madeira nas terras do PIGM realizadas através de arrendamentos escusos realizados pelo SPI à posseiros da região (PARAÍSO, 1989; MISSÁGIA DE MATTOS, 1996).

2.3 – No Rio Doce

Em 1913 foi fundado “posto de atração” para os índios que viviam nas margens do Rio Eme, tributário da margem norte do Doce, cujas nascentes encontram-se na região fronteira com o Espírito Santo. No Posto de Atração do Eme foram reunidos cerca de 70 indígenas de grupos botocudos diversos, mas com a predominância de *Crenacs*. O inspetor do SPILTN, Antônio Estigarribia, sugere em um de seus relatórios que os *Crenac* são originários desta região, e representam “a parte mais poderosa e atrasada do grupo *Gutecrac*”. Esta tese da identidade entre *Crenac* e *Gutecrac* foi posteriormente confirmada justamente por Curt Nimuendaju (EMMERICH e MONSERRAT, 1975, p. 16).

Por toda a década de 1910 estes grupos botocudos residentes nas adjacências do Rio Eme recusaram-se a ser transferidos da região para o Posto Indígena de Pancas (PIP), território capixaba próximo à Serra dos Aimorés, nas margens do Rio Pancas, também afluente norte do Rio Doce. Com efeito, a Diretoria da Agricultura, Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais opta por “doar” terras na barra do Rio Eme, margem esquerda do Doce, à União, para que lá pudesse ser criada uma Colônia Agrícola para os *Krenak* e *Pojixá*. O Decreto de doação foi publicado em 20 de fevereiro de 1920, e no ano seguinte o Posto de Atração do Eme foi renomeado como Posto Indígena Guido Marlière⁸¹ (PIGM) (SOARES, 1992, p. 191; PARAÍSO, 1989, p. 11).

⁸¹ O Posto Indígena foi nomeado em homenagem a Guido Thomaz Marlière, monarquista francês que veio ao Brasil em 1807 após ter combatido as tropas de Napoleão na França, na Alemanha e em Portugal. Em terras

Em 1939 Curt Nimuendaju encontrou no PIGM 41 residentes⁸² de segmentos grupais distintos, como *Naktún*, *Nakpie*, *Čonvugn*, *Minā-yirúgn* e *Nakrehé*⁸³. O etnólogo caracterizou-os da seguinte maneira:

Em Guido Marlière moram 35 Botocudo da tribo *Nakrehé* que antigamente habitavam a região do Rio Manhuaçu ao sul do Rio Doce. Eles, a despeito da língua, não conservaram o menor traço da sua antiga cultura, nem mesmo nas suas tendências. Além desses *Nakrehé*, encontram-se no posto outros seis Botocudo, sobreviventes das tribos que moravam anteriormente no lado norte do rio: três *Čonvugn* (– tribo *Krenák`s*) [sic], dois *Naktún* e um *Nakpie* (– *Ngut-krak*). Os três primeiros são as crianças do falecido cacique Mui⁸⁴ (Mouni em Manizer), que ainda portava discos de orelha, andava nu, tinha duas mulheres e contato com o fantasma botocudo *Marét* (apud WELPER, 2018, p. 42-3).

Na sequência Nimuendajú explica que tipo de pesquisa foi possível realizar com cada um deles:

O mais velho e a filha não serviram para nada. Ficavam com vergonha do passado do seu povo e não queriam falar a respeito. O filho mais novo, ao contrário, aparentemente tinha inclinação religiosa e me contou muita coisa, ainda que com certo acanhamento. A pessoa mais valiosa para mim, porém, era Hanát, aquele último dos *Makpie* [sic]. Infelizmente, falava um português tão mal que tive que buscar, como intérprete, um daqueles *Nakrehé* altamente civilizados, um tal de Jorge, depois que tantos outros fracassaram. Hanát

brasileiras teve destacada atuação militar no Rio Grande do Sul e em Minas Gerais. Neste último ocupou o cargo de Diretor Geral dos Índios entre 1818 e 1829, com atuação peremptória na implantação das Divisões Militares ao longo do Rio Doce, cujo objetivo principal era pacificar e aldear os indígenas e contribuir para a navegação no Rio Doce – ainda no contexto da “Guerra Justa aos Botocudos”. Os biógrafos de Marlière destacam que sua atuação não se pautava pela violência contra os indígenas, buscando sempre restituir a eles trechos de territórios invadidos pelos colonos, de onde adquiriu vários inimigos entre os fidalgos da época. Também buscava administrar os conflitos entre os povos indígenas fazendo com que se mantivessem afastados por certos períodos. Uma frase atribuída a Marlière é que “a guerra aos índios melhor se faria com grãos de milho do que com balas de chumbo”. Mais detalhes sobre a biografia e atuação de Marlière podem ser consultadas em Oiliam José (1958).

⁸² Nimuendajú ou Lowie fizeram confusão com a tabela apresentada no texto de 1946 (p. 97). A tabela diz que em abril de 1939 os Botocudos encontrados eram 68 indígenas, sendo 10 próximos a Itambacuri, e 58 no PIGM. No entanto, a descrição apresentada dá conta de 13 indígenas próximos a Itambacuri, 41 no PIGM (35 *Nakrehé*, 3 *Čonvugn*, 2 *Naktún*, 1 *Nakpie*), e 13 no PIP (12 *Nakrehé* e 1 *Mināyirúgn*). Dessa forma, o número total de Botocudos contabilizados na expedição foi 67.

⁸³ Nimuendajú destaca que os Botocudos não tinham uma denominação específica, sendo *Borúñ* um nome genérico aplicável a todos os indígenas independente de suas filiações étnicas – dando a entender que seria extensível inclusive a índios não-Botocudos. Os segmentos seriam destacáveis através de seus líderes e geralmente denominados de acordo com os territórios que ocupavam, o que faria com que a maior parte dos nomes grupais consistissem em topônimos: “*Nak-pie* (land of labor); *Nak-tún* (land of the ant-hill); *Nakrehé* (beautiful land); *Ńgut-krak* (tortoise rock); *Minā-yirúgn* (white water)” (NIMUENDAJU, 1946, p. 97). Respectivamente (em tradução livre), terra do trabalho, terra dos formigueiros, terra bonita, pedra da tartaruga, água branca/clara.

⁸⁴ Os Krenak atualmente, assim como toda a literatura posterior a Nimuendajú refere-se a este líder indígena como *Muin*.

entendeu rapidamente o que me interessava. Ele começou a contar histórias de espíritos e fantasmas e outras velhas tralhas pagãs (apud *ibid* p. 43).

Além de informante sobre a cosmologia borum, Nimuendajú disse que foi Hanát um dos artesãos responsáveis pela construção do *Jorminhot* que levou ao Pará. O tipo de relação que permitiu esta construção é um tanto nebulosa. Vejamos:

Vendo meu interesse no assunto, Hanát e Mbogmám fizeram uma estátua para mim, sendo que o primeiro fora quem havia manufaturado a última yoñkyón em Guido Marlière. Eles perguntaram o que eu pretendia fazer com ela. Quando eu respondi que iria colocá-la na frente da minha casa no Pará, indicaram-me a necessidade de colocá-la virada para o leste. Eles lamentaram muito não poderem me acompanhar para poderem entoar os cantos apropriados para a ocasião, os quais apenas eles ainda sabiam (NIMUENDAJU, 1946, p. 105)⁸⁵.

Está claro que o *Jorminhot* atualmente no MPEG é exatamente este cuja construção foi descrita por Nimuendajú. Com efeito, o que deve ser problematizado não é o “objeto” construído, mas a própria descrição sobre a construção, que, aliás, também permite relativizar o estatuto da própria estátua como objeto.

Uma das interpretações é de que a estátua foi construída *ad hoc* (cf. WELPER, 2018, p. 40). Tudo indica que sim. Mas pode-se perguntar: teriam Hanát e Mbogmám se disposto a construí-la se soubessem que o Museu Paraense Emílio Goeldi (ou qualquer outro) era seu destino, e não a casa de Nimuendajú? Tudo indica que não. E isto tem a ver com o próprio estatuto do *Jorminhot*, que para os Borum nunca foi pensado como um objeto que pudesse ser envolvido em uma relação mercantil. Em sua análise sobre a construção da estátua Elena Welper (*ibid* p. 41) tira o foco da transação em si para explorar um outro viés do fazer etnográfico de Nimuendajú, que era a aproximação afetiva para fins científicos:

Esta passagem é interessante, pois demonstra em que medida a relação afetiva forjada por Nimuendajú junto a seus informantes fazia parte de uma estratégia para desviar do discurso que eventualmente era dirigido aos brancos/estrangeiros. Por esta razão, Nimuendajú manifestou interesse íntimo pela estátua, alegando que a colocaria na frente de sua casa. Certamente, acreditava que, de outra forma, isto é, informando que seu destino seria o

⁸⁵ “Seeing my interest in the matter, Hanát and Mbogmám made a statue for me, the former having fashioned the last yoñkyón at Guido Marlière. They asked what I intended to do with it. When I answered that I would set it up in front of my house in Pará, they enjoined on me the necessity of making it face towards the east. They greatly regretted not being able to accompany me so that they might sing chants requisite for the occasion, which they alone still knew”.

Museu Goeldi, não receberia a orientação de posicioná-la voltada para o leste. Além disso, ao omitir o destino e proprietário final das peças coletadas, Nimuendajú erguia-se ao posto de provedor de bens e promotor da tradição, elementos que certamente contribuíram para o seu “carisma” entre os índios, já afeitos às trocas.

Esta análise é genérica demais para a situação, já que não existem informações suficientes sobre a referida “troca”, sobre os “bens providos”, nem sobre o “carisma” adquirido por Nimuendajú entre os Botocudos do PIGM, tal qual parece ter havido entre os Maxacali⁸⁶. Portanto, cabe aqui uma breve digressão.

Certamente os indígenas do PIGM já estavam “afeitos às trocas”, algo bastante relatado pela literatura sobre os Botocudos (ver por exemplo: OTONI, 2002 [1858]; EHRENREICH, 2014 [1887]; IHERING, 1911; MANIZER, 1919; ESTIGARRIBIA, 1934; EMMERICH e MONSERRAT, 1975; GUIMARÃES e PARAÍSO, 1991; PARAÍSO, 1992; 2014; MISSÁGIA DE MATTOS, 2004;). Mas estas “trocas” não podem ser caracterizadas como o mesmo tipo de permuta empreendida na formação de uma coleção etnográfica, como o que fez Nimuendajú entre os Maxacali, por exemplo. O que esta literatura relata é aquele tipo de “troca” estratégica no processo de atração dos indígenas, uma espécie de sedução através da oferta de “presentes” (geralmente ferramentas e outros artigos de aço, tecidos, miçangas, alimentos, entre outros) no intuito de demonstrar uma disposição pacífica para uma comunicação inicial com grupos arredios. Teófilo Otoni (2002 [1858]) relata a “oferta” de vários produtos (principalmente gêneros alimentícios) com os mesmos propósitos ditos acima, ou para que alguns grupos botocudos sessassem investidas contra roças e residências na região do rio Mucuri, onde ele tentava estabelecer sua companhia de colonização. Ele também descreve trocas financeiras pelo pagamento do trabalho indígena em atividades como “a colheita das roças, a roçada de uma palhada” (ibid p. 69).

No século XIX, como demonstrou Misságia de Mattos (2004, p.61), os próprios indígenas foram “submetidos à objetificação” com a coleta de esqueletos/crânios ou mesmo enquanto “espécimes vivos” exibidos em feiras públicas. Ainda no século XX houveram “pesquisadores/exploradores” que chegaram a obter crâneos botocudos. Herman Von Ihering, Diretor do Museu Paulista entre 1894-1916, publicou um texto sobre os Botocudos do Rio Doce em 1911 a partir de informações obtidas por Walter Garbe entre março e maio de 1909 junto

⁸⁶ Logo na sequência de sua análise Welper (2018, p. 41) indica a “etnografia botocudo dos anos 90” que levantou “versões confusas” “sobre a origem e o destino da estátua Yionkoin” (sic). Cabe aqui mencionar que a primeira referência sobre a “origem” do *Jorminhot* são os próprios textos de Nimuendajú (1946; 1986), e sobre a confirmação do seu destino, o livro de Misságia de Mattos (2004), embora houvessem pistas em Soares (1992).

aos Gut-krak, que chamou de “Botocudos da Lapa”, provavelmente os mesmos habitantes da região onde foi instalado o Posto de Atração do Eme. Ihering diz que

o Sr. Garbe tirou delles uma bella serie de vistas photographicas, que em parte são reproduzidas aqui, e além disto nos trouxe uma o craneo de uma mulher de 22 annos de idade, da qual antes elle havia tirado o retrato⁸⁷ e que depois, ao passar o Rio Doce, se afogou, tendo sido inhumada em lugar afastado (1911, p. 39).

Percebe-se assim que a objetificação de restos humanos para finalidades “científicas” tardou entre os Botocudos no rio Doce, sem que possamos entender de fato os mecanismos envolvidos nestas relações “mercantis” (?): quem exumou o corpo? Os índios ou os não índios? No caso de terem sido os primeiros, o que esta prática representou para eles? No caso de terem sido os últimos, foi necessária alguma tratativa com os primeiros? Como e quem tomou parte nesta “aquisição”? Houve pagamento? Caso afirmativo, qual foi a moeda? A relevância destas questões não é, aliás, casuística, já que a literatura sobre os Botocudos não deixou de registrar a reserva destes índios com a violação de seus túmulos pelos viajantes naturalistas. O Príncipe Maximiliano registrou durante sua passagem entre os Botocudos no território do sul da Bahia a seguinte observação:

“Não longe de uma dessas choças existia uma sepultura, que também quisemos examinar. Ficava num pequeno lugar desbravado, debaixo de imponentes árvores seculares, e era coberta com toras grossas e curtas de madeira. Removidas estas, encontramos a cova cheia de terra donde tiramos alguns ossos destacados. Um jovem botocudo, chamado Burneta, que mostrara a sepultura, expressou em voz alta o seu descontentamento, quando atingimos a ossada; a escavação foi suspensa, e voltamos ao quartel; mas não renunciei à ideia de examinar a cova mais detidamente”⁸⁸ (WIED NEUWIED, 1958, p. 246).

Walter Garbe era um exímio fotógrafo, e as imagens captadas por ele entre os “Botocudos da Lapa” (Rio Doce) – mencionadas por Ihering – possuem um grande valor histórico, já que compõe um dos primeiros conjuntos de imagens de ameríndios no Brasil em

⁸⁷ Ihering (1911) identifica a indígena cujo crânio foi “coletado” em uma das fotos de Garbe que ilustram a publicação (ver Fig. 10).

⁸⁸ Mais à frente, em uma nota de rodapé, Maximiliano diz que um dos seus correspondentes, o também naturalista George Wilhem Freireyss, informou-lhe que havia aberto várias sepulturas com a ajuda dos próprios “Botocudos” (ibid p. 247). Mas isto obviamente não se sobrepõe ao “descontentamento” manifestado por Burneta. Posteriormente o Príncipe de Wied encontrou outra sepultura de onde retirou o crânio que tanto desejava (ibid p. 262).

atividades cotidianas nos seus próprios ambientes, mesmo que algumas cenas tenham sido claramente induzidas⁸⁹. Uma dessas imagens é particularmente interessante, embora também aqui faltem informações que pudessem esclarecer o contexto da imagem. Trata-se do que poderíamos chamar de uma “distribuição de presentes”, haja vista o engajamento dos indígenas, a falta de ordem, a aparente ausência de contrapartida.



Figura 15 "Distribuição de presentes". Foto de Walter Garbe em 1909. Fonte: Ehrenreich (2014, p.144)

Walter Garbe, assim como outros antes e depois dele, também se interessaram em obter artefatos botocudos, destacadamente seus botoques/*imatós*, armas, utensílios de carga (sacolas de fibra, cintas de embira para transporte de crianças, recipientes para transporte de água), instrumentos musicais, e cocares/adornos de cabeça. Os artefatos “coletados” por Walter Garbe entre os Gutkrak no Rio Doce em 1909 e que faziam parte do acervo do Museu Paulista, hoje estão sob a guarda do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE)⁹⁰. Abaixo seguem duas imagens destes artefatos: a primeira é uma montagem realizada por Walter Garbe; a segunda é uma classificação realizada por Ihering.

⁸⁹ Este conjunto de imagens de Walter Garbe é bastante conhecido. Algumas fotografias foram primeiramente publicadas por Ihering (1911). Posteriormente Simões da Silva (1924) republicou algumas destas imagens e adicionou duas inéditas de Garbe, e seis de sua própria autoria. O conjunto mais completo, e com ótima qualidade, que conheço foi publicado como um anexo à tradução do livro de Ehrenreich (2014) sobre os Botocudos do Espírito Santo.

⁹⁰ Comunicação pessoal da Dra. Marília Xavier Cury, servidora do MAE, durante a Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Brasília em dezembro de 2018.

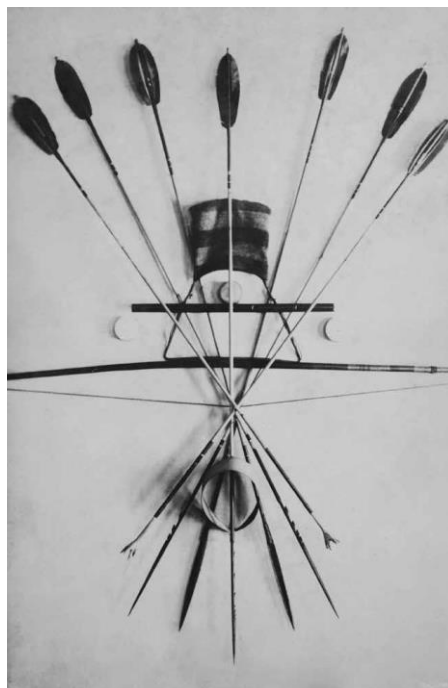


Figura 16 Instalação com artefatos botocudo Fonte: Ehrenreich (2014, p.125)

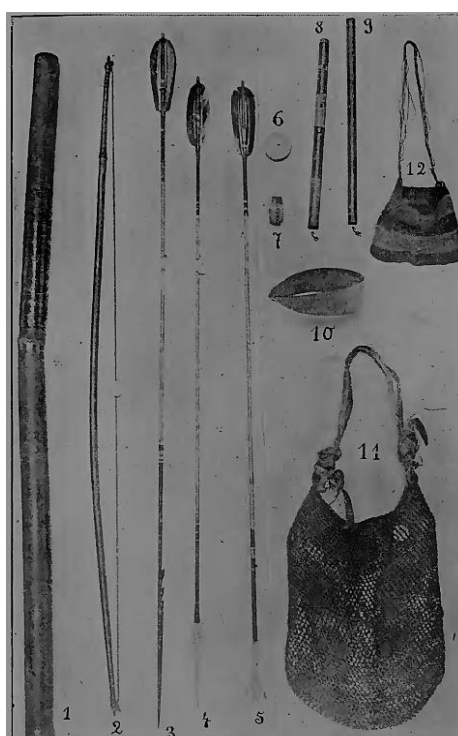


Figura 17 Classificação de artefatos botocudos⁹¹ Fonte: Ihering (1911)

⁹¹ O autor assim nomeia os artefatos: “1) Peça de bambu grosso, em que os Botocudos transportam a água potável, quando estão em viagem; 2) Arco de um cacique, com enfeite de anéis de penas cortadas; 3) Flecha de caça de um cacique, com o mesmo enfeite; 4) Flecha de guerra de um cacique, com o mesmo enfeite; 5) Flecha de um cacique para atordoar animais, com o mesmo enfeite; 6 e 7) Botoques; 8) Flauta dos Minhagiruns; 9) Flauta dos Botocudos do Manhuaçu; 10) Corôa de cacique; 11 e 12) Sacolas para a caça” (IHERING, 1911, p. 50-1).

Voltemos à Nimundajú. Como já dito, na época de sua estadia no PIGM estava em curso o arrendamento de parcelas das terras indígenas para a exploração de madeira e outras atividades agrícolas. Estes arrendamentos foram o cerne de um longo processo de disputa entre índios e não índios sobre os cerca de 4 mil hectares que faziam parte do PIGM que só foi resolvido no final dos anos 1990 (falarei a respeito disso no próximo capítulo). Contudo, os recursos financeiros obtidos com tais arrendamentos parecem ter servido, mesmo que em parte, para a estruturação de um sistema de atendimento aos indígenas. Nimundajú menciona em carta à sua esposa Lila (04/04/1939) que a situação nos Postos do Governo no rio Doce eram boas o suficiente para que ele se recuperasse da perda de peso que sofreu na aldeia dos Maxacali, denotando fartura. Esta situação certamente demandava menos “contrapartidas materiais” ao pesquisador, que, aliás, também diz à esposa na mesma carta que se não fosse assim, recebendo grande ajuda do SPI, dificilmente teria conseguido levar a expedição até aquele ponto. Isto reforça a hipótese de que não houve qualquer permuta pelo *Jorminhot*, o que, contudo, não ofusca a mentira contada pelo etnólogo no processo de sua obtenção.

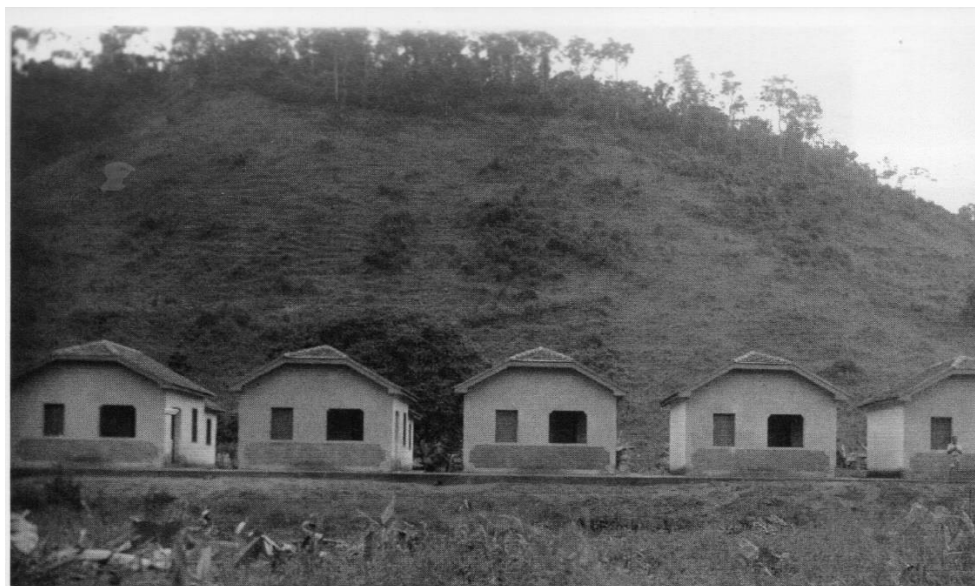


Figura 18 Casas no PIGM Foto: Acervo do Museu do Índio s/d Fonte: Freire (2011, p. 77)

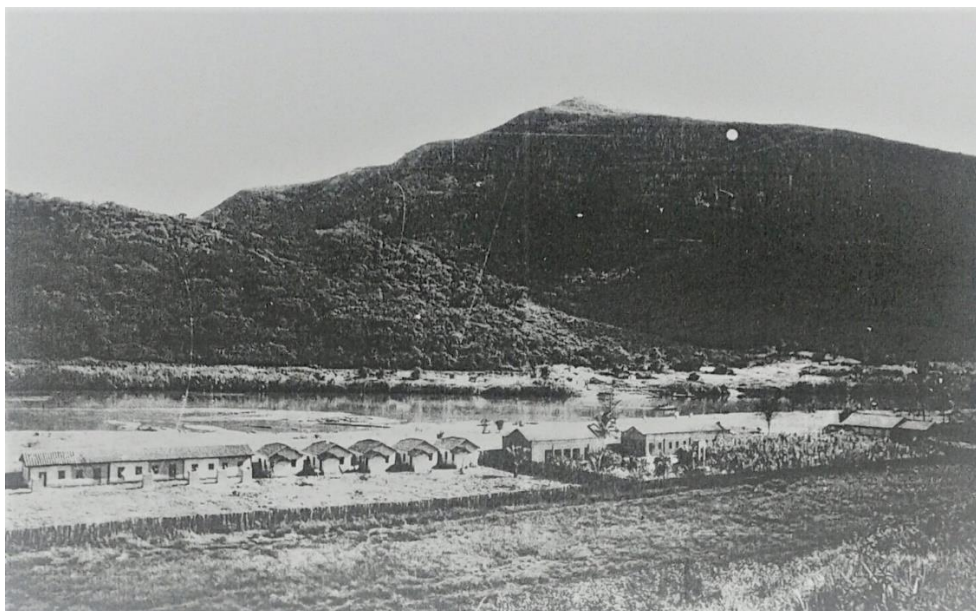


Figura 19 Visão geral do PIGM. Foto de 1940 no Acervo do Museu do Índio. Fonte: Paraíso (1989)

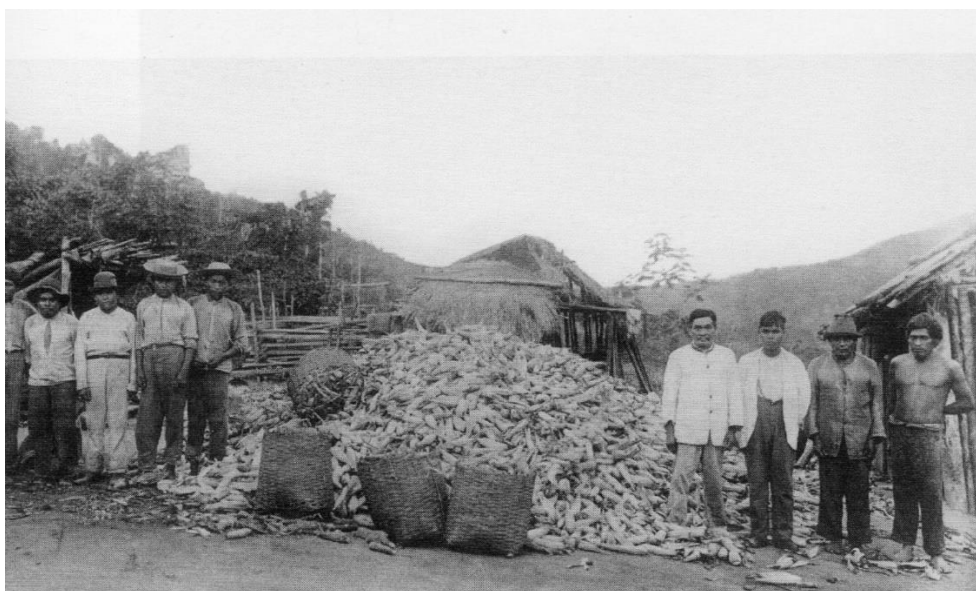


Figura 20 Colheita de Milho no PI Pancas em 1911. Acervo do Museu do Índio. Fonte: Freire (2011, p. 82)

Curt Nimuendajú não se interessou pelos tipos de artefatos que outros antes dele já haviam obtido, como os *imatós*, instrumentos musicais ou armas. Seus princípios eram sempre no sentido de “tapar lacunas” e expandir o acervo de informações e artefatos etnográficos. Com efeito, é interessante que a literatura pesquisada sobre os Botocudos produzida antes de Nimuendajú não registrou nenhuma informação sobre a existência de qualquer artefato ritual semelhante à *Jorminhot*, muito menos de sua “aquisição”. Este fato reforça a tese de que *Jorminhot* era um artefato “recente”, construído após a morte do líder *Velho Krenak*, que

provavelmente ocorreu entre 1918 e meados da década seguinte⁹², o que vai de encontro com a principal versão dos Krenak sobre sua origem (como no email de Douglas apresentado no primeiro capítulo, cuja versão mais completa trabalharemos infra). Assim, as poucas informações de Nimuendajú são também as principais fontes sobre a existência de artefatos análogos. Além da primeira estátua construída por Muin que, segundo o etnólogo, foi cortada e levada embora pelo escritor paraguaio Martin Barrios⁹³, teriam havido outras três – “pai, mãe e filho” – na aldeia do grupo Krakatáñ, região do alto Rio Mucuri, onde “permaneceram até recentemente, quando provavelmente foram destruídas pelos neobrasileiros” (1946, p. 105). Nimuendajú não dá a fonte desta última informação, mas dificilmente foi algum índio do PIGM, já que nenhum deles vinha do alto Rio Mucuri. A antropóloga Izabel Misságia de Mattos, que recolheu e estudou a fundo uma vasta bibliografia histórica sobre os Botocudos, além de ter realizado pesquisas de campo com os Krenak na década de 1990, comenta a este respeito que

uma curiosidade em relação à essa estátua de mais de um metro de altura – um totem – relaciona-se ao fato de que jamais outro subgrupo Botocudo foi descrito realizando rituais onde se fizesse necessária, enquanto os Krenak ainda hoje guardam a memória de rituais xamânicos em torno de Yonkyón – que traduzem como “Deus de pau”(2004, p. 138).

Dessa forma, passemos às informações que ele registrou sobre *Jorminhot* que, como se verá, está intimamente relacionado com o universo dos seres encantados borum. Excepcionalmente neste trecho mantereí a grafia utilizada por Nimuendajú mesmo nas citações indiretas, i. e., *Yoñkyón*.

O *Yoñkyón*, tal como foi descrito por Hanát e Mbogmám a Nimuendaju (1946, p. 104), é um poste de três metros de altura da grossura da coxa de um homem. A madeira utilizada para a sua construção era o Pau Bálsamo (*Myroxylon toluiferum*), que tem o cerne vermelho e o alburno branco. O topo do poste termina com uma imagem humana de cerca de um metro, entalhada de tal maneira que a cabeça e os membros ficam brancos (alburno) e o restante do corpo fica vermelho (cerne). Nesta face esculpida no topo do poste eram pintadas com urucu

⁹² Simões da Silva (1924, p. 65) realizou “observações” no PIGM em 1918, e afirma que à época o índio Crenak já passava dos 90 anos e tinha abdicado da chefia ao filho Muim há vários anos.

⁹³ Parece se tratar do escritor paraguaio Francisco Martín Barrios, irmão de um dos maiores violonistas do século XX, Augustín Barrios. É muito difícil encontrar informações sobre este escritor, mas o pouco que encontrei indica que ele passou uma temporada estudando etnografia e linguística em São Paulo. Estes estudos despertaram em Barrios o interesse pelos índios Guarani, que formavam uma boa parte do contingente humano no Paraguai. Com efeito, foi um dos primeiros escritores a escrever peças no idioma guarani. Cf. <http://www.musicaparaguaya.org.py/fmbarrios.html> (Acesso em 21 de setembro de 2016).

algumas linhas vermelhas. Quando levantado na aldeia, sua face deveria ficar voltada para o leste.

O segundo lote de informações é de teor histórico e cosmológico. Nimuendaju (1946, p. 105) afirma que a estátua “representa os *marét*”. Estes, por sua vez, são uma raça celestial antropomórfica invisível aos homens comuns, que em um plano mais genérico são definidos como *tokón*. Os *tokón* dão a alguns humanos o poder de vê-los e se comunicarem com eles, e por estes “eleitos” são chamados de *marét*. Estes seres vivem no céu em coletivos semelhantes aos humanos, de homens e mulheres, adultos e crianças. Seu mundo é de fartura e abundância, possuindo tudo o que os “brancos” possuem, sem precisarem trabalhar para tanto. No passado, os *marét* forneciam tudo que os índios precisavam, sobretudo com relação à caça e agricultura, bastava que o seu eleito o pedisse (ibid p. 101). Várias substâncias e objetos foram apresentados e fornecidos aos índios pelos *marét*, como as ferramentas de aço, remédios e o tabaco, por exemplo. Enfim, no geral as características dos *marét* são positivas, com quem uma relação próxima é desejada. Sobre as pessoas que conseguem ser eleitos para desfrutar desta proximidade, Nimuendajú (p. 98) diz serem socialmente reconhecidos como portadores de uma força mágica, um poder sobrenatural (*yikęgn*), fator essencial para o exercício da liderança⁹⁴.

O *Yoñkyón*, ainda de acordo com Nimuendaju, indica o lugar da aldeia onde os *marét* descem do céu para ouvirem os cantos e orações dos seus eleitos. O etnógrafo exemplifica com o caso do último *Yoñkyón* erguido pelo chefe Muin na aldeia do rio Doce (onde o SPI instalou o PIGM). Os *marét* indicaram a Muin o local adequado para o *Yoñkyón* ser colocado. Às tardes, o líder e outros residentes, pintados de vermelho, se reuniam para cantar em círculo ao redor dele. Com isso, de seis a doze *marét* desciam do céu e se reuniam próximos à estátua, mas apenas Muin os via. Ele pedia que os *marét* vigiassem a aldeia e não deixasse nenhum mal se abater sobre seus residentes. Nimuendaju frisa que embora Muin cantasse se dirigindo à estátua, os *marét* não ficavam dentro dela, mas ao seu redor, posteriormente retornando ao céu.

Na carta enviada a Lowie (de 23/04/39) Nimuendajú ainda tece uma rápida comparação da estátua dos Krenak com a de outros povos com quem já havia se relacionado. A questão incide sobre sua função no processo ritual de invocação dos espíritos protetores, já que, como citado acima, eles “não descem ou entram nas estátuas, como fazem os demônios dos Palikur, mas se demoram apenas nas proximidades. As estátuas, portanto, tinham a mesma função que as estátuas gêmeas dos Apapokúva-Guarani” (apud WELPER, 2018, p. 43).

⁹⁴ Dessa forma, parece que entre os Botocudos havia uma sinergia entre a liderança política e a espiritual/religiosa.

Com a morte de Muin, a estátua caiu ao chão. Mas é justamente neste momento que suas características sobrenaturais se revelam aos homens comuns, i. e., aqueles que não tinham relações estreitas com os *marét*. Nimuendaju (1946, p. 105) conta que posteriormente a grama foi incendiada no local onde o *Yoñkyón* estava derrubado. Os filhos de Muin, Pak e Mbogmám, observaram que quando as chamas se aproximaram dela, iniciou uma tempestade que fez o fogo recuar. Eles então apagaram as chamas e novamente a colocaram de pé. Assim ela teria permanecido até que, como já dito, um escritor paraguaio de passagem pelo PIGM chamado Martin Bárrios mandou corta-la para leva-la consigo. Também neste caso Nimuendaju não especifica a fonte da informação. Não se sabe se foi dada por algum indígena, por algum funcionário do PIGM, ou levantada em algum documento oficial do SPI. Ainda assim, a informação dada pelo etnólogo é mais crível do que a versão apresentada no livro de Geralda Chaves Soares (1992, p. 129):

Os Krenak continuavam realizando suas festas religiosas e os pajés se orientavam no contato com os Espíritos.
Na década de 40, o Posto Indígena recebe um grupo de visitantes, entre eles está Martin Barrios, paraguaio.
Os funcionários do SPI (...) impedem os Krenak de fazer seu ritual principal. Querem obriga-los a fazer os rituais num lugar fixo, o que contrariava o costume ancestral desse povo. E assim facilitam o roubo do Tótem Jonkyon, feito pelo velho Krenak, por Martin Barrios, nos idos de 1940. Os Krenak profundamente traumatizados param de realizar seus rituais religiosos⁹⁵ [sic].

A imprecisão desta versão está relacionada à confirmação da identidade do autor do “roubo”. A minha principal hipótese é de que trata-se realmente do escritor e poeta paraguaio Francisco Martín Barrios, que faleceu em setembro de 1939⁹⁶. Com efeito, a passagem deste escritor pelo PIGM necessariamente precisa ser anterior a fevereiro de 1939, que é quando Nimuendajú, que também o cita como autor da expropriação, chega ao local. De qualquer forma, a versão do roubo *Jorminhot* é conhecida por praticamente todos borum adultos. E é interessante que antes de iniciarmos esta pesquisa já tinha ouvido se referirem ao “roubo” do *Jorminhot* outras vezes, mas sem especificarem o rapinador. Algumas vezes falavam que havia sido os fazendeiros que ocuparam suas terras ou antigos missionários, e quando fui à TIK apresentar as informações sobre o *Jorminhot* que se encontra no MPEG (junho de 2016),

⁹⁵ Os Krenak, obviamente, não pararam de realizar seus “rituais religiosos”, mas dizem que nunca mais construíram outro *Jorminhot* para este fim.

⁹⁶ Não foi possível ainda realizar uma pesquisa com o propósito de averiguar se existem documentos que confirmem a passagem deste autor pelo PIGM e se ele chegou mesmo a “levar consigo” o *Jorminhot*. Se tudo for afirmativo, existe ainda uma remota possibilidade de tentar mapear os possíveis destinos que deu ao artefato.

imediatamente Curt Nimuendaju foi identificado por eles como o “larápio”. Cheguei a argumentar que este etnólogo era reconhecido por sua dedicação na proteção dos povos indígenas, e repliquei a informação de que a estátua no MPEG havia sido construída sob sua “encomenda”. A reação a esta informação foi bastante interessante. Me disseram que entre os Borum não havia “cópias” de *Jorminhot*. Que ao longo dos anos nenhum Krenak construiu outro *Jorminhot*, mesmo que muitos tivessem a destreza para tal. Na sua interpretação isto não foi feito porque o Povo Krenak acha inadmissível, e que se hoje é assim, também era na época da passagem de Curt Nimuendaju⁹⁷. Desse modo, ele só poderia tê-lo roubado. Para exemplificar, me falaram que a cultura deles não era igual à dos brancos, onde a cultura podia ser replicada, como fazemos com um CD, dando origem a um “CD pirata”⁹⁸. “O *Jorminhot* do Museu não era um *Jorminhot* pirata”, me disse Geovani.

Esta situação monta uma equação na qual o objeto furtado é constante, mas o sujeito do furto é variado. Com efeito, fica claro que para os Borum o roubo é o termo marcado, e não o seu autor. Nas suas narrativas sobre *Jorminhot*, além de um paralelismo, há um imbricamento com as descrições sobre as variadas expropriações que sofreram. Algumas vezes, quando eu pedia alguém para me contar o que conhecia sobre o *Jorminhot*, a história começava com o roubo de crianças pelos portugueses. Em outras, pela tentativa dos padres em catequizá-los. Formalmente figuram sempre os não indígenas em suas diversificadas manifestações (portugueses, alemães, Reis, fazendeiros, padres, militares, mineradoras, entre outros) como agentes destrutivos do mundo borum. E estes estão sempre em oposição aos *marét*, os espíritos que protegem e dão força espiritual aos Krenak.

Apresentarei a partir de agora algumas dessas narrativas a respeito de *Jorminhot* que foram registradas ao longo da pesquisa.

2.4 – Algumas narrativas borum sobre *Jorminhot*

A primeira narrativa foi contada por Douglas Krenak, e trata-se de uma versão mais completa daquela que já havia esboçado para mim no email de 2010 que apresentei no capítulo anterior:

⁹⁷ Talvez estas afirmações possam dar a impressão de uma autopercepção purista da cultura e estática da história. Mas não se trata disto. Os Borum, ao contrário, enfatizam as transformações de sua cultura na maior parte do tempo. Acredito que aqui a questão seja um tabu cultural.

⁹⁸ Obviamente o exemplo do CD não é o melhor para uma comparação com a forma com que a ideia de originalidade artística se manifesta na cultura ocidental, mas foi como viram a questão no momento.

Um tempo atrás, quando erámos crianças, agente costumava escutar muitas histórias dos mais velhos sobre a luta do povo e sua história. Dentro de tanta história que é contada para nós, existe uma história muito séria, de muita luta, de tristeza também, e de muita coragem, né? Eu costumava escutá-la do meu pai, sempre na beira da fogueira, quando a gente morava lá na beira do rio. Ele contava a história do Velho Krenak. Da luta de um grande líder, né? Que há muito tempo atrás, antes dele morrer, ele pediu para o povo dele que ele fosse embalsamado. E isso aconteceu. Ele acabou morrendo, e o povo dele, que é o nosso povo no passado, fez todo este trabalho, todo este ritual de embalsamá-lo, de mumificar o corpo dele. Que ele ia morrer, mas as vistas dele, o espírito, ia ficar vigiando pelo povo. Só que aí veio também, neste tempo todo, os brancos, eles chegaram, os portugueses, e trouxeram bastante guerra, bastante luta aqui para o nosso povo, né? E acabou que em um desses encontros, em uma dessas batalhas, esse grande líder nosso mumificado, ele foi roubado. Só que tinha o filho dele, o Capitão Muim, que ficou no lugar dele lutando pelo povo. E ele dentro do sonho dele, das nossas religiões, foi mostrado para ele construir o mastro sagrado, que é o *Jorminhot*, que é a história que os mais velhos contam para nós. E aí, esse mastro também ficou durante um tempo com nosso povo, dentro das nossas religiões, dentro dos nossos trabalhos aqui no vale do rio Doce. E esse mastro também foi roubado. Ele foi tirado do nosso povo. E era muito importante, porque era onde o povo concentrava. Era onde o povo se unia, se juntava para poder pedir conhecimento e sabedoria para os espíritos *Marét*. Para também ir na casa de um parente que está com problema para fazer a religião ali e tudo. E isso foi tirado do nosso povo. E há muito tempo nosso povo vem lutando. Vem guerreando. Em um certo tempo, eu conversando com o meu pai, ele falava que um dia esperava da gente voltar a ter contato com *Jorminhot*. Só que infelizmente o meu pai morreu e a gente ficou nesta luta ainda, né? (...) Depois que a gente teve grandes problemas aí com a hidrelétrica, que a nossa cultura foi bastante afetada. Que está sendo bastante afetada ainda. A gente tem conversado a respeito de trazer todo o patrimônio cultural que o nosso povo tem espalhado não só pelo Brasil, mas pela Europa também. Tem bastante coisa do nosso povo espalhado pelo mundo todo. E aí eu conversando com o Daniel, com o Itamar, com o Geovani, a gente chegou à conclusão que a gente tem que começar a buscar todo o patrimônio que é do povo por direito. Até porque a gente passa por um período de muita exploração, de negação da nossa cultura. A própria política do país está acabando com o nosso povo, principalmente com os povos indígenas. E a gente chegou em um consenso que temos que voltar a buscar estas coisas que são do nosso povo, até para ajudar na nossa luta aqui no vale do rio Doce. Para dizer para as pessoas a verdadeira importância de preservar não só o rio, mas também todo o vale do rio Doce. A gente está ficando sem água. E isto é muito sério. Então a gente tem de buscar estas referências do passado que os mais velhos deixaram para a gente, para podermos ensinar para as crianças e deixar isto bem claro. (...) Então eu acho importante a gente estar buscando esta união, esta força, porque o nosso povo está começando a ficar disperso como no passado. E naquela época os grandes líderes tiveram essa sabedoria de falar assim: não, espera aí, o povo não pode ficar disperso. O povo tem que ficar unido e focado na luta. Eu acho que chegou a nossa vez de fazer isso. Está entrando muita coisa de fora dentro da aldeia que a gente não tem controle. A gente desconhece muita coisa que está entrando dentro da aldeia. (...) E isto tem deixado o povo com a cabeça muito ruim. E esquecendo a principal coisa que é a cultura dele, né? E isto é muito sério. E aí a gente teve a ideia de começar este trabalho. (...) E também pedir apoio para todo mundo, porque também é uma coisa que diz respeito a um patrimônio do povo Krenak. Né? E aí pegar o ensinamento com

os mais velhos: Dona Deja, Tio Euclides⁹⁹ deixava pra gente. Conversava muito, falava muito sobre *Jorminhot* também. Eu escutava muito isso dele. Não só do meu pai, né? Eu buscava sempre isso. Sempre converso com a Deja sobre questão antiga. E acho que chegou a nossa hora de também ajudar. De buscar estas coisas que são nossas por direito, mas que é o início de uma grande batalha nossa, e a gente está aqui para iniciar isso. (...) E eu acho que agora é partir para isso, porque muita coisa está para acontecer com o nosso povo, de luta, de empresa, de hidrelétrica. Tem grandes projetos do governo para ser implementado no vale do rio Doce, principalmente aqui de frente da nossa aldeia. É só ter uma crise energética no nosso país que duas hidrelétricas vão ser construídas aqui de frente da nossa aldeia e alagar tudo de novo. Os Sete Salões e a Pedra Pintura é uma terra sagrada do nosso povo e está sendo depredado a todo momento por um turismo descontrolado. Então nestas coisas é importante a gente tomar frente, fortalecer a nossa luta, e mostrar para as pessoas que o que a gente fala não é mentira. E isto é uma história que vem sendo contada desde os nossos antepassados, e que explica muita coisa nos dias de hoje. Então acho importante a gente estar focado em uma luta dessa pra poder ajudar no dia a dia também. Da luta e todo esse momento de turbulência que nós estamos passando, de bastante dificuldade. (...) (Douglas Krenak, Aldeia Atorã, abril de 2017).

Uma outra explicação dada para a origem do *Jorminhot* é de que foi uma resposta culturalista ao movimento dos padres de introdução de ídolos cristãos entre os Borum. Um detalhe importante é que esta narradora é de origem Nakrehé, aquele segmento que Nimuendajú descreveu como “deculturado”, e é adepta a uma religião evangélica. Talvez por causa disso, Maria Júlia fazia digressões que para mim foram difíceis de entender¹⁰⁰, exigindo que eu e Douglas interferíssemos com perguntas. Vejamos:

W: tem uma história Dona Maria, que a gente queria saber um pouco. Não sei se a senhora sabe, já ouviu falar.

W: A história que a gente queria saber mais é do *Jorminhot*.

MJ: Eu nunca vi não. Mas ouvi falar desse pau aí. Mas eu nunca vi não.

W: Como que é? O que a senhora ouviu falar?

MJ: Eles fizeram assim, o padre que ficou comandando lá em Manhuaçu. Eles pegou pra fazer santa. Ai eles tudo ficava escondido. Eles vinham pelado. Ai eles fizeram o pau. Pra adorar o pau. Eles tá trazendo santo, então nós vamos fazer o pau. Ai fez de madeira o santo. Pra adorar o pau.

W: Os próprios índios fizeram?

MJ: Próprio índio que fizeram.

W: mas a senhora sabe quem foi que fez?

MJ: Não. Eu não sei não.

MJ: Mas esse pau eles carregaram no dia que nós saímos do Maxakali. O dia que nos saímos dos Maxakali carregaram ele. Eles falaram desse pau, dessa madeira. Mas quem fez eu não sei não.

W: E perto dessa madeira o que eles faziam com ela? Eles rezavam para ela? Dançavam?

⁹⁹ O Sr. Euclides, irmão mais velho da Dona Dejanira, faleceu em dezembro de 2016.

¹⁰⁰ Optei por não corrigir a gramática na fala da Dona Maria Júlia por acreditar que poderia perder algo do sentido da mensagem.

MJ: Eles cantavam, dançavam em roda. Faziam brinquedo, acendia fogo. Dançava. Amanhecia o dia eles dançando. Mas quem aprendeu isso com eles, eles falavam fulano é isso, fulano é aquilo. Eles aprendeu isso não. Quem ensinou foi civilizado. Eles macumbeiro, num é assim que eles fala? Os índios é macumbeiro, os índios que fez macumba, foi eles que matou. O menino falou aqui, o menino veio aqui e falou comigo. Ai o homem mandou parar. Tinha menino estudante veio e falou. Que índio que matava civilizado. Matava civilizado mesmo. Mas eles eram mais forte do que eles. Eles não tinha nada. Não tinha coisa, não tinha enxada, não tinha nada. Eles que tomou mais força de que nós, os índios. Tá entendendo agora, né? Vc não é índio, mas vc não pode ficar com raiva não né?

W: Não, de maneira nenhuma.

W: Dona Maria, vou fazer mais uma pergunta pra senhora. Se por um acaso a gente encontrar o pau, esse mastro, a estátua, a senhora acha...

MJ: deve tá no museu.

W: Mas se a gente achar. A senhora acha que era importante isso voltar aqui pra aldeia?

MJ: Eles é que sabe. Velho não sabe nada não.

W: A senhora acha que pode fortalecer a cultura?

MJ: Fortalecer vai não, isso ai é madeira.

(Muitos risos ao fundo)

MJ: é madeira como é que pode fortalecer? Agora eu virei crente, eu fiquei meio lelé da cabeça. Eles falam que todo crente é doido, né?

W: A senhora que está falando.

MJ: Eles falam. Eles pregam, fala tudo. Crente falando língua estranha. Eles falam: é doido! é doido!

W: Tem muito tempo que a senhora virou crente?

MJ: Não tem muito tempo não. Tem mais de 10 anos.

(Conversa com Maria Júlia. Abril de 2017)

Já nesta versão apresentada por Dona Dejanira há uma complexidade de elementos que demonstram com riqueza de detalhes a transformação do mundo indígena à medida que o relacionamento com os não indígenas intensificava. Dejanira diz que a introdução de certas tecnologias, como o machado de aço, modificou substancialmente a própria forma do artefato ritual. Talvez isso também vá de encontro à relativa “novidade” que *Jorminhot* parecia representar. Vamos às palavras de Dejanira:

Jorminhot é coisa dos nossos parentes de muitos anos atrás. Cada um tem sua religião e sua cultura. Então antigamente o índio tinha essa coisa de *Jorminhot*. Ele sempre falava que ia fazer um *Jorminhot* de madeira porque o que vale é a fé. Ele pedia a Tupã, que é o nosso pai, que é Deus. Aí o parente falava, eu vou pedir ele que ele vai nos ajudar. Ajudar o povo com os marét. Porque cada um tem sua cultura, tem sua religião. O branco tem Deus, o negro tem Deus... Não é isso? Os alemães... cada um tem sua religião. Então assim é o nosso também. Nossos parentes, que Deus levou há muitos anos. Então eles falam assim: nosso Tupã. Então ele vai pedir a Deus. Com fé vai pedir a Deus para ajudar ele. Então através disso passa para *Jorminhot* também. Porque o *Jorminhot* vai ser o Tupã dele também. Que vai ajudar ele. Assim: então nós vamos fazer *Jorminhot*! Aí o índio fez. Porque antigamente eles iam fazer com *takruk* (pedra), né? Aquelas *takruk* brilhosas. Como é que branco fala? [Daniel responde: malacacheta. Dejanira fala na língua algo como: aquelas pedras de

fazer fogo). Eles ficavam procurando aquilo para poder fazer o *Jorminhot*. Aí o Borum falava assim: assim como nós temos fé com a cultura, a gente faz a religião. Aí na época que o nosso povo andava assim, não tinha *anguin* [nada, ninguém], só Borum, puro Borum. Então Borum ficava andando. Então eles andavam procurando a pedra cristal, aquela que acende fogo, aquela que corta, né? Mas nessa época, muitos anos atrás, eles não tinham contrato com branco não. Nessa época era só índio. Só índio! Não existia branco. Depois que apareceu procurando este *takruk* [pedra]. Aí estavam achando, né? Para cortar. Porque tem *tschon* (árvore, madeira) que é madeira mole. Aí consegue cortar, né? Aí o Borum fala assim: Ele vai fazer um Deus, mas é de pau, que é o *Jorminhot*. Não é isso? [parece se dirigir aos krenak presentes]. E o que vale? Tem gente que fala que não vale nada. Porque é um pau! Um pau! Mas para nós, e para eles antigamente, aquilo ali é um Deus deles. Por quê? Por que ele está fazendo aquele material ali com fé. Ele está pedindo na fé. Ele tem fé. Então aquilo ali vai ajudar ele também. Para ele, é um Deus também. É o *Jorminhot*. Então... Isso faz parte da cultura. Da cultura! Da religião! Então ele andava procurando este *takruk*, aí nestas rochas, nestas matas aí. Andando. Procurando. Quando chove muito, aparece estas pedras. A gente acha. Então nosso Borum... Borum é índio, que nós falamos. Quando nós falamos índio, é Borum. Tudo quanto é índio é Borum. Se não é da nossa nação, é *mahoom*. Se não é da nossa nação... outro índio. Como Pataxó, Xacriabá, Maxacali, Guarani, para nós, chama Borum *Mahoom*. É índio de outra etnia. Mas é parente, né? Bom, continuando a história do Borum e do *Jorminhót*, o nosso velho Krenak, botoque, catava seus *takruk*, e antigamente achava bastante, né? Por que não tinha ninguém para pegar elas. Era só eles ali mesmo que pegavam. Aí os parentes andavam juntando, e cortavam os pauzinhos, e faziam *Jorminhot*. Aí foi indo, foi indo, até que apareceu o... como é que fala? (se dirigindo aos krenak presentes) *Kraí murák*... [*munrak* no dicionário consultado significa entrar] como é que fala? A pesquisadora! Aí entrou para procurar. Pesquisando... (sinaliza com a mão o movimento de andar). O que que eles estavam caçando será? Caçando os *takruk erehé* [provavelmente está se referindo a pedras preciosas/ouro], *nak erehé* [terra boa, propícia para atividade econômica], terra boa, e o que que eles acharam ali? Não acharam o branco. Acharam o índio. E o índio... Nós índios, os brancos não conhecem. Falavam que o nosso povo era animal. Feito uma caça, né? Por que eles não tinham casa. Ficavam andando procurando seu alimento. Nosso parente naquela época não tinha contrato com *amangut*, que é o *marot*, *pukri*, *cauá* [acredito que está se referindo a alguns tipos de comida que conheceram através dos brancos]. Isso aí já veio é tudo de fora. E os *kraí* também é tudo de fora. Mas os *kraí* entrou para procurar os europeus, né? Que eles falam. Os ouros, as terras... Mas eles entraram para acabar com o nosso povo. Tempo do massacre! Ih, esse trem é velho. E nossos Borum fizemos *Jorminhot*. Aprendendo a fazer *Jorminhot tondon*, *bram*. Mas aqui, onde eles iam, eles carregavam também. Aonde existe muito *gatnék knak*, existe muito aqueles barrisinhos que borum carregava para cozinhar [acho que fala de panelas de cerâmica], para botar *pân*. *Pân* é mel. Para fazer *miang nék*. Fazer o suco deles [seria hidromel?]. Eles andavam, andavam. Aí foi indo, foi indo, e pra não acabar com o nosso povo daquela época lá atrás, aí apareceu no mundo o governo. O *Kraí* governo. Aí eles pararam para pensar: nós não podemos acabar com a nação que é o índio. Nós não podemos acabar com isso não. Nós temos que procurar um jeito para poder proteger eles, para não acabar com estas nações. Por que eles são filhos de Deus. Eles são seres humanos também. Aí dizem que os brancos falaram assim: aí o primeiro governo de fora que apareceu aqui se chamava Doutor Sigarrifa [acho que se refere ao Estigarribia]. Foi o primeiro órgão que apareceu no mundo para trabalhar com

índio, para juntar eles, para não haver mais massacre com eles. Por que eles tinham que viver. Eles tinham que manter a religião deles. Eles tem que manter a cultura deles. Para que isso? Não! Eles tem que tocar para frente. Somos ser humano também. Nós não podemos... Nós temos que proteger eles, coitados dos índios. Por que eles são gente também. Aí os kraí que entrou, eles tinham combinado lá fora, lá para o lado do Rio de Janeiro, São Paulo, longe daí, para trabalhar com o nosso povo. Mas não era só nós. Todo lugar tem, né? Para poder proteger. Aí aquele parente nosso: jorminhot tupi né? Jormihot tupã. Ingareakã, nikã, makiuk ... Não, por que o branco vem de fora. Nós não temos contato com o branco. Nós não conhece. E eles também não conheciam o índio, né? Para eles era um animal, né? Um macaco. Um trem qualquer. Tadinho! E o índio caçando mokieng pra mangut. Por que na época que [continua na língua]. Onde nós vai nós carrega nosso Jorminhot. Por que ele que é nosso companheiro. Ele que faz parte da nossa cultura também. Ele é sagrado. Aí eles andavam à procura do seu alimento. Até aparecer este governo. Aí arrumaram funcionário e mandou para cá. Aí eles conversaram tudo direitinho: vocês tem que andar... não tem nada para vocês andar assim, para procurar o índio. Mas se verem os índios, não mata não. Proteja eles. Aí mandaram um tanto de ferramenta, facão, machado. Vocês levam e ensinam o índio como é que faz para cortar pauzinhos, para andar armado, para não machucar... Cuidar deles! Aí o kraí veio para trabalhar com índio. Não foi para matar não. Para cuidar. Para vigiar o branco que estava vindo lá de fora. Por que o branco já estava vindo de navio, né? E subia de canoa pelo rio acima, para entrar para cá. Aí foi bom que o kraí mandou facão. Vamos cortar ? Aí encostou os takruk deles que era pequenininho e pegou o facão para fazer o grandão, jorminhot. tahóme é tembê, saco de imbira. Aquilo serve para pegar peixe e serve para carregar a comida deles que é caratinga, gravatá, sapucaia... carregar as coisas deles, peixe, caça. Eles faziam pequenos, faziam grandes... faziam grandões para botar o jorminhot lá dentro. Para carregar, né? Nos lugares onde eles acampavam, faziam as fogueirinhas deles, e botavam o jorminhot também, para participar também. Aí eles faziam a cultura deles, a religião deles, conversar... É igual a gente não tem o padre... não sei se vocês conhecem padre, ou se já viu... não tem igreja? Não tem coisa de santo? Naquilo eles não tem fé? Assim é o Borum! Tudo que a gente pedir, ele serve de ajuda. Mas o que vale, o importante é a fé. É a fé! Por que nada sem fé, você não resolve nada. Mas assim é a gente, né? É o índio. Você pede a Deus, mas se você pedir sem fé, ele não vai valer não... Vai Douglas? Não! Você tem que pedir com fé nele. Que ele vai te sarar e vai te salvar. Mas se você não tem fé, não crê em Deus, como diz o branco, não vale não. Não vale! Assim é o nosso Deus Jorminhot. É o nosso pai. Ele faz parte da cultura. É sagrado também. Através do batismo dos borum, dos pajés, ele é sagrado também. Para o lado do takruk mã, que fala caverna, por lá eles levam Jorminhot. Eles acreditam. Para eles é sagrado aquilo ali. E tem o papagaio que é sagrado. Tem o kupirik, que é sagrado. Ele fala. Fala a língua igual ao borum mesmo. [Pergunto o que é kupirik]. Kupirik é barbado. É aqueles macacão. Nas matas tem dele. É só aqui que a nossa mata matou [no sentido de que eles não tem deste macaco porque a mata foi destruída]. Lá no porto da barca, do lado de cá, tem um morrão, perto da casa de Fabiano. Você conhece Fabiano? Lá naquele lado de lá, que morava alemão, que tem. Quando o sol sai, eles saem para poder esquentar sol, e ele canta. Mas ele canta igual aqueles engenho. Eu acho que vocês não conhecem, mas antigamente existia engenho. Engenho que eu falo é coisa de moer cana, de fazer garapa. As pessoas antigamente faziam garapa, e faziam melado, rapadura, com a cana que ele engenha. Aí o kupirik canta igual aquela música do engenho. Ele senta esquentando sol e fica assim: óooooooooooooo...

Moendo, igual engenho. Igual gente. Fica no ar. Aí quando o sol vai subindo, subindo, aí ele para. Aí ele vai para a casa dele que é as árvores, né? Caçar alimento dele. Dizem que é um bichão deste tamanho (sinaliza com a mão, marcando a distância desde o solo, mais de um metro). É o macaco. Eles falam kupirik, e tem outro nome... kupã. É um macacão. É grandão. Aí na hora que o sol está rompendo, para esquentar um pouquinho, ele sai. Assim é o nosso tupã. O nosso tshone, que é o Jorminhót. Aí o parente fazia. Cada um deles carregava. Por que o índio viajava muito nas matas. À procura dos seus alimentos. Ali eles chegavam e faziam seus Jorminhot. Ali eles acampavam, faziam os thombrek deles, faziam as comidas deles. Passava uma semana, duas, um mês, aí largavam e iam para outro lugar. Aí encontravam com os outros povos também, né? Que era outro índio. Encontravam. Ali eles ficavam um tempo. Até irem andar de novo. Com eles não tinha parada. Quando eu era mais criança, meus pais não paravam dentro de casa não. Nós não tínhamos casa. Nós andávamos pelo mato, na beira dos rios, dos córregos. Caçando o quê? O alimento deles. Que eram os peixes, as caças. O avô dele [aponta para Douglas] morreu lá no [Fazenda] Guarani. Tadinho. Foi procurar caça, que é o tatu e a paca. Mas ele foi caçar e não aguentou. Deu uma dor nele. Sempre ele reclamava que queria vir embora para cá. Tadinho! Ele não aguentou. Sempre falava em vir embora, e se acabar aqui junto da terra do pai dele. Acabou que não deu. Aí morreu lá mesmo. Mas a carne dele ficou lá, mas a alma dele está com nós. Está no meio de nós. Dando força para nós. Olhando o povo dele. Aí ele foi embora. As carnes dele ficaram lá, mas a alma está viva. Está mais nós. Tudo que nós fazemos aí ele está vendo, está acompanhando. Que é a fogueira. A nossa religião. Este Jorminhot mesmo. Que ele está ajudando nós. Por que é que descobriu? Por causa do nosso povo todo que já foi embora. Por que eles são os encantados. Eles são os encantados! Então eles ajudam também. E protegem a gente também. Então eles ajudam a procurar até achar. Por que eles fazem parte.

(Dona Dejanira. Aldeia Atorã. Novembro de 2017)

Com estas narrativas podemos entender que existe uma diversidade de interpretações sobre *Jorminhot* entre os Borum. Em todas elas a estátua é uma espécie de reprodução. Na que é mais incisiva, se assim posso defini-la, *Jorminhot* é a reprodução em madeira do corpo mumificado do Velho Krenak. Na versão contada por Maria Júlia ele é uma reprodução em busca de simetria com os santos católicos introduzidos pelos padres. Na versão contada por Dejanira há, de modo interessante, uma certa confluência das duas versões anteriores: é uma manifestação da cultura “tradicional”, mas também uma forma de enfrentamento, uma resposta ao mundo não indígena que se aproximava destrutivamente. Ademais, ela menciona que na origem os Krenak produziam alguns *Jorminhot* em miniatura, mas que depois fizeram o grande. O que possibilitou isto foi a introdução de artefatos de metal. Nesta versão a replicação não parecia um problema. De fato, a despeito da ideia corrente de que o *Jorminhot* não deve ser reproduzido, parece que no “mundo antigo” isto não era tabu. Com efeito, isso reforça a ideia de que o problema atual não é o da reprodução técnica da estátua – encarando técnico aqui apenas no sentido da produção material do objeto –, mas a destruição

da maior parte do cenário, do pano de fundo que tornava possível a agência dos encantados ligados a ele. Assim, o *Jorminhot* do MPEG ganha sentidos adicionais àqueles ligados à sua própria autenticidade. Retomarei este assunto no último capítulo. Como já mencionei algumas páginas atrás, no pensamento borum o próprio *Jorminhot* trata-se de uma história de expropriação. E sempre que é enfocado, ativa também o tema de outras expropriações, como já vimos acima. Assim, o próximo capítulo será dedicado a historicizar estas expropriações, buscando um aprofundamento documental a partir dos tópicos elencados pelos Krenak em suas narrativas.

Capítulo 3 – Uma história de expropriações

*“Nunca supus tanta maldade e tanta frieza enredada para chacinar, em cada rio por onde se subia, os índios que ali estavam acoitados, escondidos. Na imensa ilha de matas que ocupava todos os rios e riachos desses vales do Rio Doce e Jequitinhonha, a caçada atroz se desencadeou através das décadas, buscando o último índio para esmagá-lo. O pior é pensar, saber que pouquíssimos que restaram continuam sendo perseguidos e que nunca, jamais, um matador de índios nessas Minas foi encarcerado por seu crime. Lembrei-me de um colega meu, procurador do Estado, socialista convicto, que um dia me disse, sem nenhuma vergonha na cara, que guardava há anos a documentação comprobatória da propriedade de uns índios Crenac sobre as terras de que haviam sido expulsos. O infeliz achava que não era progressista dar parecer a favor dos índios, porque melhor para aquelas terras era serem entregues a gentes mais capazes de fazê-las produzir. Filho da puta, isso é o que ele é, e eu disse a ele: um bom filho da puta”.
Estou possuído de delírio xingatório – Dantas Mota
(Darcy Ribeiro, Migo, 2014 [1988], p. 252)*

Nos capítulos anteriores ficou evidente, espero, que *Jorminhot* é também um dispositivo de memória que aciona um conjunto de narrativas sobre as expropriações que os Borum viveram no passado e estão vivendo no presente. Mesmo quando sua origem é explicada como uma forma de resistência frente outros ídolos que os cristãos tentavam introduzir entre eles, como narrou Maria Júlia, é de uma substituição de valores culturais, do etnocídio (CLASTRES, 2004), que se tratava. Nas falas dos rapazes durante as atividades realizadas no Museu Goeldi, o crime da mineradora Samarco que destruiu o *Watu* foi várias vezes apontado como a continuação destas expropriações seculares. A “Guerra Justa” levada até seus domínios por ordem do Príncipe Regente Dom João VI a partir de 1808, e que oficialmente foi encerrada em 1831, da sua perspectiva nunca terminou: vivem numa “guerra sem fim”. O objetivo deste capítulo é trazer elementos documentais da literatura histórica e etnográfica sobre os Borum para discutir as variadas expropriações pontuadas nas narrativas que registrei na pesquisa.

Obviamente os primeiros conflitos vivenciados pelos ameríndios foram aqueles de cunho territorial. O “grande projeto” no contexto colonial era de dominar e incorporar áreas à economia de mercado. E para esta tarefa várias noções foram mobilizadas, como “fronteira”, “sertão”, “conquista”, “domínio”, “colonizar”, “civilizar”, “administrar”, “guerra justa”, entre outras. Segundo Paraíso,

o termo *fronteira* está associado à ideia de front interno da civilização, a linha divisória entre o conhecido e o ignorado, entre o dominado e o por conquistar, o cultivado/explorado e o por cultivar/explorar; entre a civilização e a selvageria, locus do horror e das aspirações de liberdade e riquezas

inesgotáveis, essas entendidas tanto no que se refere a produtos naturais, a terras – como, no caso em tela, a mão-de-obra passível de ser apropriada. Enfim, um espaço não inserido na rede de comércio e que, no período considerado, era denominado sertões (...) (2014, p. 25).

Assim, a expansão das fronteiras sobre os territórios indígenas é posta em marcha com o uso da ideia de vazio, de falta, seja ela demográfica ou de valores morais. Com efeito, o encontro humano resultante configura-se como uma relação de dominação/subordinação com o uso de um repertório de práticas violentas que, não raro, resultaram no extermínio de vários povos ameríndios. Ou seja, as ações e relações definidas como conquista e colonização envolveram sempre algum tipo de assassinato: a morte física ou a cultural, o genocídio ou o etnocídio (CLASTRES, 2004; PARAÍSO, 2014).

Como foi visto no capítulo anterior, o território dos grupos conhecidos como Botocudos¹⁰¹ se estendia desde a região do Rio de Contas (na Bahia), ao norte, até o Rio Doce (em Minas Gerais e Espírito Santo), ao sul. No período de 1700 a 1800 esta região foi considerada uma “zona proibida à conquista (...), constituindo-se, ao mesmo tempo, em barreira ao acesso às zonas de mineração e refúgio de vários grupos indígenas” (PARAÍSO, 2014, p. 21, *passim*). Misságia de Mattos explica que:

por ordem régia, os chamados Sertões do Leste – que correspondiam à faixa florestal contígua à região onde se processava a mineração [de ouro e pedras preciosas executada em quase toda a extensão da Serra do Espinhaço] – não podiam ser franqueados ao civilizado. Os índios ali refugiados serviam para amedrontar os contrabandistas de ouro que não poderiam se evadir das rotas comerciais através das matas por eles “infestadas” (1996, p. 59).

Cabe ressaltar que na época do auge da exploração de minerais preciosos no alto curso dos formadores do Rio Doce e seus afluentes, muitos foram os esforços da Coroa no sentido de propagar a ideia da “ferocidade” destes índios, sempre ressaltando supostas práticas antropofágicas e suas atitudes traiçoeiras¹⁰². Desta forma, dois motivos competiram para o

¹⁰¹ As denominações indígenas serão usadas de maneira menos controlada já que se trata de um diálogo com a literatura científica produzida sobre os Borum.

¹⁰² A prática da antropofagia nunca foi diretamente observada entre os Botocudos. O historiador Hal Lagfür demonstra que a despeito das acusações de canibalismo feitas por alguns vassallos reais interessados em se apossar dos territórios botocudos, sempre houve relatos de funcionários coloniais em sentido contrário, ou seja, atestando a humanidade e disposição ao relacionamento pacífico por parte destes ameríndios (LANGFUR, 2017).

fechamento do médio Rio Doce aos nacionais no século XVIII: a difícil navegabilidade do rio, e a “periculosidade” das matas da região, já que “infestadas de Botocudos”.

A decadência da mineração nos fins do século XVIII produz uma tensão entre o poder real e os agentes da colonização instalados nos distritos mineradores. Estes começam a desafiar a proibição de explorar o “sertão”, com a complacência das autoridades das capitânicas, produzindo uma fissura entre a legislação real e o governo regional (LANGFUR, 2017). Para os Botocudos isto representaria uma nova fase na relação com o poder colonial, marcada sobretudo por um novo avanço sobre seu território, primeiramente através das bandeiras de exploração mineral, e depois com uso de estratégias militares para a implantação de sesmarias agricultáveis ou propícias para a criação de gado (CAIXETA DE QUEIROZ, 1992, p. 20).

As incursões de posseiros à “zona proibida” revelavam a existência de grupos ameríndios autônomos, algo que pareceu intolerável aos olhos da monarquia portuguesa na virada do século XVIII. Esta autonomia era sentida sobretudo na forte resistência oferecida pelos Botocudos, que possuíam uma grande capacidade de mobilidade, e por vezes realizavam ataques-relâmpago a fazendas isoladas e expedições que cruzavam o seu território, o que demonstra sua admirável capacidade de defende-lo (LANGFUR, 2017).

Respondendo às expectativas dos colonos/posseiros e autoridades das capitânicas, o Estado autorizou e liderou o avanço sobre o território botocudo. O segundo ato oficial do príncipe regente Dom João em terras brasileiras foi decisivo nesse sentido. Em 1808, ano em que a Corte portuguesa se transferiu em fuga para a sua principal colônia, Dom João enviou do Rio de Janeiro uma Carta¹⁰³ ao governador de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo, ordenando uma guerra ofensiva contra os Botocudos. Guerra que covardemente se negou a enfrentar perante a invasão francesa ao território português na Europa. O documento instruiu a criação de Seis Divisões Militares, cujo objetivo era a total sujeição, escravização ou, falhando as anteriores, o extermínio dos índios nos vales dos Rios Doce e Jequitinhonha¹⁰⁴, e, conseqüentemente, possibilitando a incorporação de áreas do interior do território ao mercado mundial. Assim iniciava-se a “Guerra Justa” contra os Botocudos, uma das poucas “sociedades” indígenas brasileiras que sofreram uma guerra oficial declarada pelo Estado. Este recurso

¹⁰³ Recomento ao leitor a leitura na íntegra da Carta Régia de 13 de maio de 1808, que pode ser conferida através do link: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg/sn/antioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html> Acesso em 17 de setembro de 2017.

¹⁰⁴ Uma Sétima Divisão Militar foi criada posteriormente no Rio Jequitinhonha com os mesmos propósitos.

político era totalmente anacrônico para a época, e de certa forma revelava o desespero de um império que encolhia. Carneiro da Cunha explica que:

A guerra justa, instituição que data das Cruzadas, é usada no século XVI ao início do XVIII no Brasil para dar fundamento à escravização de índios livres (idem, 1984). No século XIX, é um arcaísmo. Ao ser invocada nessa época, faz ressurgir a escravidão indígena, abolida pelo Diretório Pombalino meio século antes: os índios conquistados ficarão escravos por certo tempo. Mas introduz também, sub-repticiamente, um novo título sobre as terras dos índios, algo que não era tratado nos séculos anteriores. Nunca se haviam declarado devolutas as terras de índios conquistados: a novidade é significativa. Nessas terras, favorecia-se o estabelecimento de colonos: deviam ser dadas aos milicianos, aos fazendeiros e aos moradores pobres e supunha-se eufemisticamente que estes instruiriam os índios no trabalho agrícola, nos ofícios mecânicos e na religião católica (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 142).

As Divisões Militares – também chamadas de **presídios**, assim como os aldeamentos – criadas conforme ordem do príncipe regente estavam vinculadas ao Governo Central e deveriam se instalar ao longo do vale do Rio Doce, sobretudo em locais de barreiras físicas para sua transposição, como corredeiras e cachoeiras. De fato, o uso de forças militares também visava empreender uma série de obras de infraestrutura, como a abertura de caminhos, construção de pontes e outras obras civis, que sinalizassem aos súditos ordem e segurança, e, com efeito, o estímulo do comércio e colonização nas Capitânicas de Minas Gerais e Espírito Santo através de uma nova rota no vale do Rio Doce.

Dessa forma, podemos perceber que “culturalmente ressemantizado, aquele espaço geográfico transformar-se-ia de ‘barreira’ natural para impedimento de contrabando em solo abundante e fértil a ser desbravado” (MISSÁGIA DE MATTOS, 2004, p. 66), passando, assim, de “zona proibida a zona pioneira” (ibid, 1996).

Em 1813, o coronel francês Guido Thomas Marlière (1767-1836) foi nomeado para a direção dos aldeamentos criados. A principal tarefa se mantinha: pacificar os indígenas através do convívio forçado com não-indígenas. Algum êxito foi alcançado pelo Coronel Marlière, tanto que em 1820 foi nomeado inspetor, e em 1823 comandante de todas as Divisões Militares. Marlière “insistiu na política de fazer daqueles postos de fronteira, centros de provisão de alimento para os índios, onde havia roças, sobretudo de milho e mandioca” (MISSÁGIA DE MATTOS, 2004, p. 69). Darcy Ribeiro (1978) ressaltou essa característica da política “marlièriana”, para quem a “guerra contra os índios melhor se faria com grãos de milho do que

com chumbo” (apud CAIXETA DE QUEIROZ, 1992, p. 23). Segundo as próprias palavras de Marlière (1906), era necessário, no trato com os índios,

falar-lhes sempre a verdade, fazer-lhes bem quando possível, e mal nenhum, usando da língua deles mesmos para comunicar-lhes os meus pensamentos, consolá-los nas suas aflições e prometer-lhes justiça do Governo para com os seus injustos opressores... (apud MISSÁGIA DE MATTOS, 2004, p. 69).

Embora esta perspectiva surja nesse contexto como menos violenta e mais assistencialista, não deixa de estar amparada pelo mesmo etnocentrismo civilizacional operacionalizado por uma política integracionista¹⁰⁵.

Uma forma que o Estado encontrou para povoar os “Sertões do Leste” foi, segundo Misságia de Mattos (2004, p. 71), mandar para lá os “desocupados, vadios, compostos de mulatos, mestiços e negros forros”, toda uma casta que surgiu com a decadência da mineração. Para alguns dirigentes da época, “uma vez localizados naqueles ‘coitos de assassinos e ladrões’, aqueles ‘vadios’ iriam ‘agir como feras em perseguição aos índios e destruindo quilombos de negros fugitivos’” (PIMENTA, 1974, apud MISSÁGIA DE MATTOS, 2004, p. 71). Não só esses “desocupados” eram para lá encaminhados. Criminosos de outras regiões do país também eram, a fim de cumprirem suas penas como civilizadores da região. Não obstante constar nos relatórios das Divisões Militares o grande número de abandono das terras recebidas pelos colonos no Vale do Rio Doce (MISSÁGIA DE MATTOS, 1996, p. 77).

Aos indígenas restavam poucas alternativas: ou buscavam refúgios provisórios nas últimas brenhas inexploradas pelos não-índios, ou se lançavam às batalhas contra os colonizadores, ou cediam ao aquartelamento nos postos de atração. Uma situação que se tornou frequente foi a aliança entre alguns grupos de índios com os diretores dos quartéis. É nesse contexto que emerge, entre os indígenas, a figura do *capitão*:

uma vez estabelecida a relação “pacífica”, os índios poderiam continuar nas matas – o que sempre acontecia, dada a sua abundância –, porém retornavam procurando pessoalmente pelo diretor, incorporado em sua rede de socialidade. A importância da figura do “capitão”, também criada entre os índios no estabelecimento das relações interétnicas, torna-se inteligível nesse contexto de trocas em que os índios ainda mantinham uma certa autonomia (MISSÁGIA DE MATTOS, 2004, p. 70).

¹⁰⁵ Estratégia recorrente no indigenismo brasileiro, já que retomada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no século XX, e levada a cabo pelo seu sucessor – a FUNAI – até bem pouco tempo atrás.

A “Guerra Justa” aos Botocudos terminou oficialmente em 1831¹⁰⁶. Contudo, o aparato repressivo estatal instalado permaneceu dando apoio à invasão dos territórios indígenas, e a cultura de uso da violência, típicas de qualquer guerra, permaneceu “matando aldeias” por todo o restante daquele século¹⁰⁷. A mudança que se constata nessa época é uma “privatização da questão indígena”, ou seja, uma descentralização do poder estatal em favor dos poderosos locais, em regra interessados na apropriação das terras indígenas e de sua força de trabalho, muitos dos quais, inclusive, já instalados nas imediações destas terras e/ou aldeamentos (PARAÍSO, 2014, p. 338).

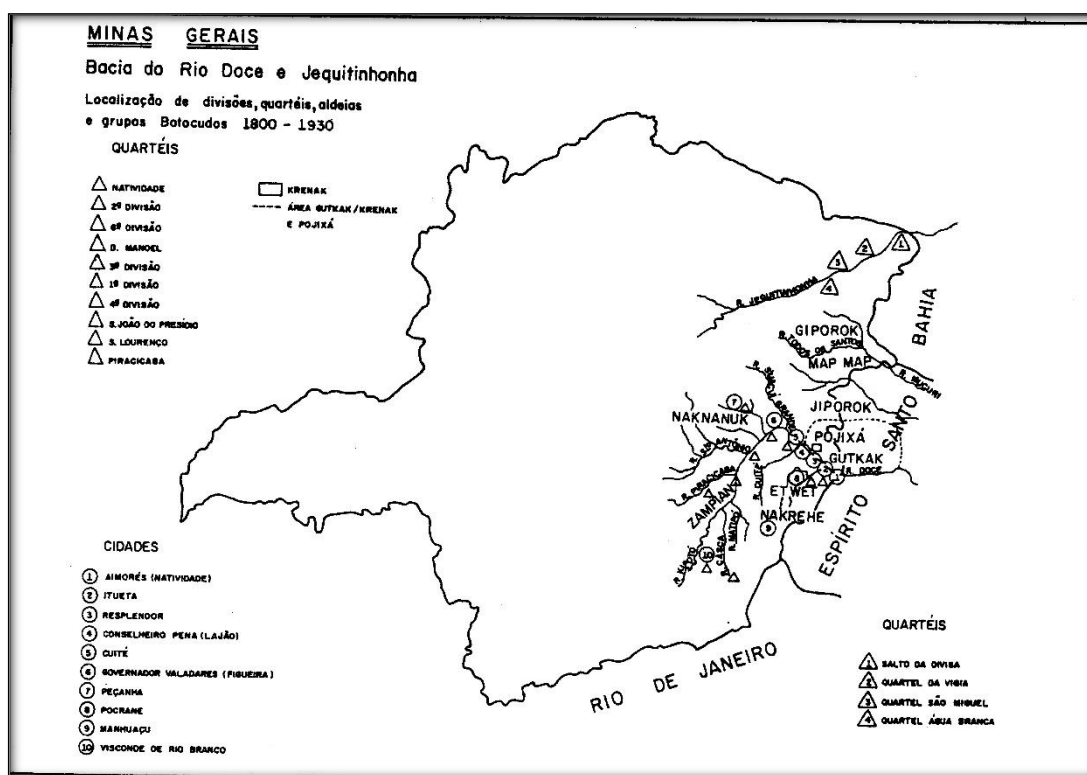


Figura 21 Mapa da localização de divisões, quartéis, aldeias e grupos botocudos 1800 -1930 / Fonte (Soares, 1992, p. 53)

¹⁰⁶ Em 27/10/1831 foi editada a lei “que revogava as Cartas Régias que haviam decretado Guerra Justa aos índios Botocudos de Minas Gerais, Bahia, Espírito Santo e São Paulo. A nova Lei, no seu art. 3, libertava os indígenas que estivessem ainda em cativeiro, passando a considera-los como órfãos, sendo entregues aos cuidados dos respectivos juízes, conforme previsto no art. 4, sendo garantidos aos novos administradores recursos para sustentá-los, até que pudessem ser colocados no mercado de trabalho (art.5); e, finalmente, perto art. 6, os juízes deveriam fiscalizar para que não fossem praticados abusos contra sua liberdade e direitos como assalariados” (MALHEIROS, 1944, P. 315-18, apud PARAÍSO, 2014, p. 337-38).

¹⁰⁷ Os Krenak de hoje não concordam com a ideia de que a “Guerra Justa” foi encerrada. Eles afirmam que todas as iniciativas do Estado com relação ao seu povo, mesmo no século XX, foram atos de guerra, sem nenhum respeito pelos direitos humanos, como se verá infra. Em 2016 o Ministério Público Federal (6ª CCR; PR-MG; PRR 3ª Região) e a Unnova Produções realizaram em parceria com os Krenak o filme documentário que apresenta esta sua versão. O filme tem o título de “Guerra sem fim: resistência e luta do povo Krenak”, e pode ser assistido através do link: <https://www.youtube.com/watch?v=DfkGVfkJpAM>. Acesso dia 14/03/2018.

O objetivo de tornar o Rio Doce navegável e induzir o apossamento da região que justificava a “Guerra Justa” não foi atingido. Até a década de 1820 as Capitanias de MG e ES foram reticentes quanto à necessidade e vantagens da exploração estatal da navegação comercial no Rio Doce. Propostas de concessão a explorações estrangeiras foram duramente combatidas nos governos provinciais até a década seguinte, quando os governantes parecem ter assumido que falharam na tarefa. Na verdade, como ocorreu com a questão indígena, o contexto de descentralização estatal se estendeu por diversos setores de interesse da elite nacional, talvez se aproveitando do quadro vulnerável do executivo, já que Dom Pedro I havia abdicado do trono em favor de seu filho, Pedro II (que só assumiu o poder de fato em 1840), e deixado o país sob o governo de uma regência, que por sua vez estava submetida à Assembleia Geral¹⁰⁸.

Foi então a partir da década de 1830 que as capitanias de MG e ES passam a apoiar a exploração privada da navegação no Rio Doce. Empresários britânicos montaram a Companhia de Navegação do Rio Doce e ganharam do governo uma série de benefícios e concessões, entre elas a de exploração mineral ao longo do curso do rio. A promessa dessa vez era a expansão comercial através da ligação da cidade de Mariana (MG) ao mar, permitindo o acesso ao Rio de Janeiro em apenas 15 dias. Os principais desafios da empresa eram os acidentes geográficos no rio, com destaque para a Cachoeira da Escadinha, próxima à foz do Rio Mucuri, território importante de vários grupos botocudos¹⁰⁹. O interesse no empreendimento durou até cerca de 1839, quando novamente arrefeceu, já que a Companhia não apresentou os resultados que prometeu. Assim, passados cerca de 43 anos da abertura do Rio Doce à navegação, o saldo registrado pendeu mais para uma consolidação geopolítica do que para o estabelecimento de uma rota comercial (ESPÍNDOLA, 2007).

Os próprios diretores das companhias criadas para promover a navegação dos rios possuíam rotinas paramilitares próprias na guerra contra os Botocudos. Entre 1847 e 1861 Teófilo Benedito Otoni e seu irmão Honório Benedito Otoni empregaram procedimentos de

¹⁰⁸ É digno de nota que a década de 1830 ficou marcada como o início de diversas “Revoluções Liberais” que eclodiram na Europa, e que não deixaram de exercer influências no Brasil. A Lei número 16, de 12/08/1834 transfere definitivamente a reponsabilidade de legislar sobre a catequese e civilização dos índios para as Assembleias Legislativas Provinciais e à Geral (PARAÍSO, 2014, p. 342). Assim, percebe-se que os lugares mais remotos também sentem de alguma forma os efeitos das mudanças de orientação políticas e econômicas dos centros de poder.

¹⁰⁹ O desnível do terreno (cota) da Cachoeira da Escadinha foi o atrativo para a construção de uma estrutura de aproveitamento hidrelétrico na região. A ideia existe desde os anos 1970, mas se tornou realidade entre os anos de 1990 e 2000 através da Parceria Público Privada entre a mineradora VALE e a estatal Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG), que se consorciaram para construir a UHE Aimorés.

extrema violência no ímpeto de levarem a cabo as metas da sua Companhia do Mucuri. Sônia Marcato enumera algumas, que colocam em evidência o caráter genocida e etnocida da colonização da região:

- a) cães especialmente treinados na caça aos Botocudos, alimentados inclusive com carne de indígenas assassinados;
- b) bandeiras especialmente preparadas para “matar uma aldeia”, assassinando-se indiscriminadamente homens, mulheres, velhos, moços, reservando-se apenas as crianças para o tráfico e alguns homens para carregadores;
- c) índios recrutados como soldados estimulados a cometerem violências contra os Botocudos, dando provas de renegar suas origens; (...)
- e) comércio de crianças – 1 *kruk*¹¹⁰ valendo uma espingarda – e de cabeças de Botocudos mortos em combate – dezesseis delas foram vendidas a um francês que disse tê-las comprado para o museu de Paris em 1846;
- f) índios sob o regime de trabalho escravo, espoliados de suas terras, doentes e mal alimentados;
- g) contaminação proposital de comunidades inteiras através de agentes patogênicos letais para o indígena – sarampo, por exemplo (MARCATO, 1979, p. 18, apud MISSÁGIA DE MATTOS, 1996, p. 72).

Até o início do século XX não haviam centros urbanos nas margens do Rio Doce. O processo de urbanização começou com o início da construção da ferrovia Vitória-Minas em 1903. Esta ferrovia já constava nos planos de Dom Pedro II nos primeiros anos da República, e fez parte dos lotes de trechos concedidos à exploração de empresas britânicas com os mesmos tipos de privilégios que desfrutou a Companhia de Navegação do Rio Doce¹¹¹. O empreendimento começou a ser construído a partir do Espírito Santo, e em 1905 a obra atinge o território ocupado pelos Krenak à época, nas cercanias da barra do Rio Eme. A ferrovia dificultou o trânsito dos Krenak pelo seu território e aumentou a pressão civilizatória sobre eles, já que facilitou o deslocamento dos não-indígenas pela região, e a valorização das terras ao longo da linha: uma “ferrovia de penetração” (ESPINDOLA, 2015, p. 178). Um exemplo deste “pacote civilizatório” é que logo após sua inauguração em 1916, colonos alemães que viviam no Espírito Santo ganharam do Estado de Minas Gerais terras que este considerava devolutas na margem do Rio Doce, mas que faziam parte do território ancestral dos Krenak. Na localidade

¹¹⁰ *Kruk* significa criança na língua borum. No século XIX a versão aportuguesada do termo, *curuca*, chegou a ser bastante conhecida nas vilas mineiras e capixabas onde aconteciam o comércio de escravos.

¹¹¹ Algumas informações sobre a concepção e implantação da ferrovia que veio a se tornar a Estrada de Ferro Vitória-Minas podem ser obtidas em Soares (1992, p. 89) e Espíndola (2015, p. 177-8).

o Estado fundou para estes alemães a Colônia Agrícola Bueno Brandão, antes mesmo de definir uma área que respeitasse os usos e costumes dos indígenas. Estes, por sua vez, não assistiram apaticamente a abertura da ferrovia na região, utilizando-se dos recursos que tinham para resistirem:

Relatos contam que muitos de nós morreram na linha férrea, pois não aceitávamos de modo algum que o nosso território fosse invadido e atravessado pelo *Guapó* dos *Kraí*. Havia quem tentasse parar o trem com as próprias mãos e acabava morrendo. Percebemos então que o trem era muito forte para se parar com as mãos e então começaram ações de sabotagem onde, de noite, vários homens saíam na extensão da linha férrea para arrancar os trilhos (KRENAK et al. 2010, p. 16).

Além do problema civilizacional¹¹² que a instalação de uma ferrovia no território Krenak significou, houve os problemas práticos cotidianos, como o barulho dos trens que afugentava os animais de caça, e profanava seus lugares sagrados. Com efeito, o trem de ferro foi interpretado como uma figura maléfica, que os Borum nomearam *Guapó*, “monstro que vomita fumaça” (Krenak et al. 2010, p. 16). Embora todo o percurso apresentado até aqui já tenha evidenciado a interseção entre os conflitos territoriais e distributivos¹¹³, o empreendimento desta ferrovia a torna aguda, já que marca o início do confinamento severo dos últimos grupos botocudos no vale do Rio Doce.

Em 1910 foi criado o SPILTN, que tinha como objetivo aldear os índios que, para a mentalidade da ocasião, emperravam o desenvolvimento do país. Ainda nessa época a margem norte do Rio Doce, chegando ao rio Sapucaí Grande e até as divisas com o Espírito Santo, era um território dominado por grupos Botocudos (GUIMARÃES e PARAÍSO, 1991, p. 3). Os Krenak eram um dos subgrupos que resistiam bravamente às investidas hostis dos invasores não-índios. Diversos relatórios do governo de Minas Gerais versavam sobre a urgente necessidade de se aldear aqueles “bandos” de índios. Como visto (supra), escolheu-se para sediar o Posto de Atração a região de confluência do Rio Eme com o rio Doce, na tentativa de atrair os grupos de algumas aldeias ali existentes, como: a antiga aldeia da Praia do Gata; o

¹¹² Atualmente os Krenak também fazem essa reflexão: “a EFVM valorizou as terras do Vale do Rio Doce e aumentou o conflito entre os Krenak e os forasteiros. Uma grande parte das nossas florestas foi destruída para construir a ferrovia e do pouco que sobrou ainda mais árvores foram arrancadas para fazer combustível para o trem. Também os rios foram poluídos” (Krenak et al. 2010, p. 16).

¹¹³ Zhouiri e Laschefski (2010) formularam uma tipologia dos conflitos ambientais: aqueles de cunho territorial, em que os grandes projetos afetam a territorialidade dos grupos; os conflitos distributivos, que dizem respeito à iniquidade no acesso e uso dos recursos naturais; e os conflitos espaciais, relativos a contextos de danos e impactos que ultrapassam os limites entre os territórios dos diversos grupos sociais.

Quijeme-Brek (aldeia bonita), às margens da cabeceira do Rio Eme; a aldeia da barra do Rio Eme e a do *Quati-Quati*, nas matas do Rio Eme (ibid, p. 3). Anteriormente tentou-se transferir os índios Krenak para o PI de Pancas, no Espírito Santo, desconsiderando a rixa que originalmente fracionou os *Gut-Krak*. Os relatos dos agentes do SPI à época são de que o capitão *Muin*, filho de *Krenak*, jogava-se no chão demonstrando dores fortes toda vez que tocavam no assunto da transferência. Aqueles agentes interpretaram o fato como uma “simulação” de *Muin* (cf. MISSÁGIA DE MATTOS, 1996, p. 80; GUIMARÃES e PARAÍSO, 1991, p. 2), mas é possível que o líder indígena já estava sofrendo as consequências da ação (mudança de território) só por cogitá-la, ou seja, havia sido atingido pela feitiçaria de seus inimigos (PASCOAL, 2010; MISSÁGIA DE MATTOS, 2004), demonstrando os fortes vínculos existentes entre os grupos dispersos por uma vasta área no vale do Rio Doce.

Esse contexto violento de invasão territorial e das ações ligadas à tutela indígena levou o etnógrafo russo Henri Manizer, que esteve entre os Krenak em 1914, a afirmar que esses indígenas “estavam condenados a desaparecer” (1919, apud CAIXETA DE QUEIROZ, 1992, p. 32). Mesmo pressionados pelos colonos invasores, os Krenak, sob a liderança do capitão *Muin*, exigiram do governo de Minas Gerais providências quanto à sua condição (GUIMARÃES e PARAÍSO, 1991, p. 4). Em 1918 são iniciados os trabalhos de demarcação da área, resultando na “doação” de 2000 hectares (ha) para os Krenak e Pojichá na barra do Rio Eme¹¹⁴. Concretizada através do Decreto de nº 5462 de dezembro de 1920, homologado pela Assembleia Legislativa e pelo Governo do estado de Minas Gerais, a área demarcada ainda não englobava todas as aldeias krenak da região do Rio Eme. Na barra deste rio o SPI instalou o PI Guido Marlière, e exigiu uma revisão dos seus limites, a fim de incluir as aldeias deixadas de fora na primeira demarcação. Em 1927 o Estado atende a essas reivindicações e agrega mais 2000 ha à área indígena (MISSÁGIA DE MATTOS, 1996, p. 81). O Estado resistiu a esta revisão, mas os posseiros que atuavam na região realizaram uma chacina que o obrigou a intervir e realizar a anexação. Esta chacina ocorrida em 1923 ficou conhecida como “massacre de *Kuparak*”, e ainda hoje é uma referência importante na memória coletiva do grupo sobre a

¹¹⁴ O modelo de demarcação de terras indígenas era bastante diferente de como ocorre hoje. Na época as demarcações eram feitas pelos órgãos fundiários dos estados da federação. Além disso, os métodos eram bastante diferentes. Não se realizavam estudos de identificação dos territórios tradicionais e/ou imemoriais para que o território demarcado atendesse minimamente as necessidades relacionadas aos modos próprios de organização social e cultural daquele povo indígena. As demarcações eram basicamente geopolíticas, de forma a atender principalmente os interesses econômicos das elites dos estados, resultando em áreas pouco ou nada representativas das especificidades indígenas. O traçado geométrico da Terra Indígena Krenak é um bom exemplo disso. Suas demandas históricas pela revisão deste traçado com a inclusão de territórios sagrados também.

atuação genocida dos forasteiros em seu território¹¹⁵. Estes grileiros atraíram os Krenak dizendo que fariam uma confraternização, mas já haviam preparado uma emboscada, acarretando a morte de nove índios krenak, além de sete feridos¹¹⁶ (PARAÍSO, 1992). De acordo com Guimarães e Paraíso (1991, p.6), os efeitos imediatos do massacre foram: a desarticulação do grupo, dificultando a sua reprodução social; promoveu o retorno dos Nakre-hé do Etwet (que na época habitavam com os Krenak, devido fortes pressões dos grileiros na sua região de origem) ao seu território; fez com que os Krenak, assustados com o evento e com a presença de policiais, solicitados pelo SPI para evitar o segundo massacre que já era planejado, buscassem refúgio na aldeia da barra do Eme, sob a proteção do SPI. Com efeito, percebe-se que o “massacre de *Kuparak*” consolida o trabalho de repressão e confinamento dos indígenas em parcelas minúsculas do seu território tradicional.

¹¹⁵ No estudo de Caixeta de Queiroz (1992, p. 33) esse episódio aparece com o nome de *Massacre do Kijeme-Brek*, mas ambas as denominações se referem à aldeia que existia na região da cabeceira do Rio Eme, àquela época conhecida como *Kijeme-Brek*. Neste local existe hoje o município de Cuparaque, cujo nome é claramente um aportuguesamento da palavra *Kuparak*, onça na língua borum.

¹¹⁶ Dez pessoas foram identificadas como responsáveis pela chacina. Destes, apenas seis foram presos e responderam processo, e, escandalosamente, somente um foi condenado, sendo os demais absolvidos (PARAÍSO, 1989, p. 7).

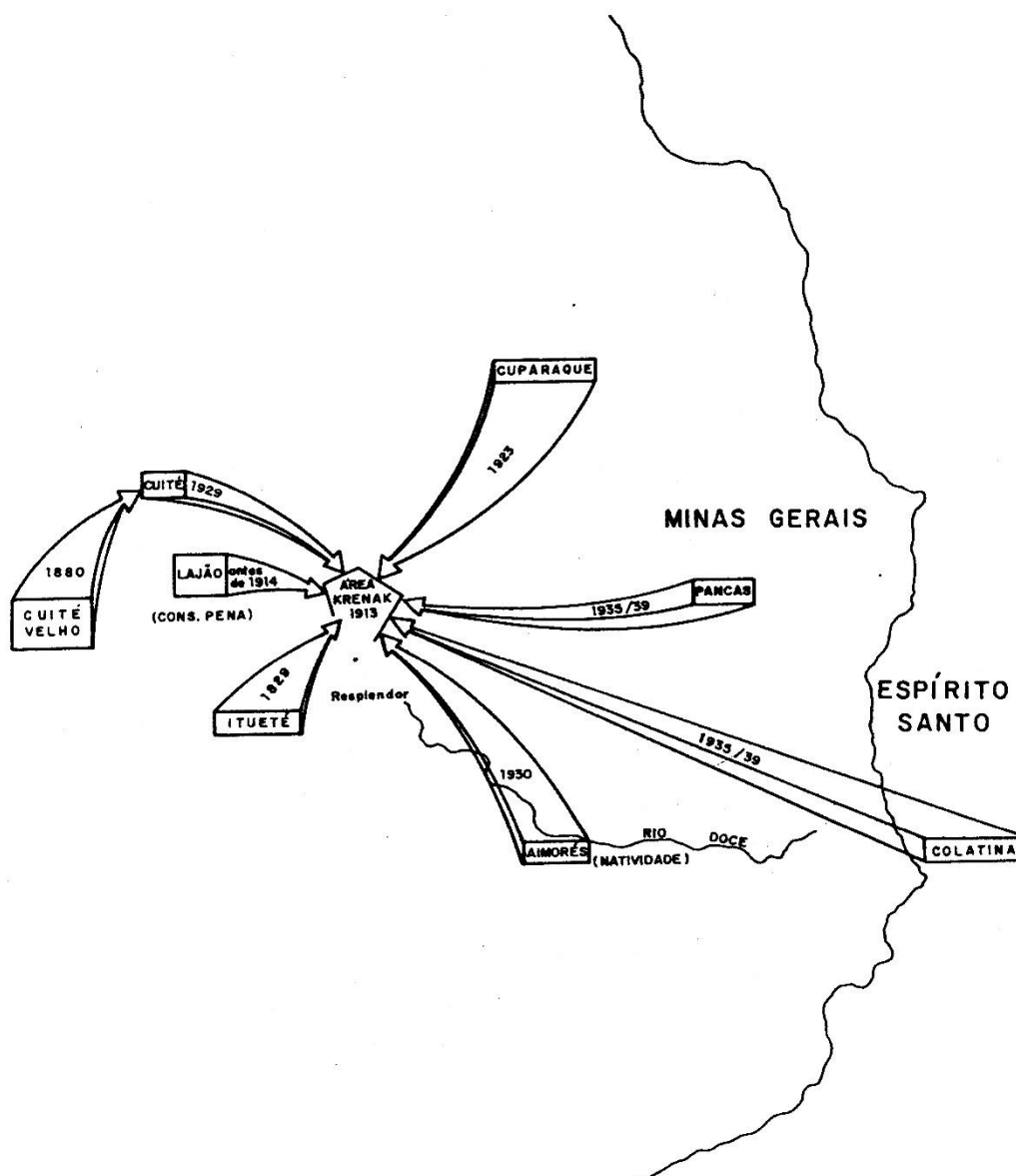


Figura 22 Infográfico representando o deslocamento dos grupos botocudos que foram aldeados no PIGM / Fonte: Organizado pela equipe de antropologia da UFBA em 1989 (apud SOARES, 1992, p. 109)¹¹⁷.

A instalação da EFVM aumentou a atividade mercantil na região. No princípio as atividades econômicas que sobressaíram foram a cafeicultura e a exploração de madeira, fornecendo as bases para a economia das cidades que foram surgindo ao longo do seu traçado. Logo após a primeira demarcação da área Krenak, o SPI autoriza o arrendamento de parcelas desta terra para que os posseiros – que àquela época já haviam estabelecido grandes fazendas nas adjacências – pudessem explorar as madeiras de lei existentes na reserva indígena¹¹⁸. Estes

¹¹⁷ Título original: Mapa de Migração dos Sub Grupos Botocudos para a Área Krenak.

¹¹⁸ De acordo com Misságia de Mattos (1996, p. 87) os arrendamentos iniciaram em 1921 e a nova demarcação só em 1927.

arrendamentos foram cada vez mais acirrando os ânimos das partes envolvidas. Os Krenak buscavam manter seus modos de vida através de uma relação próxima com seus “encantados”, e de uma economia de baixo impacto ambiental, baseada na caça e coleta de subsistência, no que a preservação ambiental da região significava um pilar¹¹⁹. Os arrendatários construía benfeitorias nos locais onde derrubavam a madeira, e posteriormente plantavam lavouras de café ou pastagem para o gado. Para estes, o arrendamento era encarado como título de propriedade. Os interesses contraditórios nesse contexto são a gênese dos conflitos ambientais vivenciado pelos Krenak durante todo o restante do século XX.

É justamente neste contexto de “avanço oficioso” sobre as terras indígenas, entre as décadas de 1930 e 1940, que acontece a expropriação do mastro/estátua *Jorminhot*. Segundo os dados que viemos apresentando fartamente ao longo do texto, a perda do seu principal artefato ritual produziu uma certa desarticulação social, referida como “enfraquecimento espiritual”, já que, como visto nos capítulos anteriores, a força espiritual é reconhecida pelos Krenak como algo fundamental para sua ação política.

¹¹⁹ Nas palavras de Soares (1992, p. 129): “Os Krenak se sentem encurralados na própria terra, criticados e discriminados. Os colonos cortam as matas, o que os impede de fazer seus rituais, de caçar e andar livremente. Os rituais vão sendo simplificados”.

Desenho: Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro



JONKYON - Entidade sobrenatural dos Krenak feita pelo velho Krenak. Roubada na década de 30.

"Eu queria conhecer...
O índio Krenak veio é que fez.
Eu queria conhecer o Deus!"

Laurita Krenak - 1989

Figura 23 Representação do Jorminhot Fonte: (SOARES, 1992, p. 99)

O número de arrendatários da terra demarcada crescia absurdamente, sem que o SPI conseguisse controlar a situação. Em 1945, acompanhado do prefeito de Resplendor e do delegado de polícia local, um funcionário do SPI conseguiu realizar um recenseamento, encontrando 1.493 pessoas vivendo nos 4.000 ha do PIGM. A saída do órgão para contornar a situação foi impor um novo modelo de contrato, com regras mais claras e rígidas, e aumentar progressivamente o valor do arrendamento, com pagamentos anuais. No ano de 1952 o Inspetor do SPI, Álvaro Soares da Silva, elevou o valor em dez vezes (de Cr\$ 30, 00/ha para Cr\$ 300,00/ha), o que provocou uma revolta geral dos arrendatários. Soma-se a isto a descoberta de uma jazida de mica¹²⁰ na área do PIGM, o que aguça o interesse dos arrendatários que,

¹²⁰ Mineral brilhante, muito usado por sua transparência e não fusibilidade; malacacheta (cf. Dicionário Aurélio). Um levantamento sobre o contexto de exploração deste mineral na primeira metade do século XX no Vale do Rio Doce pode ser consultada no artigo de Espíndola (2015).

comandados por um Capitão reformado do exército brasileiro chamado Arlindo, se aliam a políticos influentes para reivindicarem o direito de posse (PARAÍSO, 1989, p. 11). O SPI venceu o protesto judicial e teve início a vagarosa ação de reintegração de posse. No entanto, uma estranha negociata repassa o controle da área indígena do SPI para a Polícia Florestal de Minas Gerais, sob o pretexto de criação do Horto Florestal do Rio Doce. O comando fica com o Capitão Arlindo, e as taxas de arrendamento passam a ser pagas à prefeitura de Resplendor (ibid, p. 11).

Em 1957 a liberação da área aos arrendatários foi conseguida com a transferência forçada dos Krenak para o Posto Indígena Mariano de Oliveira (PIMO), no território dos índios Maxacali. A ação foi justificada através de um atentado a bomba na casa do chefe do Posto Indígena, recaindo a culpa sobre os Krenak. Foi um golpe contra eles, pois foram acusados de um atentado que não cometeram¹²¹. No momento da transferência forçada alguns Krenak se refugiaram em ilhas no Rio Doce, chamadas atualmente de “Ilhas da Resistência”. Este é um episódio sempre lembrado pelos Krenak, como pude comprovar desde minha primeira pesquisa de campo com eles em 2006. Guimarães e Paraíso descrevem bem o episódio da transferência:

Embarcados em caminhões, os Krenak foram abandonados na cidade de Maxacali, a 30 Km da sede do Posto Indígena, sem que sequer o chefe daquele Posto tivesse sido avisado da chegada do grupo (Souza, 1989). Este, quando soube que os Krenak estavam na cidade, deslocou-se para recolhê-los. Acomodou-os precariamente numa pequena parcela das terras Maxacali (1991, p. 7).

Naquela época ainda parecia ser bastante presente na memória coletiva dos Maxacali e dos Krenak as relações de inimizade estabelecidas pelos seus ancestrais. A perspectiva de aliança frente os brancos ainda não era uma realidade, como é desde pelo menos a década de 1970. Neste contexto de convivência com um povo “inimigo”, passando necessidades básicas como fome, frio e contração de doenças, os Krenak resolveram retornar ao seu território tradicional. Em 1959 um grupo deixou o PIMO e foram a pé até a cidade de Governador Valadares, onde tomaram o trem até a estação da Vila Crenaque. Foi uma viagem de volta que durou 96 dias. [E pensar que este calvário pode ter se desenrolado enquanto o “Procurador socialista”, colega de Darcy Ribeiro, como vimos na epígrafe deste capítulo, seguia

¹²¹ Em nenhum dos textos pesquisados consta precisamente a data do atentado. Misságia de Mattos (1996, p. 96) sugere que ele possa ter ocorrido entre 1954/56.

a tabuada colonialista sentado sobre as provas da posse indígena daquelas terras. Darcy tinha razão: Filho da puta!]. Este ato por si só revela a importância das terras no Vale do Rio Doce para os Krenak. Mas é também a partir desta transferência forçada e das tentativas de regresso às suas terras tradicionais que começou a dispersão do povo Krenak por diversos Postos Indígenas do país, já que na área do Rio Doce a Polícia Florestal não queria a sua presença. Os destinos foram variados, “alguns se dirigiram para [Ilha do] Bananal e para o Mato Grosso (PI Cachoeirinha), e um grupo foi para o PI Vanuíre, em SP” (MISSÁGIA DE MATTOS, 1996, p. 102).

O SPI só retornou ao PIGM em 1966, quando o inspetor do órgão relatou ter encontrado as 16 casas em estado precário. No mesmo ano foi firmado um convênio entre o SPI e a Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG), na qual esta assumiu a responsabilidade de prestar a assistência à população indígena no Estado. O acordo foi ratificado pela FUNAI no ano seguinte, quando o SPI deixou de existir. Tal acordo significou mais uma vez a presença militar nos territórios indígenas do Estado, mas naquele contexto de Ditadura Militar (1964-1985), uma presença extremamente repressiva. Para viabilizar essa tutela foi criada em 1968 a Ajudância Minas-Bahia (AMB), instância regional da Funai encarregada de administrar o PIGM e PIMO, além dos demais Postos Indígenas em MG e BA. O Capitão da Polícia Militar Manoel dos Santos Pinheiro, que já comandava o Destacamento da Polícia Rural no PIMO desde o ano anterior, foi nomeado chefe da AMB. No ano seguinte, 1969, a FUNAI criou a Guarda Rural Indígena (GRIN), grupamento destinado a exercer o policiamento ostensivo das terras indígenas. No mesmo ano é criado na área do PIGM o Reformatório Agrícola Indígena Krenak (RAIK), que atualmente é referido pelos Krenak apenas como *Presídio Krenak* (JUNIOR, CAPUCCI, *et al.*, 2015).

O idealizador e executor do RAIK foi o Capitão Pinheiro e para lá eram enviados índios de diversas etnias do Brasil, acusados de ameaçar a ordem tribal¹²². Muitos Krenak trabalharam nesse reformatório, onde formas variadas de abusos foram cometidas contra os índios. Em seu estudo sobre o *Presídio Krenak*, Carlos Caixeta de Queiroz nos conta que:

¹²² Na ACP criada para solicitar reparações pela violência sofrida pelo povo Krenak durante a vigência do RAIK, os Procuradores da República informam que o Presídio “foi criado com o objetivo de confinar e ‘recuperar’ índios considerados criminosos ou com comportamentos tidos como desviantes, vindo a tornar-se símbolo da violência e arbitrariedade com as quais foram tratados os povos indígenas durante a ditadura” (JUNIOR, CAPUCCI, *et al.*, 2015, p. 14).

os Krenak não tiveram outra alternativa a não ser submeter-se às influências diversas e ameaças de diferentes povos; não puderam escapar a convivência forçada com índios de diversas procedências e culturas. Os Krenak passaram a viver sob forte esquema de repressão; o posto era policiado por soldados militares; foram proibidos de falar a língua e forçados a trabalhar para o sustento geral. Quaisquer deslizes eram severamente punidos. Além disso tiveram que conciliar diferentes visões de mundo numa total caracterização de suas próprias concepções culturais (1999, p. 87).

Em 1969 a FUNAI transfere para a – já reduzida – área Krenak vinte índios Guarani da cidade de Parati, intensificando, assim, o sistema interétnico. Esses passam a “compartilhar as péssimas condições de vida, a falta de terras e de assistência e a convivência forçada com os prisioneiros” (GUIMARÃES & PARAÍSO, 1991, p. 8).

Em 1971 a FUNAI ganha uma ação judicial que pedia a reintegração de posse dos 4 mil hectares pertencentes aos Krenak desde o seu aldeamento na década de 1920. A ação dava 30 dias para a saída dos fazendeiros, mas novamente uma negociação irregular entre o Governador de Minas Gerais (intervindo pelos fazendeiros), o presidente Médici e a FUNAI, prejudica mais uma vez os Krenak (CIMI, 1989, apud CAIXETA DE QUEIROZ, 1992, p. 37). Estes, sem saber do ganho de causa da FUNAI, foram transferidos, juntamente com o Reformatório, da área do Rio Doce para a Fazenda Guarani no município de Carmésia (MG). Também mais uma vez a transferência foi realizada de forma violenta. Após este crime cerca de 50 fazendeiros foram titulados pelo Instituto de Terras de Minas Gerais (Ruralminas), e a parte relativa ao PIGM arrendada ao Patronato São Vicente de Paula (CAIXETA DE QUEIROZ, 1992, p. 38).

No decorrer da década de 1970 muitos Krenak foram levados para Vanuíre (SP), Colatina (ES) e Conselheiro Pena (MG) (GUIMARÃES E PARAÍSO, 1991, p. 9). Como em Maxacalis, a vida na Fazenda Guarani não agradava ao povo Krenak¹²³. A falta de um grande rio, o frio, a terra infértil, além do forte desejo de morar à beira do Rio Doce, local onde viveram os antepassados, deixavam os Borum insatisfeitos. Tal aspecto pode ser comprovado pelas palavras do Cacique *Nego (Him)*, importante liderança Krenak à época:

O índio que é acostumado, ele é difícil acostumar em outro lugar. Agora eu não sei explicar, não sei se é pelo amor ao lugar deles, que tem os antepassados deles, morreu os avós, o pai, a mãe, tudo ta ali. [...] Eu mesmo quando estava

¹²³ Como na narrativa de Dejanira fornecida no capítulo anterior, onde fala da tristeza de Jacó Krenak (avô de Douglas) em não poder viver nas terras do *Watu*. Algumas pessoas dizem que Jacó literalmente morreu de tristeza.

na fazenda guarani, eu gostava de lá, mas todo dia eu pensava no Krenak. Lá não era tão ruim assim, não, mas eu não acostumava lá de jeito nenhum, tinha dia que eu até sonhava com o Krenak... (apud MISSÁGIA DE MATTOS, 1996, p. 113).

Esta situação de desterritorialização forçada sem dúvida implicou um certo grau de desorganização social, mas também conferiu um rumo particular à combatividade borum, tornando-os protagonistas em um cenário nacional marcado pela politização da questão indígena. Além disto, como argumentam Reis e Genovez (2013, p. 10), “mesmo no exílio, os Krenak acabam constituindo (multi) territórios ao contrário de uma desterritorialização almejada pelo SPI [e FUNAI/AMB]”. Desta forma, uma rede de relações multiterritorial é um dos componentes descritivos para uma visada mais ampla dos Borum. Atualmente a maioria deles ainda habita a região do médio Vale do Rio Doce no extremo leste do estado de Minas Gerais. Contudo, há também índios Krenak habitando Terras Indígenas com outros povos, como a Terra Indígena Vanuíre no estado de São Paulo, que compartilham com índios Kaingang, a Terra Indígena Fazenda Guarani em Minas Gerais, que compartilham com índios Pataxó, além de uma pequena porção de terra demarcada pela FUNAI para algumas famílias krenak no sul do estado do Pará¹²⁴.

É a partir dos anos 1970 que os índios Krenak passam a participar ativamente dos movimentos ligados à “causa indígena”. Apoiados por agentes interculturais como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Grupo de Estudos da Questão Indígena (GREQUI) eles começaram a participar de palestras, manifestações, debates, entre outros. O momento era marcado pela efervescência dos debates acerca do futuro dos povos indígenas, muito influenciado pelo pessimismo de pensadores ilustres como Darcy Ribeiro, que, na esteira da teoria da aculturação, chegou a “prever” a transformação dos índios do Brasil em “índios genéricos” (RIBEIRO, 1970, apud RAMOS, 1987).

Alcida Ramos (1987, p. 118) destaca o impacto desse momento para os povos indígenas, já que “a causa comum de lutar numa arena política, ao mesmo tempo em que congregou os povos indígenas em torno de um sentimento nascente de ‘indianidade’, teve também o efeito de reforçar suas distinções étnicas”. Dessa forma, também é necessário considerar a importância dos agentes interculturais, e desse momento de “emergência da causa indígena” na constituição e instrumentalização da identidade étnica Krenak.

¹²⁴ Não conheço muito bem o processo envolvido na criação desta última TI, mas já ouvi que estas famílias Krenak foram enviadas pelo SPI para a Ilha do Bananal quando as terras no Rio Doce foram usurpadas.

O discurso do índio Krenak Augusto Paulino, para uma plateia de líderes indígenas, antropólogos, advogados, religiosos e entidades de apoio à causa indígena, realizado em São Paulo em 1981, é um importante dado para o argumento de que a apropriação da identidade étnica Krenak se dá através de um processo que passa pelos choques com a sociedade nacional e com outras sociedades indígenas, com a descoberta das instituições ocidentais como a legislação, entre outros. Vamos ao seu depoimento:

Caríssimos irmãos, estou aqui para apresentar essa fraca figura, que vem sofrendo há muitos anos. Há 22 anos que vem sofrendo. (...) Nós tinha muito gado (...) nós tinha 900 cabeças de boi, 600 cabeças de carneiro, 300 cabeças de animal [equinos], tínhamos de tudo, aí começaram a vender, a vender, e foi acabando, tiraram-nos de lá e levaram pra Maxacalis. Não gostamos, voltamos de volta, tudo a pé, 92 dias de volta. Chegamos, ficamos acampados numa ilha; aí chega o capitão Pinheiro e disse que ia liberar outra vez a nossa sede.(...) Construiu cadeia, enfim, liberou tudo. Começamos a organizar o terreno outra vez. Naquela organização, os fazendeiros desconfiaram que iam ocupar a terra toda, o território todo. Aí começaram a andar daqui para ali, tornaram a tirar nós para levar pra Fazenda Guarani. (...) Nessa época construiu cadeia, construiu tudo, aí trazia índio do Amazonas, índio de tudo quanto é canto, lá prendia, batia, espancava. Lá, nessa época que foi tirar-nos, foi em 68, tiraram-nos e levaram pra Fazenda Guarani. Os índios que não queriam ir, eles amarravam, prendiam na cadeia, deixavam lá, dois, três dias com fome. Aí conduziram nós pra Fazenda Guarani. Ficamos lá sete anos. Em sete anos começamos a descobrir a lei, tornamos a voltar. Estamos acampados no nosso território outra vez, chegamos lá, também já tinham destruído tudo. Tinha acabado tudo o que nós tinha deixado. Nós acampamos e aí começaram a querer tirar-nos outra vez. Mas aí começamos a reconhecer a lei, andar para aqui, andar para ali. Deixaram-nos quietos. Estamos lá acampados em 13 alqueires. Nós queremos organizar o território para frente. Aí foram lá, juntaram, perguntaram a nós quantos alqueires nós queria para organizar nosso território, que nosso território lá é 1950 alqueires. Para nós organizar, para nós trabalhar, nós somos em 80 pessoas só, éramos 600. foi morrendo tudo, aquilo... os mais velhos ia apaixonando com o local do lugar, querendo voltar, não podia voltar. Falava em voltar, eles prendia, batia, e aí foram morrendo. Tornamos em 80 só. Estamos acampados lá nesses 13 alqueires. Tentaram de organizar pra nós 250 alqueires, então nós com 250 alqueires ficava satisfeitos. Mas não quiseram. Aí, a gente vai lá na delegacia, em Valadares, conversa com o delegado: “mas, pra quê que índio quer terra? Índio é preguiçoso, índio não trabalha, esse índio Krenak não é índio nenhum que trabalha, pra quê quer terra, índio come peixe e caça!” Bom, antigamente o índio tinha caça pra comer, tinha muito peixe (...) Agora, hoje em dia, como é que o índio convive, 80 pessoas dentro de 13 alqueires de terra? O que tem pra comer? Tem que comer do fruto da terra e tem que trabalhar. Aí, eu peço a todos vocês, todos os irmãos aí, que não enfraqueçam não. Consigam a batalha de frente, porque o sapo que para, a cobra come ele. O sapo sempre mais um pulinho à frente. Nunca se para não, porque tem 22 anos que eu venho sofrendo, mas agora, se Deus quiser, eu vou em frente, nem que seja pulando um metro, amanhã eu pulo dois e se deus quiser, eu chego lá. Mesmo pra deixar pros meus filhos, meus sobrinhos, meus primos, pra minha

comunidade, eu quero deixar alguma coisa. Muito obrigado pra vocês... (AUGUSTO PAULINO, 1981, apud RAMOS, 1987, p. 120-121, *ênfases inseridas*).

O primeiro ponto que pode ser destacado do discurso de Augusto Paulino é o fato de mencionar que já fazem vinte e dois anos que vem sofrendo. Como o discurso data de 1981, significa que Paulino identifica a época da primeira desterritorialização forçada como a origem da sua desventura. Sua memória se organiza a partir deste acontecimento, e deste ponto circunscreve os demais. Augusto Paulino nos apresenta de maneira clara o processo de ocupação das suas terras pelos fazendeiros, a convivência do órgão indigenista nesses processos, as transferências impostas aos índios, bem como sua inserção numa arena política. Esta última comprovada quando diz: “Mas aí começamos a reconhecer as leis, andar para aqui, andar para ali”. A descoberta dos meandros institucionais do mundo dos brancos possibilitou aos Krenak reagir a ele, apropriando-se de vez da fronteira étnica, e a partir de então alimentando-a. Augusto Paulino distingue diversos atores como os fazendeiros, o órgão indigenista, os outros indígenas que iam presos para o Presídio Indígena, o delegado que fez pouco caso do seu povo, entre outros. Esta distinção permite a Paulino definir uma posição dentro desse emaranhado de atores, vindo a se situar mais proximamente dos índios de outras etnias – chamados de irmãos¹²⁵ – do que dos brancos que o subjagam.

Na época desta fala de Paulino, algumas famílias haviam recém retornado à região do Rio Doce, e ocuparam uma área de 68,25 ha anteriormente arrendada pela FUNAI ao Patronato São Vicente de Paulo (MISSÁGIA DE MATTOS, 1996, p. 114). Em 1983 A FUNAI entrou com uma ação de Anulação de Títulos no Supremo Tribunal Federal. Desse período até a reintegração definitiva da terra em 1997, os conflitos foram grandes. A luta para conseguir a anulação da posse da terra pelos fazendeiros e fazê-los sair da área foi intensa. Apenas em 2002 é que houve a homologação da Terra Indígena Krenak. Quando a terra foi definitivamente demarcada, um líder Krenak foi à Fazenda Guarani e a outras áreas indígenas para convocar os parentes de volta para o Rio Doce. Muitos retornaram, mas também constam relatos de índios que se negaram a retornarem por não acreditarem que os fazendeiros, militares e outros atores que impuseram tantos prejuízos ao seu povo tivessem realmente sido tirados do território tradicional Krenak. Ainda persistem, tal qual fantasmas na memória de alguns, as sombras do

¹²⁵ Categorias como “irmãos” e “parentes” são atribuições recorrentes conferidos pelos índios a indivíduos de outras etnias que não a sua, quando numa arena política maior, que diz respeito à “questão indígena”.

passado violento. Mas mesmo tendo recuperado o direito de usufruir de uma ínfima parcela do seu território ancestral, ao retornarem descobriram que não eram muito bem-vindos.

A Usina Hidrelétrica de Aimorés (UHE Aimorés) que está situada no município homônimo¹²⁶, teve a sua concessão de implantação no ano de 1975. Contudo, o interesse na sua construção ficou paralisado até a década de 1990, quando foi contratado pelo Consórcio da Usina Hidrelétrica (VALE E CEMIG) os estudos de viabilidade do empreendimento. A empresa que executou estes estudos em 1997, IESA (Internacional de Engenharia S.A.), contratou a antropóloga Izabel Misságia de Mattos, com notória experiência de pesquisa sobre os Krenak – como pode ser percebido pelas constantes menções aos seus trabalhos aqui –, para levantar os possíveis impactos da UHE Aimorés sobre a vida desses índios. Ocorre que a conclusão produzida pela antropóloga e apresentada no relatório do estudo foi considerada vaga e prejudicial aos Borum pelo MPF, já que afirmava que o empreendimento não afetaria as terras nem a cultura dos índios, nem alteraria o quadro dos conflitos interétnicos relativos à demarcação do território indígena que havia sido executado há pouco tempo. O Estudo de Impacto-Ambiental (EIA/RIMA) foi apresentado ao Ibama em 1998, que, por sua vez, concedeu em 2001 a Licença de Instalação (LI), e em dezembro de 2005 a Licença de Operação (LO). Contudo, já em março de 2005, Procuradores do Ministério Público Federal deram entrada em uma Ação Civil Pública (ACP) agindo em defesa dos direitos e interesses coletivos do Povo Indígena Krenak.

Na ACP é feita a contextualização de todas as etapas do processo de licenciamento da UHE Aimorés, buscando demonstrar que houve a exclusão da participação do Povo Indígena Krenak de todas as discussões relativas à concepção e implantação do projeto hidrelétrico. Esse fato deixou evidente o descumprimento das normas que regem o processo de licenciamento ambiental. Os Krenak solicitaram aos Procuradores a contestação das licenças emitidas, baseados no fato de que toda a sequência de emissões de licenças pelo IBAMA à concessionária desconsiderou qualquer impacto ao grupo, já que, pautado no parecer antropológico supracitado, o órgão licenciador tomou como certo que o empreendimento não afetaria em nada a comunidade indígena.

A Procuradoria da República em Minas Gerais realizou uma investigação a fim de levantar as irregularidades contidas nos Estudos de Impacto Ambiental da UHE Aimorés. Foi constatada a ilegitimidade do parecer da antropóloga responsável pelos estudos junto aos

¹²⁶ Mas a influência do lago formado se estende por vários municípios da região (JUNIOR, CAPUCCI, *et al.*, 2015).

Borum, já que a profissional foi “pressionada” pela empresa de engenharia que a contratou “para que da conclusão de seu trabalho constasse que o empreendimento não causaria qualquer tipo de impacto ao Povo e à Terra Indígena Krenak”. Os promotores destacam também o esclarecimento dado pela antropóloga à equipe que realizou um Estudo Suplementar Etnoambiental junto aos indígenas, no qual informa que lhe foi expressamente recomendado, pela empresa licitada, que procedesse ao estudo etnohistórico da área afetada, sem, contudo, ocupar-se de qualquer abordagem da sociedade e do território contemporâneos dos Krenak, posto que estes “não seriam afetados”. Constatada a irregularidade, os Procuradores Federais contestaram a conclusão do EIA/RIMA sobre a não interferência do projeto hidrelétrico na vida dos Borum, já que sua superficialidade e parcialidade induziram em erro os órgãos licenciadores, que, por sua vez, “não agiram como deveriam na defesa dos interesses dos índios (como agiram em relação à comunidade majoritária) em suas respectivas áreas de atuação” (NETO, SERAFIM e NASCIMENTO, 2005).

A ACP destaca o tratamento discriminatório dispensado aos índios, já que foram empreendidas inúmeras reuniões com a população do meio rural e urbano residentes na região de influência da UHE Aimorés, sem que, no entanto, fosse realizada qualquer reunião com os Krenak. Adveio desse tratamento discriminatório no processo de consulta prévia¹²⁷ a exclusão dos índios na participação de qualquer Programa Ambiental especificado no EIA/RIMA. Posteriormente, quando a LI já havia sido concedida e a UHE Aimorés já era uma realidade física, foi criado emergencialmente o “Programa de Acompanhamento da Comunidade Indígena Krenak”, que não continha, aliás, nenhuma proposta no sentido de sanar as irregularidades até então praticadas. Até o momento da apresentação da ACP, nenhum dos Programas de Acompanhamento realizados pelo Consórcio da UHE Aimorés em âmbito regional era também estendido aos Borum. Programas como Educação Ambiental, Vigilância Epidemiológica e Saúde Pública, Apoio ao Produtor Rural, Conservação da Ictiofauna, Criação e Implantação da Unidade de Conservação, haviam sido implementados apenas entre os não índios.

Como afirmado na ACP, os índios “se viram em situação de menosprezo em relação à comunidade envolvente. Enquanto todos tinham informações diretamente do empreendedor, em reuniões temáticas ou audiências públicas, os índios ficaram ao largo das discussões”

¹²⁷ A consulta prévia às populações afetadas por empreendimentos ambientais é regulamentada pela Resolução Conama nº 009 de 03/12/1987. Já a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Governo Brasileiro em 2002, dispõe sobre a necessidade de consulta prévia aos povos indígenas no que se refere a qualquer projeto passível de afetar-lhes.

(NETO, SERAFIM e NASCIMENTO, 2005). É fácil perceber por contraste a completa inadequação da conclusão apresentada no primeiro levantamento, o EIA/RIMA, que afirmava que o empreendimento não alteraria o quadro de conflito interétnico já estabelecido com a população regional. Durante minha pesquisa de mestrado (realizada em 2009), quando ainda discutia com os índios um tema a ser explorado, houve a sugestão de investigar a perspectiva de progresso dos Borum. Um dos meus interlocutores afirmou que era preciso fazer as pessoas entenderem que seu povo quer progredir e fazer parte do desenvolvimento regional: “já que esses projetos são irreversíveis, nós precisamos fazer parte deles, para não ficarmos mais uma vez para trás” (KRENAK, apud PASCOAL, 2010, p. 101). Dessa forma, é preciso ter claro que a ideia de progresso ou desenvolvimento não lhes é estranha. Eles querem participar do desenvolvimento, mas de acordo com seus próprios interesses. Qualquer decisão coletiva deve ser uma autodeterminação indígena. O que eles não aceitam é serem excluídos das discussões sobre diversos projetos propostos para a região, pois, como ouvi ao longo de toda aquela pesquisa, “o Vale do Rio Doce é dos Borum!”¹²⁸ (PASCOAL, 2010).

A questão da territorialidade aflorou intensamente (mais uma vez) quando o governo de Minas Gerais criou por decreto na região do médio Rio Doce o Parque Estadual de Sete Salões, que seria implantado com recursos repassados pela UHE Aimorés como forma de “compensação ambiental” pela atividade de geração elétrica¹²⁹. Como mencionei no primeiro capítulo, os Borum possuem uma relação cosmológica com a região, e reivindicam sua demarcação como Terra Indígena. Eles inclusive acusam uma das donas da hidrelétrica, a VALE, de ser a principal responsável por terem perdido o acesso a esse território desde que a EFVM foi construída, como também já foi exposto supra¹³⁰. Esta questão foi contemplada na ACP, que afirma que a implantação do referido Parque “representaria um 'impacto' indevido sobre os direitos constitucionalmente reconhecidos ao povo Krenak”, e que se “tivessem os índios participado do processo de licenciamento, no seu contexto, tornar-se-ia claro que a implementação do parque, nos moldes em que se propunha, era juridicamente inviável” (NETO, SERAFIM e NASCIMENTO, 2005). Durante o conflito chegou a ser proposta uma “guarda compartilhada” do “Parque de Sete Salões” entre os Povo Krenak, Governo do Estado e UHE

¹²⁸ Isto não deve ser entendido no sentido de posse, mas como de uma constituição comum, uma formação histórica mútua que confere um “lugar de fala” aos Krenak.

¹²⁹ Uma exposição sobre este conflito ambiental pode ser consultada através do Mapa dos Conflitos Ambientais, elaborado pelo GESTA dentro do Projeto “Observatório dos Conflitos Ambientais de Minas Gerais”. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/conflito/?id=537> Acesso em 05/04/2018.

¹³⁰ A Vale, anteriormente denominada Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), incorporou a EFVM na década de 1940.

Aimorés. Nesta proposta os Krenak desempenhariam a função de “guarda parque” remunerada pela UHE Aimorés, mantendo-se o status da Terra como Unidade Estadual de Conservação da Natureza. Após discutirem largamente entre seus grupos, como me contaram, os Borum foram radicalmente contra esta proposta, pois entenderam que na prática significaria a alienação do seu direito constitucional de terem um estudo de identificação e delimitação de seu território tradicional. Vimos no primeiro capítulo que a curadora da coleção do MPEG chegou a propor uma “guarda/curadoria compartilhada” de *Jorminhoto*, o que foi rapidamente rechaçado pelos Krenak. Eles me explicaram que esta “experiência” prévia acerca da disputa pelo território sagrado dos Sete Salões foi o fator que fez com que recusassem esta via.

Em 1º dezembro de 2005 os Krenak fecharam pela primeira vez a EFVM com a ajuda de outros povos indígenas que habitam em Minas Gerais e Espírito Santo. A paralisação durou cerca de 36 horas, e na ocasião foi divulgado um comunicado com suas reivindicações, quais sejam:

- 1) Que a FUNAI constitua imediatamente um Grupo Técnico, para a identificação do Sete Salões como Terra Indígena Krenak;
- 2) Que o consórcio da UHE Aimorés retome imediatamente o diálogo com a nossa comunidade com o objetivo de definir as compensações devidas;
- 3) Que seja iniciado o diálogo entre a CVRD e nossa comunidade para entendimentos quanto aos impactos causados pela construção da ferrovia (Comunicado do Povo Krenak, 2005, apud PASCOAL, 2010, p. 105).

Antes que a ACP fosse julgada, foi feito um acordo com o Consórcio da UHE Aimorés que a encerrou. Um Termo de Ajustamento de Condutas (TAC) resultante do acordo foi assinado em julho de 2008, e estipulou uma indenização por danos morais coletivos da ordem de doze milhões de reais aos indígenas. A principal ação estabelecida no TAC foi um projeto de pecuária leiteira que visava dar sustentabilidade econômica à aldeia, e que chegou a ser noticiado como “a primeira parceria público privada (PPP) indígena do Brasil” (PASCOAL, 2010, p. 110-3).

De acordo com o cronograma inicial o projeto já deveria ter atingido o objetivo, mas segundo diagnóstico realizado pelo MPF em 2013, dificilmente cumprirá (LIMA DA COSTA, LOBO, *et al.*, 2013). Já em 2009 os índios afirmavam que o projeto só favoreceria àqueles acostumados na lida com o gado, minoria entre os Borum. Parece mesmo que o projeto, já àquela altura, havia acentuado as diferenças econômicas entre os indígenas, distorcendo completamente os objetivos que o justificaram.

Em outras duas ocasiões os Krenak interditaram a EFVM. Em 06 de novembro de 2014 eles fecharam a via férrea para exigirem o cumprimento dos acordos relativos ao Projeto de Pecuária Leiteira. Uma mesa de negociações foi iniciada com representantes da mineradora VALE, que como já informado, controla a EFVM e a UHE AIMORÉS, e a ferrovia foi liberada. No entanto, após algumas rodadas de negociação, os Krenak recusaram a oferta da empresa, pois julgaram que estava muito aquém do que seria aceitável para que o projeto de pecuária não fosse ainda mais comprometido. Então, no dia 09 de novembro do mesmo ano eles voltaram a interromper o trânsito na ferrovia, só a liberando no dia seguinte, quando um novo acordo foi selado com a VALE. No ano seguinte, uma nova paralisação da ferrovia foi necessária. Desta vez o motivo foi a irrupção do “conflito espacial” (ZHOURI e LASCHEFSKI, 2010) causado pelo desastre-crime da Samarco. Os Krenak consideraram inaceitável que após uma semana desde o rompimento da Barragem de Fundão que atingiu o seu rio sagrado, o *Watu*, nenhum representante da Samarco ou das suas acionistas (VALE e BHP) os procurou para conversar sobre a reparação do crime. Assim, no dia 13 de dezembro de 2015 novas barricadas foram erigidas nos trilhos da EFVM, e por lá foram mantidas pelos Krenak durante quatro dias, até que a VALE assumisse a responsabilidade de reparar os danos que a Samarco lhes causou. Atualmente as medidas estão em curso, e compreendem o fornecimento de água potável para utilização humana e dos animais domésticos, fornecimento de alimentação suplementar para o gado vacum, pagamento financeiro mensal, entre outras (PASCOAL, 2018).

Durante todo o processo de disputa e negociações com os diversos agentes que compõem este universo relacional descrito, os Borum adquiriram experiências que os deixaram melhor preparados para se precaverem de uma “autodeterminação indígena dirigida” (BAINES, 1993). Com efeito, cada um dos agrupamentos da Terra Indígena Krenak fundou uma Associação Indígena, que começaram em quatro, mas atualmente são sete, conferindo maior representatividade de acordo com as especificidades organizacionais deste povo indígena. Isto é fundamental, já que vários empreendimentos passíveis de os afetar são planejados para as regiões do alto e médio Rio Doce. Como me disse Douglas Krenak durante esta pesquisa, “é só ter uma crise energética no nosso país que duas hidrelétricas vão ser construídas aqui de frente da nossa aldeia e alagar tudo de novo”. Até 2015 constava no Programa de Aceleração do Crescimento 2 (PAC 2) do Governo Federal a construção de mais três hidrelétricas na região nos próximos 10 anos: as Usinas Hidrelétricas de Resplendor e Crenaque, no Rio Doce, e Usina Hidrelétrica Travessão, no Rio Manhuaçu. Os dois primeiros empreendimentos ficariam mais próximos da Terra Indígena Krenak do que a própria Usina Hidrelétrica de Aimorés, que dista cerca de 20 Km a jusante da TIK. Contudo, tais empreendimentos “desapareceram” das

planilhas do governo federal após o desastre-crime do rompimento da Barragem de Fundão causado pela Samarco na cidade de Mariana, no alto curso da Bacia do Rio Doce. Em uma pesquisa na internet, a última menção encontrada a estes três projetos hidrelétricos é justamente no Anuário de Infraestrutura de 2015 realizado pela Revista Exame¹³¹. No sítio do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) só existe a menção a “Aproveitamentos Hidrelétricos” entre as cidades de Galiléia, Tumiritinga e Governador Valadares, distantes cerca de 100 km a montante da TIK. Não há muitas informações sobre este(s) empreendimento(s), mas a data de referência é 31 de dezembro de 2016¹³².



Figura 24 Infográfico indicando os empreendimentos hidrelétricos previstos no PAC 1 e 2 / Fonte: Revista Exame

Existe ainda outro empreendimento passível de afetar os índios Krenak: o mineroduto da Manabi/MLog, cujos traçados analisados no EIA/RIMA cortariam necessariamente terras disputadas pelos Krenak, ou adjacentes à TIK, e cruzariam cursos de

¹³¹ Tais informações estão disponíveis através do link: <http://exame.abril.com.br/revista-exame/infraestrutura/2015/obras/?estado=MG&setor=Gera%E7%E3o> (Acesso em 15 de junho de 2017).

¹³² Informação disponível através do link: <http://www.pac.gov.br/obra/87589> (Acesso em 15 de junho de 2017).

água que atravessam à jusante a aldeia. Estes detalhes, inclusive, são escamoteados no EIA/RIMA (ECOLOGYBRASIL & ECOCONSERVATION, 2013). Além disto, as jazidas de minério pertencentes à empresa situam-se na calha do Rio Santo Antônio, importante afluente da margem esquerda do Rio Doce. Este empreendimento parece estar temporariamente suspenso devido uma reorganização acionária da holding¹³³. Contudo, o jornal De Fato publicou uma matéria em 30 de março de 2018 noticiando que a MLog retomou o projeto minerário em Morro do Pilar (MG), voltando a se movimentar para obter as licenças ambientais necessárias para o funcionamento do empreendimento¹³⁴ (ANDRADE, 2018).

Sobre outros empreendimentos passíveis de afetar de alguma forma a Terra Indígena Krenak, é preciso ter em mente a grande extensão da bacia hidrográfica do Rio Doce, e o fato de seus principais formadores e afluentes encontrarem-se em regiões de exploração energética, mineral, metalúrgica, madeireira, entre outras. O desastre causado pela Samarco mostrou a relevância e abrangência de algo geralmente ausente nos Estudos de Impacto Ambiental, que são **os efeitos sinérgicos** advindos dos empreendimentos. Não é mais possível que tais estudos não reflitam profundamente sobre estes efeitos. O rompimento da Barragem de Fundão causou estragos ambientais, econômicos e sociais em toda a extensão da Bacia/Vale do Rio Doce, (incluindo sua foz) que, aliás, não se sabe definir até quando poderão perdurar. No caso dos Krenak, o desastre-crime que feriu de morte um rio que já estava adoecido, afetou a própria reprodução social do grupo, já que uma grande parte de suas atividades econômicas, de lazer e espirituais são a ele articuladas. Tal relação íntima com o Rio Doce, o *Watu*, deve mesmo ser pensada como uma relação social subjetivada, já que os Krenak mesmo dizem: “o *Watu* é nosso parente”! De fato, como vim mostrando, há no pensamento borum a ideia de uma força espiritual associada a coisas heterogêneas como, pessoas, paisagens, acidentes geográficos, cursos de água, artefatos, entre outros, que é bem próximo da clássica noção de *mana* discutida por Marcel Mauss (2003a).

Em dezembro de 2015 o MPF ingressou com uma nova ACP (JUNIOR, CAPUCCI, *et al.*, 2015) na qual requereu a condenação de diversas instituições públicas e o Capitão Manoel dos Santos Pinheiro¹³⁵ pelos crimes históricos cometidos contra o Povo Krenak, sobretudo no

¹³³ É possível que o baixo preço do minério de ferro no mercado internacional tenha arrefecido o projeto.

¹³⁴ A matéria escrita pelo jornalista Rodrigo Andrade pode ser consultada através do link: <https://www.defatoonline.com.br/mlog-ex-manabi-retoma-projeto-de-mineracao-milionario-em-morro-do-pilar/> Acesso em 12 de maio de 2018.

¹³⁵ A ACP solicita que sejam retiradas do Capitão Pinheiro suas patentes militares e honorárias que possua, a perda dos proventos de aposentadoria que recebe do Estado ou da União, e reparar os danos morais cometidos ao Povo Krenak mediante indenização.

contexto da Ditadura Militar. A ACP lista uma série de medidas que devem ser tomadas por estes agentes no sentido de repará-los pelos danos coletivos e violações aos direitos humanos. Estas reparações envolvem ações no âmbito cultural (como produção de materiais na língua krenak, além de outras ações para o fortalecimento desta língua e da cultura krenak de um modo geral), ambiental (recuperação ambiental da TIK), sociais (fornecimento de documentação governamental sobre o Povo Krenak referente ao período da Ditadura Militar), e a mais importante, que a FUNAI concluísse os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Krenak de Sete Salões/MG no prazo máximo de um ano. Em dezembro de 2016 o MPF conseguiu a tutela antecipada nesta ACP, obrigando a FUNAI a concluir, no prazo de um ano, o processo de identificação e delimitação do território do *Sete Salões*¹³⁶. A FUNAI, por sua vez, editou uma nova portaria¹³⁷ em 09/05/2017 constituindo um Grupo Técnico (GT) para realizar os estudos complementares de natureza fundiária e cartorial necessários para a identificação e delimitação desta TI. A decisão judicial estabelecia um prazo de 90 dias para a elaboração do relatório fundiário (30 dias de campo e 60 para a escrita). Contudo, apesar do prazo dado de um ano para a conclusão dos estudos (que se contados a partir da tutela antecipada concedida findaria em dezembro de 2017), ou dos 90 dias exigidos a partir da criação do GT da FUNAI (que findaria em agosto de 2017), já é junho de 2019 e o relatório de identificação e delimitação ainda não foi concluído e publicado.

Espero que após todos estes dados históricos que buscaram acompanhar de alguma forma o percurso que os próprios Borum fazem quando expõem suas memórias, o leitor tenha condições de entender o que eles querem dizer ao definirem sua existência como uma “guerra sem fim”. Esta guerra os atinge de várias formas, exigindo muita força para resistirem. A geração com quem mais me relaciono é composta por filhos e netos dos personagens que lideraram a resistência e retomada do território. A maior parte deles nasceu no exílio, ou seja, carrega na própria história pessoal as marcas da violência sofrida pelo seu povo. E, como não poderia deixar de ser, estão desde muito jovens profundamente envolvidos nesta resistência. Geovani e Douglas dizem que o pior foram os atentados à sua cultura, i. e., às vezes que os Krenak foram proibidos de conversarem na sua língua natural e de “fazerem sua religião”, como definem aquilo que os antropólogos geralmente chamamos de rituais. De fato, como mostrarei

¹³⁶ Ver notícia disponibilizada no site do PGR de MG disponível em: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/mpf-mg-justica-federal-obriga-funai-a-delimitar-terra-indigena-krenak-no-prazo-de-um-ano> (Acesso em 10 março de 2018).

¹³⁷ A primeira portaria criando um GT para as atividades de identificação desta TI foi editada em 2013. Ver o histórico em <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/5364> . (Acesso em 10 de março de 2018).

no último capítulo, eles fazem parte do *clã*¹³⁸ mais “tradicionalista” dos Krenak. Da sua perspectiva, a luta pela restituição do *Jorminhot* é um ato de resistência que visa fortalecer outras lutas que precisarão travar.

O que busquei nesse capítulo foi justamente abrir uma via para pensar a variedade de formas de significação abertas pelo “objeto” *Jorminhot*. O ponto de partida foram as narrativas nas quais surge sempre misturado a variadas formas de expropriação. A sugestão aqui foi a de que seu roubo, como é convencionalizado na memória krenak, constitui um símbolo desta forma de relação deletéria. Ainda nos resta explorar sua significação como índice e como ícone (PEIRCE, 1995), que será feito no último capítulo. Antes disso julgo pertinente passar, mesmo que em sobrevoo, pela questão das restituições de “bens culturais”, já que este é um dos nexos desta pesquisa. Por fim, para amenizar a agonia que este capítulo pode ter gerado no leitor, gostaria de fecha-lo com uma poesia bastante conhecida entre os Krenak¹³⁹, pois, apesar do que possa parecer, no seu cotidiano imperam alegria e esperança.

¹³⁸ Este é um termo que eles mesmos usam quando falam de seus ancestrais.

¹³⁹ Note-se, aliás, a clara associação do *Jorminhot* (representado no desenho) com a temática da poesia.



Figura 25 Desenho de Jorminhoto e poesia Fonte: (KRENAK, KRENAK, et al., 1997, p. 17)

Capítulo 4 – A propósito de repatriações e restituições de bens culturais

O debate sobre a repatriação e/ou restituição de “objetos” e coleções (incluindo restos humanos) formadas durante o período colonial se intensificou neste início de século. No entanto, a origem dessa discussão remete ao período logo após a Primeira Guerra Mundial. A discussão ganha corpo com a publicação de uma série de documentos que fazem referência ao patrimônio cultural por diversos órgãos não governamentais criados no contexto pós Segunda Guerra Mundial, como a Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (UNESCO), o Conselho Internacional de Museus (ICOM), entre outras (COSTA, 2018, p. 256).

É compreensível que o centro do debate em um mundo horrorizado pela destruição da guerra estivesse voltado para a tentativa de estabelecer protocolos internacionais visando evitar que tal destruição fosse repetida. Naquele contexto de reconstrução também é compreensível um viés economicista, perceptível na noção de “bens culturais”. Este termo foi inaugurado na *Convenção sobre a proteção de bens culturais em caso de conflito armado* em 1954, pela UNESCO. No ano de 1970 o termo é redefinido¹⁴⁰: “[...] quaisquer bens que, por motivos religiosos ou profanos, tenham sido expressamente designados por cada Estado como de importância para a arqueologia, a pré-história, a história, a literatura, a arte ou a ciência [...]” (UNESCO, 1970 apud COSTA, 2018, p. 257). Mas uma empreitada dessa natureza obviamente precisaria ir fundo no problema, e refletir sobre outros contextos de expropriações materiais, considerando os variados motivos e formas diversas, em situações de conflito ou de paz, que fundamentam os pedidos de restituição e/ou repatriação.

Estes conceitos possuem significados distintos. Repatriar “pressupõe uma relação entre unidades políticas com certo grau de soberania que permita estabelecer tratados reconhecíveis pela comunidade internacional. [Restituir] remete ao retorno de alguma coisa ao seu estado original” (THOMPSON, 2013, p. 12). Karine Lima da Costa matiza um pouco mais esta diferença:

[...] repatriar algo significa devolvê-lo ao seu dono ou local de origem, que pode se tratar de países distintos, “[...] mas também entre instituições e comunidades no mesmo país” (PROTT, 2009, p. 23). Já a restituição prevê

¹⁴⁰ Esta redefinição se deu no âmbito da *Convenção Relativa às Medidas a Serem Adotadas para Proibir e Impedir a Importação, Exportação e Transferência de Propriedades Ilícitas dos Bens Culturais* da UNESCO, realizada em Paris em 1970.

esse retorno dentro do mesmo território e, geralmente, como uma medida compensatória por algum tipo de reivindicação (2018, p. 257).

Além destes sentidos possíveis para a restituição, parece haver também usos mais restritos dentro da prática museal, haja vista a noção de “restituição do objeto etnográfico” utilizada pelo Museu Paraense Emílio Goeldi tal como nos foi apresentada na pesquisa realizada nesta instituição, e que descrevi no primeiro capítulo desta tese. Em suma, uma restituição que possibilita acesso ao “objeto etnográfico”, mas que não implica retorno do “bem” ao seu estado de origem¹⁴¹.

Uma demanda internacional pela repatriação e/ou restituição de artefatos e coleções etnológicas e históricas espalhadas em Museus alocados em grandes centros urbanizados vem promovendo a intensificação deste debate no início deste século, como já dito. É possível dizer que o tema ganhou uma projeção inédita nos meios de comunicação com a publicação do estudo realizado a pedido do atual presidente da França, Emmanuel Macron, que ficou conhecido como Relatório Savoy-Sarr.

Em março de 2018, Macron encomendou um estudo a dois especialistas que defendem devolver ao continente africano todas as obras e objetos que tenham chegado às coleções francesas de forma irregular, a saber: a historiadora francesa Benedicte Savoy, do Collège de France, e o economista senegalês Felwine Sarr, da Universidade Gaston Berger em Saint-Louis, Senegal. Na verdade, este levantamento foi mais um passo no compromisso assumido pelo presidente francês em Burkina Faso em novembro de 2017, que foi considerado histórico por romper com o princípio da “inalienabilidade do patrimônio público francês”. Naquela ocasião Macron fez a seguinte declaração: “Não posso aceitar que uma grande parte da herança cultural da África esteja na França. Nos próximos cinco anos, quero atingir condições para a restituição temporária ou permanente da herança africana para a África” (apud BANDEIRA, 2017). Um ano após esta fala, em novembro de 2018, o Relatório Savoy-Sarr foi apresentado com a recomendação principal de que toda vez que um país africano solicitar a restituição de um objeto, a França a aceite se não conseguir comprovar que tal bem não foi roubado ou espoliado (VICENTE, 2018; CANELAS, 2018). Num ato imediato à divulgação do Relatório, o presidente Francês anunciou a restituição – “o quanto antes” – de alguns bens reclamados pela República do Benin, tomadas como saque pelo Exército francês em 1892 (CALLAWAY, 2018).

¹⁴¹ Não encontrei na bibliografia consultada uma definição conceitual desta prática.

Na perspectiva dos autores do relatório, através destas coleções etnográficas, uma visão essencializada das sociedades da África subsaariana foi posta em prática [dando respaldo às ações coloniais em um círculo vicioso cujos efeitos desastrosos conhecemos]. Assim, a defesa que fazem é de um diálogo aberto sobre a restituição, que neste caso tratar-se-ia de um diálogo sobre justiça, reequilíbrio, reconhecimento, restauração e reparação. Mas, acima de tudo, acreditam que este é o caminho para o estabelecimento de novas relações culturais fundadas em uma reflexão séria sobre ética nas relações¹⁴² (SARR e SAVOY, 2018, p. 29).

Outro aspecto fundamental do debate sobre repatriações e/ou restituições (de um modo geral) neste caso (em especial) é o de cunho legal/judicial. Esses artefatos etnológicos foram retirados do continente africano em projetos de expansão colonialistas e científicas empreendidas pelos franceses nos séculos XVIII e XIX, mas também adquiridos por oficiais e funcionários coloniais em relações variadas (ganhados, comprados, trocados). Como atualmente a legislação francesa proíbe os museus de se separar permanentemente dos objetos que estão no seu acervo, o compromisso de Macron exige uma revisão legal. A possibilidade legal que existe atualmente permite que instituições culturais possam restituir temporariamente objetos saqueados, através de empréstimos de longa prazo, que podem durar entre 25 e 99 anos.

No relatório estas “restituições temporárias” são assumidas como “soluções transitórias” até que mecanismos legais sejam encontrados para permitir o retorno final e incondicional dos objetos de herança africana para o respectivo continente. Isto posto, o estudo é apenas o pontapé inicial de uma proposta que objetiva mudar os parâmetros legais de restituição e/ou repatriação de artefatos etnológicos. Para que isso seja possível, o legislativo francês ainda deve precisará se debruçar sobre a questão e, caso seja aprovada, a França será a primeira nação do mundo a ter políticas de restituição plena.

Obviamente existem atores envolvidos diretamente nos debates que veem com cuidado a orientação dada pelo presidente francês. Um dos pontos levantados é que o projeto possa estar atropelando outras experiências construídas de forma cuidadosa e dialógica por instituições de outros países europeus, fazendo com que pareçam tímidas demais. Alguns exemplos dessas iniciativas foram levantados por Álex Vicente (2018) para o El País, a saber: o Museu Britânico lidera um grupo de diálogo da cidade de Benin, que encabeça a criação de um centro etnográfico na antiga Edo, situada ao sul da Nigéria, com empréstimos que cederia

¹⁴² “To openly speak of restitutions is to speak of justice, or a re-balancing, recognition, of restoration and reparation, but above all: it’s a way to open a pathway toward establishing new cultural relations based on a newly reflected upon ethical relation”.

ao grande museu londrino. Na Alemanha o Ministério da Cultura destinou fundos para pesquisar a origem das obras que serão expostas no novo Humboldt Fórum, em pleno debate público sobre a questão. Na Bélgica, o antigo Museu Real da África Central, que possui 180.000 objetos originários do continente, reabriu no fim de 2018 rebatizado como Museu África e com um percurso repensado, que pretende refletir uma simetria entre europeus e africanos, segundo seus responsáveis.

Há também atores contrários aos compromissos assumidos por Macron. As galerias de arte e os museus que abrigam esses artefatos e coleções etnológicas temem pelos seus acervos. Não é preciso especificar e detalhar a argumentação destes opositores, já que ela não é nenhuma novidade, e faz parte dos debates desde as primeiras conferências internacionais sobre este tema. Fundamentalmente afirmam que os acervos poderão sofrer avarias, extravios e furtos e que, dependendo da situação econômica, política, social e cultural desses países (que podem ser instáveis), eles não possuem museus equipados que possam ofertar condições favoráveis para determinadas coleções etnográficas. Geralmente também argumentam que nos grandes museus as peças podem ser vistas por mais pessoas, sugerindo que haja uma tarefa de difusão cultural – a propósito, cabe perguntar, qual cultura se difunde? As culturas dos outros? Dando a ideia de se prestar um serviço humanitário a um “Outro” anônimo. Ou a sua própria cultura através da reificação das culturas dos outros? Que geralmente tem sido a tônica dos museus contra a qual se insurgem agora os povos expropriados. Qual seja o tipo de cultura que se preze tanto em difundir, ambas transbordam arrogância – que é mais relevante que qualquer outra tarefa das instituições do campo da cultura. Estes são argumentos bastante repisados, e desconsideram a oportunidade de estabelecimento de variadas formas de parceria e colaboração entre os povos e instituições envolvidos nas demandas de restituição.

Em questões cujos “bens culturais” envolvidos não possam ser facilmente relacionados a um coletivo humano existente na atualidade, tratando-se, como no caso de diversos itens arqueológicos, do que se chama de artefatos da antiguidade, o tema ganha contornos épicos. Aqueles que defendem a primazia dos grandes museus costumam afirmar que as evidências do passado do mundo não podem pertencer a uma nação moderna em particular, pois a “antiguidade” não conhece barreiras, devendo as peças que a representam ser propriedade de toda a humanidade (CUNO, 2010, apud BANDEIRA, 2017). Este argumento parece um pouco mofado por dar uma ênfase transcendental à noção de antiguidade, e um tanto ambíguo pelo uso utilitarista e reificado de noções como passado e humanidade. Os egípcios e gregos atuais possivelmente guardam o mesmo tipo de semelhanças estruturais com as sociedades da antiguidade grega ou egípcia que os britânicos, por exemplo. Mas isso não quer dizer que esta

antiguidade não seja um componente fundamental da cultura e identidade dos primeiros de uma maneira mais efetiva do que é para os últimos. Obviamente não há uma escala onde se possa medir estes pacotes. Ou melhor, a única forma de percebê-los é pela disposição e energia envolvidos atualmente na luta por tais “símbolos”.

Também é amplo o campo de apoio ao movimento de repatriação/restituição. Muitos intelectuais e acadêmicos do campo das artes e humanidades respaldam o Relatório Savoy-Sarr. É uma corrente de opinião que acredita que a manutenção destes “bens culturais” fora dos países de origem (que os reivindicam) é uma perpetuação da violência colonialista. Também argumentam que este paradigma incentiva a exploração de sítios arqueológicos ilegais, pois estrutura um mercado lucrativo de “bens” com procedência incerta, possivelmente saqueados, muito frequentemente em áreas de conflitos armados. Situações assim tem tido muita notoriedade desde o início deste século com os conflitos armados em países do oriente médio, como Iraque e Síria. Como já mencionado, a primeira convenção da UNESCO para proteção do “patrimônio cultural” data de 1954 e versa justamente sobre contextos de conflitos armados. Atualmente há um esforço da instituição, que definem como “ações emergenciais”, na tentativa de “proteger” tal patrimônio em países onde existam estes conflitos ou desastres naturais. Na lista atual estão Egito, Haiti, Líbia, Iraque, Síria e Mali¹⁴³. Em maio de 2019 repercutiu na mídia o caso das vendas de artefatos antigos pilhados de cidades sírias envolvidas na guerra civil que assola o país desde 2011. Grandes empresas leiloeiras europeias aderiram à campanha da UNESCO contra a comercialização de artefatos provenientes da Síria, contudo, eles continuam a ser comercializados em leiloeiros não oficiais, em antiquários, em mercados de rua, e também através de grupos de venda em redes sociais, como Facebook e Whatsapp. Há indícios de que os artefatos sejam até encomendados pelos possíveis compradores. Um projeto denominado Athar (nome árabe para antiguidades de importância histórica) vem rastreando o contrabando destes “bens” e denunciando-o para as autoridades competentes. Recentemente o Facebook banuiu 49 grupos denunciados, mas as suspeitas é de que ainda existam cerca de 90 grupos através dos quais o contrabando é negociado (BANDEIRA, 2017; CARITA, 2016; SETTE, 2019).

Um caso exemplar é o da estátua do século X do deus hindu Hanuman, originária do Camboja. Este “bem” foi arrancado do Templo de Prasat Chen, em Siem Reap, no final da

¹⁴³ O propósito destas ações pode ser conferido no website da UNESCO através do endereço: <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/illicit-trafficking-of-cultural-property/emergency-actions/> (Acesso em 12 de maio de 2019).

década de 1960, período em que eclodiu no país uma sangrenta guerra civil, e chegou em 1982 ao Museu de Arte de Cleveland (EUA) após ter passado pelas mãos de uma sequência de contrabandistas (THAROOR, 2015). A arqueóloga Tess Davis enfatiza a falta de ética na aquisição desta estátua, já que apareceu no mercado quando o Camboja estava em situação de guerra e sofria genocídio. Nas palavras de Davis: “Como alguém poderia não saber que era propriedade roubada? A única resposta é que ninguém queria saber” (apud BANDEIRA, 2017). Num desfecho feliz, esse artefato foi repatriado em 2015 pelo Museu de Arte de Cleveland. O ponto central que o Relatório apoiado pelo Presidente Macron coloca, como o próprio subtítulo evidencia, é da necessidade de empenhar esforços em direção a uma nova ética relacional, que seja capaz de combater os variados tipos relações violentas e desproporcionais (pelo menos nesse campo amplo que convencionou-se chamar de “patrimônio cultural”) herdadas do colonialismo.



Figura 26 Primeiro Ministro do Camboja com a estátua do deus Hanumam. Roubada de Templo cambojano, a estátua foi devolvida ao país pelo museu de Cleveland, nos EUA. Fonte: (THAROOR, 2015).

Já deve ter ficado claro que estes processos de repatriação ou restituição são bastante complexos e multifacetados¹⁴⁴. Outro caso relativamente recente é um bom exemplo de como esta multiplicidade de fatores (cultura, identidade, propriedade, legalidade,

¹⁴⁴ Na página da UNESCO é possível saber mais detalhes sobre casos emblemáticos de “retorno ou restituição”. Disponível em <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/restitution-of-cultural-property/return-or-restitution-cases/>. Acesso em 04 de abril de 2019.

nacionalidade, territorialidade) pode se manifestar em uma disputa judicial por um determinado “bem cultural”. O “bem” em questão é uma estátua de bronze grega reivindicada pelo governo italiano a um Museu americano, como divulgado pela Revista Pesquisa Fapesp:

O Museu J. Paul Getty, de Los Angeles, nos Estados Unidos, anunciou que continuará defendendo seu direito de manter uma estátua de bronze grega em sua coleção. Em 2010, um tribunal italiano ordenou que a estátua fosse devolvida, em meio à campanha italiana de recuperação de antiguidades roubadas de seu território. O Museu Getty argumentou que a Itália não tem direito à estátua, encontrada no mar por um pescador italiano e comprada pelo Museu em 1977 por US\$ 4 milhões. O Supremo Tribunal italiano rejeitou a contestação do museu (2019, p. 14).

Por fim, o debate se intensifica quando os “objetos etnológicos” possuem valores sagrados, religiosos ou ritualísticos, como nos casos que envolvem restos mortais humanos. Na deontologia do Conselho Internacional de Museus (ICON), esta categoria é considerada “materiais culturais delicados” (MARTINÉZ ARANDA, BUSTAMANTE GARCÍA, *et al.*, 2014, p. 2). A maior parte deste “material” existente em museus e outras instituições científicas na Europa também é resultado de “coletas” realizadas no período colonial. O interesse na “aquisição” e “conservação” de “restos humanos” (crânios, ossadas completas, corpos mumificados, etc.) experimentou um crescimento vertiginoso no século XIX, caudatário do cientificismo positivista da época. Pode-se dizer que um produto deste período foi justamente o surgimento de vários museus nacionais e/ou museus de história natural, onde atualmente estão depositados a maior parte destes “materiais culturais delicados”.

A partir desse olhar das repatriações e/ou restituições em discussão internacionalmente, podemos observar a mesma preocupação em solo brasileiro, apesar de ainda serem iniciativas esporádicas. Por sua vez, iremos expor alguns exemplos ocorridos ou em processo de restituição/repatriação no Brasil, o foco será os bens culturais dos povos indígenas.

O caso mais emblemático e famoso é a restituição pelo Museu Paulista da USP, em 1989, da machadinha Krahô. A mitologia indígena Krahô¹⁴⁵ remonta que a Machadinha ou “Kyiré” havia sido conquistada por Hartant, um guerreiro que havia saído com seu bando para encontrar novas terras. Quando pararam para acampar, o grupo ouviu canções que vinham de

¹⁴⁵ Mitologia Kyiré. Disponível em: <http://fernandoschiavini.com.br/guardiao-da-machadinha-sagrada-indigena-kraho/>. Acesso em: 26 de janeiro de 2019.

uma serra. Os cantos eram oriundos da Kyiré, e o guardião era o pica-pau, o Txài. Hartant pediu a Machadinha, pois havia ficado encantado com as canções. O guardião apresentou Hartant, mas alertou que a Kyiré jamais poderia ficar parada, devendo sempre estar em movimento. Os guardiões da machadinha deveriam ser benfeitores e não deveriam misturar-se aos demais. A Kyiré deveria estar sempre animando o povo, cantando, dançando, devia animar as caçadas, a lavoura, deveria ser entoada nas guerras e, também, nas festas. Os Krahô devotam a Kyiré força própria, como se o cantor fosse conduzido pelos seus encantos e jamais o contrário. A mitologia reforça que a Kyiré foi perdida inúmeras vezes, devido a sua magia, e por ser cobiçada por diversos povos.



Figura 27 Kyiré Foto: Renato Soares¹⁴⁶

¹⁴⁶ Disponível no website <https://i.pinimg.com/originals/d9/75/10/d97510a55d0f3738fbe5acd6df330bc0.jpg>. Acesso em 26 de janeiro de 2019.

De acordo com a versão indígena, a machadinha, no entanto, fora trocada por um rifle em 1949, entre o guardião krahô e o antropólogo alemão Harald Schutlz e, por sua vez, até a descoberta de sua existência no ano de 1985, os Krahô a davam por desaparecida. Entretanto, na versão do Museu Paulista, Harald Schutlz, encontrou a machadinha na posse de um homem branco em Pedro Afonso, na Bahia, e, por reconhecer o seu valor etnográfico adquiriu a peça e levou para o acervo do Museu.

Como o explanado por Karine Costa (COSTA, 2018, p. 267): “A discussão em torno da restituição iniciou em 1986 – por parte dos Krahô – e durou cerca de três anos em conjunto com a direção da Universidade”. A primeira proposição do Museu Paulista foi sugerir a confecção de uma réplica, a qual, ficaria em poder dos Krahô. Os indígenas afirmaram que fariam a réplica, mas que, a posse da Kyrié original ficaria com eles, e o Museu deveria se contentar com a cópia (MELO, 2010, p. 100, apud COSTA, 2018, p. 267).

Por fim, em 1989, devido a repercussão midiática, o Museu optou pela restituição do artefato para os Krahô. O debate público através da mídia envolver cientistas favoráveis e contrários à restituição, como a antropóloga da USP, instituição gestora do Museu Paulista, Eunice Durhan, contrária à restituição. Pesquisando este caso de restituição que se tornou tão notório por ser o primeiro envolvendo um povo indígena e uma instituição nacional, Jorge Henrique Melo (2010) expõe o argumento de Durhan, que vai na mesma linha do que dizem ainda hoje os “preservacionistas” europeus. Durhan enfatiza o interesse permanente do Museu de conservar o objeto etnológico como um testemunho do passado, como objeto de conhecimento ao qual todos temos direito enquanto seres humanos (MELO, 2010). Podemos compreender melhor a sua perspectiva quando:

Sob o ponto de vista alegado pela antropóloga, a machadinha foi obtida de forma lícita pela instituição ao compra-la diretamente de um colecionador que a teria obtido de maneira legal, além do que, no tempo em que foi vendida, a *kajré* não era peça única no patrimônio material do grupo (MELO, 2010, p. 60).

Por outro lado, em uma reportagem da Folha de São Paulo publicada em maio de 1986, outra professora da USP, a antropóloga Lux Vidal, deixou evidente que a restituição poderia ser um benefício já que o Museu poderia ser reconfigurado, deixaria de ser um “arquivo de coisas mortas” e passaria a ser um centro de novas pesquisas (MELO, 2010, p. 60).

Outro caso célebre de pedido de repatriação é o manto Tupinambá: “[...] trata-se de um manto de plumas vermelhas utilizado em cerimônias pelos seus antigos líderes” (BORGES; BOTELHO, 2010, p. 13 apud COSTA, 2018, p. 263), e seriam “[...] trançados de fibras naturais

e penas vermelhas de guarás e azuis de ararunas” (ALVIM, 2018). Existiriam cerca de seis mantos espalhados pelo mundo, exceto no território brasileiro, e o exemplar a ser supostamente repatriado está localizado no Museu Nacional de Copenhagem (*Nationalmuseet*), na Dinamarca.



Figura 28 Manto Tupinambá no Museu da Dinamarca¹⁴⁷ Foto: Niels Erik

A primeira versão é de que os mantos seriam fruto da invasão holandesa no Nordeste brasileiro. E com a expulsão dos holandeses no século XVII, os mantos foram levados para a Europa. Atualmente encontram-se nos seguintes países: França, Itália, Bélgica, Alemanha e Suíça, além do exemplar na Dinamarca. De acordo com o a pesquisa de Costa:

O artefato teria deixado o Brasil no século XVII por meio do então governador da colônia holandesa no país, Maurício de Nassau: “É muito possível que se tratasse de um manto recebido ou retirado dos índios Caeté que, naquela

¹⁴⁷ Legenda original: “Museu na Dinamarca que abriga um dos seis mantos tupinambás conhecido no mundo diz nunca ter recebido uma solicitação formal para devolução ao Brasil”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-42405892> Acesso em 14 de março de 2019.

época, distribuíam-se pelo litoral de Pernambuco (BORGES; BOTELHO, 2010, p. 13, apud COSTA, 2018, p. 263-4).

Nos anos 2000 os Tupinambá de Olivença da Bahia foram à exposição “Mostra do Redescobrimento”, no estado de São Paulo, e viram o manto exposto. E, “[...] após retornarem à Bahia com um catálogo da exposição e conversarem com a sua comunidade, decidiram que o manto não deveria deixar o país novamente” (COSTA, 2018, p. 264). Entretanto, conforme a reportagem da BBC (ALVIM, 2018), o *Nationalmuseet* disse ser uma prática corriqueira o empréstimo das peças para outros países e que, até a atualidade, não havia recebido nenhum pedido de repatriação do Brasil, já que o processo deveria ser feito oficialmente.

Assim, vale reforçar o que já foi dito por Karine Costa (2018, p. 264), é sintomático não haver nenhum exemplar no Brasil e/ou com os parentes indígenas mais próximos. O que caracteriza a desvalorização dos artefatos indígenas, da história, do valor sagrado que está impregnado àquelas peças, entre tantas outras razões.

Talvez o caso mais dramático envolvendo solicitações de restituição de “bens culturais” até o momento seja o que se refere às amostras de sangue “coletadas” pelo geneticista James Neel e o antropólogo Napoleon Chagnon, entre o Povo Ianomâmi nas décadas de 1960 e 1970, com o apoio de missionários da Missão Novas Tribos do Brasil¹⁴⁸ (MNTB). Conforme constatado por Patrick Tierney (2002, p. 376): “(...) os ianomâmis foram usados para estudos de controle de radiação de bombas atômicas, a fim de poderem determinar as taxas de mutação”. A instituição que financiou essa pesquisa era a Comissão de Energia Atômica (Atomic Energy Commission – AEC), nos Estados Unidos. E entre os objetivos funestos do padrinho intelectual de Napoleon Chagnon, James Neel, consistia em

(...) encontrar uma base genética para o domínio do macho, ‘o índice das habilidades inatas’, um tipo de elixir para as linhagens genéticas. Foi Neel quem selecionou os ianomâmis como cobaias e enviou Chagnon para descobrir evidências de sua teoria quixotesca (TIERNEY, 2002, p.37).

De acordo com o artigo do Instituto Sócioambiental (2015), edição de 03 de abril de 2015, os ianomâmis afirmam que,

(...) a coleta foi feita em troca da distribuição de bens manufaturados e de promessa de futuros tratamentos médicos, mas em nenhum momento os índios

¹⁴⁸ Informações a este respeito estão disponíveis em <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/yanomami-enterram-as-primeiras-amostras-de-sangue-repatriadas-dos-estados-unidos>. Acesso em 19 de janeiro de 2019.

foram devidamente informados sobre o que de fato seria feito com o sangue e nem que ele seria mantido por décadas nos EUA.

A repatriação só foi iniciada em 2001, depois da publicação do livro “Trevas no Eldorado” de Patrick Tierney, e o conhecimento do líder ianomâmi Davi Kopenawa. Neste livro, Tierney (2002) afirma que pesquisas genéticas com o sangue coletados ainda estavam sendo utilizados nos Estados Unidos. E intensificou debates a respeito da ética nas pesquisas antropológicas e as suas conseqüentes finalidades. Afinal, “(...) Napoleon Chagnon causou grandes malefícios aos ianomâmis e às oportunidades de sobrevivência deles” (TIERNEY, 2002, p. 36).



Figura 29 Cerimônia fúnebre ianomâmi¹⁴⁹ Foto: Leonardo Prado/Secom-PGR

Tal fato possui relevante importância, para além da ética envolvida em pesquisas antropológicas, devido à gravidade que o sangue possui dentro da cosmologia ianomâmi. De acordo com Tierney (2002, p. 73): “Na mitologia ianomâmi, o sangue é uma substância perigosa e um tabu. O primeiro homem nasceu do sangue derramado pelo espírito da lua, que era um canibal. O cosmo ianomâmi fervilha de seres vorazes, sedentos por sangue”. Para os ianomâmis, os homens brancos são seres sobrenaturais com poder de mandar epidemias

¹⁴⁹ Legenda original: “Imagem de cerimônia fúnebre das primeiras amostras recebidas, realizada em abril de 2015”. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/mpf-recupera-terceira-remessa-de-sangue-de-ianomamis-collhido-sem-autorizacao> Acesso em 5 de abril de 2019.

apavorantes (TIERNEY, 2002, p. 80). E a não ser o acaso ou uma corroboração dos ianomâmis, Chagnon foi responsável por disseminar doenças infecciosas, impulsionar guerras tribais, entre tantos outros problemas que se abaterem àquele povo.

A Associação Antropológica Americana (AAA) realizou uma Reunião Anual em 2001, da qual Davi Kopenawa participou e anunciou que os ianomâmis desejavam as amostras de sangue de volta. Assim, essa demanda e as consequências dessa pesquisa ocorridas no Brasil movimentaram o debate a respeito da repatriação. O Ministério Público Federal solicitou também que amostras de sangue coletadas de 86 ianomâmis, em 1990, por pesquisadores da Universidade Federal do Pará, fossem devolvidos. A restituição do material foi feita em 2006 e, conforme o artigo do ISA (2015), “(...) reforçou a luta pela repatriação do material genético existente no exterior”.

Com essas restituições e/ou repatriações em destaque na mídia e a movimentação no mundo acadêmico científico, cinco instituições norte-americanas devolveram, em 2008, as amostras de sangue ianomâmi. Após a repatriação, os Ianomâmi realizaram ritos fúnebres¹⁵⁰ na região do Toototobi, no estado do Amazonas. De acordo com o artigo de Alenice Baeta (2016)¹⁵¹ publicado no site Combate Racismo Ambiental, edição de 07 de abril de 2016:

Para os Yanomami, o sangue faz parte dos restos mortais e por isto, o sangue coletado necessitará seguir ritos funerários específicos em local sagrado. Tal cerimônia faz-se imprescindível para garantir a paz dos espíritos de seus antepassados e o respeito às suas tradições, aos seus costumes e, sobretudo, à sua autonomia.

Davi Kopenawa, em entrevista cedida à Folha de São Paulo, em maio de 2010, afirmou que o sangue seria devolvido ao rio porque *Omama*, o criador dos Ianomâmi, pescou sua mulher, a mãe deles, no rio. Dessa forma, seria uma devolução dos seus filhos a sua origem materna: o rio (KOPENAWA, 2010)¹⁵².

A restituição de artefatos que estão vinculados a práticas fúnebres, como o relatado acima, remonta ao caso das urnas funerárias Munduruku. Em 2014, os Muduruku denunciaram

¹⁵⁰ Vale ressaltar que jornais de grande circulação nacional noticiaram essa repatriação e os ritos fúnebres realizados. Entretanto, diferente do relatado pelo então líder Davi Kopenawa na entrevista para a Folha de São Paulo em 2010, nas reportagens que circularam, os Ianomâmi realizaram o enterro do sangue. Talvez essa diferença do processo ritual tenha se dado porque houve três devoluções em momentos diferentes.

¹⁵¹ Ver: <https://racismoambiental.net.br/2016/04/07/biopirataria-cultura-material-e-repatriacao-do-sangue-yanomami/>. Acesso em 26 de janeiro de 2019.

¹⁵² Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe1205201002.htm> Acesso em 26 de janeiro de 2019.

violações aos seus locais sagrados, no qual, estariam urnas funerárias. Essas violações ocorreram devido a construção das usinas hidrelétricas São Manoel e Teles Pires, entre o Mato Grosso e Pará¹⁵³.

As corredeiras Sete Quedas envolvem mais do que um local na Amazônia de guarda de restos mortais ou rituais. ‘Para o povo munduruku, é um lugar sagrado, onde vive a Mãe dos Peixes, um músico chamado Karupi, o espírito Karubixexé e os espíritos dos antepassados (CAMILO, 2017).

Em reportagem publicada no site Amazônia Real (BRASIL, 2017)¹⁵⁴, edição do dia 24 de agosto de 2017, consta que as peças foram retiradas de cemitérios indígenas por arqueólogos contratados pela empresa Companhia Hidrelétrica Teles Pires S/A (CHTP). A empresa justificou que as urnas foram ‘resgatadas’ e catalogadas e, após orientações do IPHAN e do MPF, foram encaminhadas para o Museu de História Natural de Alta Floresta, localizado no estado do Mato Grosso. É importante observar que para a empresa, essas urnas estavam em situação de precariedade e necessitavam ser *resgatadas*, enquanto que, para os índios estavam *guardadas* em locais sagrados.

Os Munduruku só souberam a localização das urnas funerárias quando visitaram o museu no dia 20 de julho de 2017. Dessa forma, solicitaram ao MPF que fosse impetrada uma ação civil pública exigindo uma indenização no valor de R\$300 milhões de reais pelo dano moral coletivo pela retirada das 12 urnas funerárias de seus locais sagrados.

De acordo com a declaração dada ao site Uol (MADEIRO, 2017)¹⁵⁵, a antropóloga Fernanda Silva compara: “(...) é como se fizessem uma construção aqui onde estão os nossos cemitérios”. Enfatiza ainda que a cachoeira sete quedas é o lar sagrado dos espíritos munduruku, local onde irão residir após a morte. Detalha que após a inundação do local pela obra da hidrelétrica o cotidiano munduruku está desorganizado: “Eles sofrem acidentes, isso causa brigas, desentendimentos e doenças, porque os espíritos retornam e incomodam. Eles não separam, como nós, o mundo real do espiritual; é tudo intrincado. [A saída] Foi muito nociva para eles”.

¹⁵³ Ver: <https://pib.socioambiental.org/en/Not%C3%ADcias?id=184312>. Acesso em 26 de janeiro de 2019.

¹⁵⁴ Ver: <http://amazoniareal.com.br/indios-munduruku-querem-indenizacao-por-dano-de-usinas-sao-manoel-e-teles-pires-no-caso-das-urnas-funerarias/>. Acesso em 26 de janeiro de 2019.

¹⁵⁵ Ver: [Hidrelétrica inunda cachoeira sagrada, retira urnas indígenas e gera crise espiritual na Amazônia... - Veja mais em https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/07/28/hidreletrica-inunda-cachoeiras-retira-urnas-funerarias-de-indios-e-gera-crise-espiritual-na-amazonia.htm?cmpid=copiaecola](https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/07/28/hidreletrica-inunda-cachoeiras-retira-urnas-funerarias-de-indios-e-gera-crise-espiritual-na-amazonia.htm?cmpid=copiaecola). Acesso em 26 de janeiro de 2019.

Na dissertação de mestrado de Ana Luísa Gonçalves de Alencar (2001, p. 78)¹⁵⁶ podemos observar que o enterro dos Munduruku, outrora era realizado dentro de casa, debaixo da rede onde a pessoa repousava, junto com seus pertences: “Atualmente, pelo que pude observar, se o enterro ainda é realizado dentro de casa, este só tem ocorrido nas habitações das pessoas mais velhas da aldeia, já que existe um cemitério ou um local para se enterrar os mortos distantes das habitações”.

A partir dessa observação de Alencar (2001), na qual já sinalizava a construção da Hidrelétrica entre o rio Teles Pires e o rio Tapajós, fica claro que o enterro de urnas funerárias se dava em espaços extremamente íntimos. Suas casas, e em alguns casos, os enterros eram realizados em locais mais distantes, mas não menos importantes e sagrados.

Além disso, os Munduruku são famosos por antigamente praticarem a captura e coleta de cabeças-troféu. Muitas das quais estão espalhadas em Museus nacionais e internacionais (sob as quais está se desenrolando processos de repatriação). Segundo Alencar (2001, p. 89, 90), antigamente os Munduruku organizavam-se em torno da guerra e, por esse motivo, a cabeça do inimigo se configurava como peça importante na constituição do equilíbrio na comunidade. A cabeça era oferecida a mãe da caça e dessa forma diversos rituais, inclusive de mumificação, faziam parte do contexto de magia, força e proteção da comunidade.

O caso que mencionei no primeiro capítulo sobre a repatriação dos restos mortais (crânio) do índio *Quäck*, é particularmente interessante, por ter se tornado um catalisador da vontade de alguns Krenak pela repatriação de “bens culturais” distribuídos por várias instituições pelo mundo. Essa vontade surtiu algumas ações, como a que originou a pesquisa desta tese, como já vimos. Mas os Krenak ainda falam em pesquisar, catalogar, registrar, conhecer, reconhecer, (se) reconectar, solicitar, repatriar, lutar (por), entre tantas outras “vontades” que o tema se lhes aparece.

Também como já vimos, a história remonta que no início do século XIX os Botocudos habitavam uma extensa região que abrangia os vales dos rios Mucuri, São Mateus, e Doce, em Minas Gerais e Espírito Santo. Em 1808 Dom João VI, recém instalado no Brasil, autoriza a “Guerra Justa” contra os Botocudos, ratificando os interesses coloniais sobre a região. Os massacres humanos e a destruição da mata atlântica são faces da mesma moeda a partir desse ato. Esta abertura à colonização abre também a possibilidade para a exploração dos viajantes e naturalistas (CARNEIRO DA CUNHA, 1992; DUARTE, 2002). Entre estes pode-

¹⁵⁶ Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/LIVROS/MFN-923.pdf>

se citar o Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (entre 1815-17), Auguste de Saint-Hilaire (entre 1817-1822), Barão Guilherme Luís de Eschewege (entre 1811-21), Carl F. P. Martius e Johann B. Von Spix (em 1818), Johan Jakob Von Tshudi (1858), Robert Avé-Lallemant (1859), além do engenheiro francês exilado no Brasil, Pierre Renault (a partir de 1836), entre outros. Manuela Carneiro da Cunha comenta que no século XIX, “o Botocudo não é o único índio que interessa à ciência, mas é sem dúvida o seu paradigma” (1992, p. 136). Não cabe aqui realizar uma análise detalhada da literatura produzida por estes personagens, mas destacar que vários dos acontecimentos ligados às práticas que compunham o repertório dos procedimentos científicos daquela época ainda repercutem entre os Krenak. A coleta de ossadas completas ou crânios para medições e análises, além de artefatos da cultura material indígena, assim como o uso de índios em exposições com o propósito de fornecer um exemplo vivo das descrições que se fazia, eram práticas recorrentes. Segundo Izabel Misságia de Mattos,

a “celebridade” que esses Botocudos conquistaram revela-se na extensa bibliografia internacional dirigida à descrição de aspectos de seus rituais, língua, quando não chegaram, eles próprios, a ser submetidos a objetificação enquanto “espécimes vivos” que exemplificavam, na exposição pública de sua “degradação física e moral”, a inviabilidade, cientificamente medida e comprovada, de uma “humanidade” extraviada do caminho da “civilização” (2004, p. 61).

O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied chegou a levar um índio Botocudo para a Alemanha. O índio *Quäck* – como ficou conhecido na Alemanha (*Borum Kuát*, como é glosado atualmente pelos Krenak) – ficou na Alemanha entre 1818 até sua morte em 1834. Neste período chegou a ser retratado por diversos pintores e, após sua morte, teve seu crânio destinado ao Museu do Instituto de Anatomia da cidade de Bonn. Não se sabe ao certo quando isto foi feito, mas segundo entrevista dada pelo diretor atual deste museu, Karl Schilling (PELLI, 2011), provavelmente foi entre 1834 e 1861, após Kuát ter sido enterrado seguindo os costumes cristãos¹⁵⁷. Wied-Neuwied também levou outros crânios de Botocudos para a Europa, sobre os quais a suspeita é de que tenham sido “desenterrados às escondidas das matas onde estivera” (DUARTE, 2002, p. 276). Outros Botocudos também foram levados e expostos vivos na Europa (Paris e Londres) e no Rio de Janeiro (MISSÁGIA DE MATTOS, 2004, p. 62-4). Segundo uma reportagem de Clarissa Neher (2017) amplamente divulgada e reproduzida em

¹⁵⁷ Entrevista concedida a Ronaldo Pelli para a Revista de História da Biblioteca Nacional, na qual o Diretor Schilling afirma desconhecer qualquer estudo que tenha sido realizado com o crânio de Kuát.

meios de comunicação do país, o próprio Dom Pedro II chegou a presentear o Museu Etnológico de Berlim com quatro crânios botocudos em 1875. A mesma matéria afirma que “pelo menos 28 crânios oriundos do Brasil fazem parte de acervos de museus da Alemanha”.

Uma das principais pesquisadoras da história e cultura indígena em Minas Gerais, Geralda Chaves Soares, instou o município de Jequitinhonha (MG) a solicitar a devolução dos ossos do *Borum Kuát* (Quäck) ao Museu de Anatomia de Bonn. O Museu reagiu favoravelmente ao pedido, e a entrega dos restos mortais de *Kuát* aos Krenak foi realizada com alguma pompa, já que esteve presente o Consul da Alemanha no Brasil à época, durante as celebrações dos 200 anos do município em 2011. Na mesma ocasião o município organizou um Encontro Indígena, dedicado a refletir sobre o lugar dos índios no passado de Minas Gerais.

O fato de terem sido considerados a principal parte interessada pela devolução dos restos mortais de *Kuát* produziu uma sensação de modificação das relações de poder com o Estado. Muito embora todos os elogios que os ouvi fazerem foi sobre o Estado Alemão, sobretudo pela forma respeitosa com que foram tratados pelos representantes deste país. Quando conversamos sobre este assunto, várias críticas foram feitas aos pesquisadores brasileiros. Segundo eles, alguns chegaram a dizer que era um erro que os restos mortais fossem entregues ao povo Krenak, já que se tratava de um importante “artefato histórico”, no mesmo sentido da posição de Eunice Durhan sobre a machadinha krahô. Outras críticas foram sobre as indagações (com ares de orientação) sobre a destinação que os Krenak dariam aos restos mortais de *Kuát*. Alguns cientistas presentes na cerimônia disseram que os Krenak deveriam realizar um “ritual tradicional” de sepultamento de *Kuát*. Outros disseram que os Krenak deveriam construir um museu ou memorial em sua aldeia para expô-lo. Douglas Krenak, um dos que foram receber os restos mortais, me disse certa vez que estes cientistas não faziam a menor ideia do que era um sepultamento em sua cultura, e muito menos tinham o direito de interferir nas escolhas do seu povo. Ele ressaltou ainda a diferença de perspectiva entre os cientistas brasileiros e as autoridades alemãs que realizaram a devolução, já que estes últimos em nenhum momento sugeriram uma destinação para os restos mortais. De fato, existem várias possibilidades abertas. Os próprios Krenak reconhecem isso, haja vista que já se passaram oito anos e os restos mortais ainda continuam guardados na Aldeia Atorã. Não por descaso, mas por entenderem que a decisão leva tempo. Até porque, dependendo da escolha, ela envolve riscos que só ameaçam a seu povo – falo aqui da agência dos fantasmas de alguns mortos (NIMUENDAJU, 1946; 1986). Mas eles são categóricos de que qualquer que seja o destino dado, ele será uma autodeterminação. Portanto, por mais que uma certa objetificação já se faz sentir na própria maneira com que os Krenak relacionam estes restos mortais à ideia de

“patrimônio”, eles ainda não cederam às categorias vizinhas disponíveis, como a de “artefato histórico”, por exemplo.

Para além destas repercussões, digamos, “internas”, gostaria de destacar que este evento instigou a curiosidade dos Krenak sobre os exemplares de sua cultura material “recolhidos” entre seus antepassados, e que ainda poderiam estar em museus brasileiros e estrangeiros¹⁵⁸.

Outras experiências semelhantes já haviam ocorrido, mas de dimensões muito diferentes. O historiador Marcos Morel identificou sete daguerreótipos (cinco imagens) de índios Naknenuk (Botocudos do rio Mucuri) que foram feitos na França em 1844, e que hoje compõe o acervo do Musée de L’Homme em Paris. Estas imagens são possivelmente as primeiras que foram feitas de indígenas, e remete novamente à prática do século XIX de levarem Botocudos para serem expostos na Europa. Morel chegou a levar cópias destas imagens para os Krenak – um modo “soft” de restituição – e analisou as impressões e expressões destes frente a elas (MOREL, 2001).

Este historiador nos conta de maneira bastante interessante a receptividade daquelas imagens por Dona Dejanira. Vejamos:

Recebeu-me no terreiro de sua casa e logo formou-se à volta um grupo de familiares para escutar a conversa, jovens e crianças. Todos sentaram-se no chão; só havia duas cadeiras e ela, sentando-se numa, designou-me a outra, tratando-me de maneira fidalga por kraí, branco ou não-índio no idioma Krenak. Mostrei-lhe as reproduções dos daguerreótipos e repeti minha breve explicação sobre elas. A reação de Deja foi imediata: passou a mostrar o retrato da mulher aos filhos e netos ao redor, fazendo a seguir comentários sobre cada uma das imagens na sua língua. Como não compreendo Krenak, aguardei. Mostrando o retrato do rapaz posando de frente, ela passou a falar em português, ou seja, para mim também: “Olha aqui, os *parentes* da gente!” [] Com esta simples frase, Indjambré (sic) estabeleceu o parentesco e a descendência, pouco importando se genética (consangüínea), cultural (do mesmo grupo etnolingüístico) ou simbólica (identificando a si e a seu grupo com os dois índios fotografados). As imagens feitas em Paris em 1844 estavam sendo repatriadas. Ainda brandindo o retrato do rapaz, ela afirmou: “Esse aí já morreu há muitos anos, né?... Ave Maria! Nós somos os restantes, né?” [] E Dejanira voltou a falar apenas em krenak com seus próprios descendentes, fazendo, entre outras coisas, comentários sobre o botoque nas orelhas do rapaz e no furo dos lábios da moça, como me traduziria rapidamente depois. Mas, falando em sua língua original, ela estava como que *estabelecendo o vínculo entre os antigos e os novos* (MOREL, 2001, p. 1054, *itálicos inseridos*).

¹⁵⁸ O ativista Ailton Krenak peregrinou por alguns museus europeus e na Rússia a fim de reconhecer acervos da cultura material e de registros da língua dos Borum. Esta experiência foi mostrada em filmes de Ailton Krenak exibidos no Canal Futura.

Não vou retomar aqui tudo que já foi falado sobre o modo com que essas imagens do passado são significadas como símbolos das expropriações. Gostaria apenas de tomar essa análise de Morel – um tanto superficial nas noções naturalizadas de parentesco e língua que mobiliza – para demonstrar que esta vinculação é um tanto mais ampla e efetiva no pensamento krenak. Esta demonstração será feita, por hora, e fechando este capítulo, com uma fotografia que tirei na casa de Dejanira em uma das etapas da pesquisa de campo. Para a cerimônia de repatriação dos restos mortais de *Kuát*, o município de Jequitinhonha organizou um evento, cujas informações já fornecemos no primeiro capítulo. Foi enviado aos convidados do evento um cartão postal com a imagem de *Kuát* a partir de um óleo sobre tela pintado pelo irmão de Wied-Newied em 1830. Essa imagem hoje enfeitada a parede da sala da casa de Dona Dejanira literalmente junto com a fotografia de um dos seus irmãos, Moacir, já falecido. Na última seção do próximo capítulo retomarei a discussão sobre a vinculação entre ancestralidade e parentesco.



Figura 30 *Kuát* e José Cecílio. Foto: Walison Vasconcelos Novembro 2017

Capítulo 5 – O Crepúsculo dos Marét Ancestrais

Alguns anciões borum se referem ao *Jorminhot* como um “Deus de pau”, mas acredito que esta conceituação é uma consequência da comparação que buscam fazer com as práticas dos não índios. Nas narrativas que forneci no capítulo 2 podemos ver que Dona Maria Júlia não o define assim, mas fala em “adorar o pau”, comparando com o que os padres faziam com as imagens de suas santas. Dona Dejanira faz uma reflexão mais complexa, um relativismo cultural: os brancos e os negros tem seus deuses, então os índios também tinham o direito de ter, que era Tupã, e fizeram um ídolo representando-o. Conclui que eles fizeram um “Deus de pau”. No livro de Geralda Soares (1992) que contém várias narrativas krenak também constam referências ao *Jorminhot* como um Deus. O tópico 3.6 do livro chega mesmo a dizer que se trata da “imagem de Deus” (ibid. p. 129). Misságia de Mattos (2004, p. 138) também afirma que esta era a tradução que obteve para *Jorminhot*¹⁵⁹. Os rapazes com quem realizei a pesquisa raramente fizeram essa comparação, mas também não veem problemas maiores nela.

Pierre Clastres explorou extensamente as consequências das carências imputadas aos ameríndios pelos europeus: não possuíam fé, nem lei, nem rei. Perguntou-se então como ficaria a questão do poder nesse panorama, propondo que seus coletivos seriam “sociedades contra o Estado” (2003; 2004b). Helène Clastres, por sua vez, concentra-se na questão da “falta de fé” que os cronistas imputaram aos índios para revelar como surgia desse conjunto uma imagem de povos “radicalmente a-religiosos”, sem crenças em um Deus ou idolatria, algo que pudesse ser pensado como uma “verdadeira religião” monoteísta (1978).

Dessa forma, parece importante buscar uma compreensão melhor sobre o status do *Jorminhot*: trata-se da representação de um ídolo (portanto, um ícone), ou a referência a ele como um Deus é uma questão de “tradução”?

Como já disse, informações etnográficas sobre origem e uso ritual do *Jorminhot* só foram dados por Curt Nimuendajú (1946; 1986). No entanto, o etnógrafo russo Henri Manizer (1919) descreve uma passagem bastante interessante em sua etnografia, que se assemelha à eficácia que Nimuendajú relaciona à *Jorminhot* (cf. capítulo 2): “eles viram com prazer levantar uma cruz na montanha, a caminho do cemitério, e especialmente porque lhe atribuem virtudes

¹⁵⁹ Porém, na sua dissertação de mestrado diz que *yonkyón* significaria em português o mesmo que beija-flor, e que este estava relacionado ao surgimento dos primeiros ancestrais na antropogonia dos Krenak (MISSÁGIA DE MATTOS, 1996, p. 166). Não consegui confirmar nenhuma dessas duas informações durante a pesquisa.

profiláticas contra os fantasmas¹⁶⁰ (MANIZER, 1919, p. 270). Mas cabe questionar a natureza destas “virtudes profiláticas” atribuídas ao cruzeiro: trata-se apenas de uma assimilação dos valores cristãos, ou havia algo nesse signo que se adequava muito bem aos seus mecanismos de significação?

Buscarei interpretar essa atribuição de eficácia explorando o universo cosmológico krenak. A minha sugestão é que a eficácia de um mastro (uma cruz é uma espécie de mastro) no contexto ritual interconecta as diferentes camadas do mundo (subterrâneo, terreno e celeste), que é como o cosmos krenak foi descrito pela literatura etnográfica. Vou falar topicamente sobre os elementos mais importantes que esses autores se interessaram (espíritos celestes, fantasmas, almas/duplos), buscando inserir dados da minha própria pesquisa quando houver. Quando for pertinente, também buscarei interpretações parciais a partir de comparações com etnografias sobre outros povos indígenas. Por fim, retornarei ao tema do mastro também através de comparações parciais com dois casos: Maxacali e Palikur¹⁶¹ – o último seguindo a própria indicação de Nimuendajú, como vimos no segundo capítulo. Feito isso, buscarei uma nova articulação, dessa vez com um ritual dos próprios Krenak, no qual não há mastro algum, mas onde essas camadas do mundo são colocadas em conexão.

3.1 – Espíritos *Marét*

O leitor deve se recordar da descrição sobre os espíritos Máret realizada por Nimuendajú que reproduzi no capítulo 2. Se neste autor sobressaem só suas características positivas, na etnografia de Manizer são lhes atribuídas algumas características coercitivas. Segundo este autor, uma das características do “*Marét Ancião*” (*Maret-khmakniam*) era um pênis colossal com o qual poderia sufocar as mulheres com quem fizesse sexo¹⁶². Possuía o rosto branco, e pelos ruivos por todo o corpo. Manizer também ouviu relatos de que o “*Maret Ancião*” possuía uma esposa (*Maret-jikky*) de quem não se aproximava, a fim de manter sua segurança. Essa evitação entre os cônjuges não é bem explicada, mas outros autores que se utilizaram dessas fontes relevaram uma “agressividade cosmológica” na relação entre os dois

¹⁶⁰ “Ils ont vu avec plaisir élever une croix sur la montagne, sur le chemin du cimetière, et surtout parce qu'ils lui attribuaient des vertus prophylactiques contre les revenant (Manizer, 1919, p. 270).”

¹⁶¹ A princípio também intencionava uma comparação com os Guarani-Apappocuva para falar da estátua dos gêmeos mencionada por Nimuendajú. Mas tão quanto comecei a investir no tema, deparei-me com uma gigantesca produção que não teria como analisar.

¹⁶² “Sa particularité la plus remarquable est un pênis colossal. Avec ce penis Maret-khmakniam peut étouffer la femme, cum qu'à coit, car il atteint jusqu'à sa gorge” (MANIZER, 1919, p. 268).

gêneros (MISSÁGIA DE MATTOS, 1996; 2004; PARAÍSO, 1992). O etnólogo russo anotou que os fenômenos da natureza como a passagem do sol e da lua pelo céu, e as tempestades, são obras do *Maret Ancião*. Também os distintivos culturais como os imatós (botoques), pinturas corporais, danças e canções, foram ensinados por ele. Certas dessas canções, se fossem cantadas repetidamente em homenagem ao *Maret Ancião*, tinham como retribuição artigos de metal e fumo, que eram espalhadas pela deidade nas florestas. Vemos assim que os Borum conferiam uma origem estrangeira (extraterrena) aos costumes e objetos que conferiam-lhes identidade e “bem viver”.

Em resumo, com essa entidade não-humana habitante de um mundo diferente, dotado de poder supremo, busca-se estabelecer uma relação de reciprocidade, dedicando-lhe cantos (ritos!) em troca de dádivas e ensinamentos. Pelo mesmo raciocínio, mas em sentido oposto, se os Borum não seguissem os costumes sociais estabelecidos pelo *Maret Ancião*, poderiam ser punidos com doenças, fome e morte. Também de acordo com Manizer, se o *Maret Ancião* se irritasse com alguém, poderia atirar nele uma flecha invisível diretamente no coração que o faria cair doente e morrer. Em suma, esse ser mágico e divino possuía um poder que podia ser vertido para o bem ou para o mal. Poder que também era atribuído aos xamãs.

Atualmente, como já vimos em outras passagens desse texto, a relação com os *marét* é vista como positiva e dadivosa. Nunca ouvi nenhum relato em contrário. A relação com os *marét*, que às vezes são chamados de *encantados*, se dá sobretudo através dos sonhos. Em uma etnografia recente Gomes (2016, p. 95-6) define os *marét* como “*borum* do passado alterados em função da sua morte corporal”. Mas já me disseram que alguns *borum* que viveram até recentemente também se transformaram em *marét*. Nos exemplos que me foram contados tratavam-se de pessoas que morreram muito idosas, e que em vida eram tidos como sábios, pois falavam a *linguagem* e também se comunicavam frequentemente com os *marét*. Geralmente estes encontros oníricos acontecem em locais do território ancestral krenak, como ilhas no Rio Doce, *Takruk-Tektek*, Cavernas do Parque Estadual de Sete Salões, Pedra Lorena, entre outros. Os sonhos são encontros prazerosos, geralmente de grande proveito para o sonhador, que recebe algum presente dos *marét*. Já ouvi dizerem que receberam músicas através dos sonhos. Gomes (2016, p. 143) sugere que nomes e palavras também possam ser dadas por eles. Também os padrões de pinturas corporais podem ser “inspirados pelos *Marét*” (PORTES, 2011, p. 40). É interessante pensar que embora os *marét* inspirem as criações, é raro ver figurações deles, ao contrário dos *nandhon*.

5.2 – Almas/Duplos e Fantasmas/Sombras

Segundo Nimuendajú (1986, p. 03), os *nandyón* se originam dos ossos dos cadáveres e podem ser de vários tipos: “*nandyón yuka-krinã* dos ossos frescos, depois de putrefata a carne, e o *nimhiãmie*, reconhecível pelos seus cabelos compridos e que caminha aos saltos, dos ossos velhos. (...) *nandyón-ron* (n. comprido) e *nandyón-him* (preto)”. Eles vivem debaixo da terra, onde o sol brilha enquanto é noite na superfície. Nesse lugar eles vivem mais ou menos como os humanos vivem. Os *marét* tratam de mandá-los para o mundo subterrâneo sempre que eles aparecem pela terra, mas ocasionalmente ocorrem encontros dos *nandyón* com os humanos. Eles são seres maléficos com poderes patogênicos. Um encontro com os *nandyón* é um mal encontro. Requer uma ação imediata da pessoa viva, que deve avançar corajosamente contra o fantasma, matando-o, ou pelo menos dando-lhe uma boa surra. Caso a pessoa não proceda assim, poderá morrer. As mulheres são as mais visadas pelos *nandyón*, e por isso mesmo as que mais os temem. Eles são também saqueadores dos vivos, sempre que o fogo do mundo subterrâneo se apaga, os *nandyón* vem ao mundo dos vivos para roubar-lhes o fogo (ibid 1986, p. 93-4). Esta relação antagônica com estes fantasmas permite começar a entender o sentido profilático que viam no cruzeiro levantado próximo ao cemitério.

Para Manizer, esses fantasmas/espectros eram também associados às almas/duplos: “a alma do homem vivo, que vagueia durante o sono, mas que a doença pode matar. [Jeronymo] aplicou este nome às impressões fotográficas [daguerreotipes], da mesma forma que os krenaks chamavam de *nanitiong* [os *nandyón* na grafia de Nimuendajú] os desenhos representando seus companheiros, ou seja, fantasma, sombra ou *jountiak* – o nome, o duplo (MANIZER, 1919, p. 270). Dessa forma, parece que os Borum faziam uma relação entre as almas ou duplos, suas figurações (desenhos ou imagens), e os fantasmas.

Com efeito, retomo o que disse Nimuendajú (1986, p. 93) sobre as características dessas almas, já que esse autor não as havia relacionado aos *nandyón*. Ele nos diz que cada pessoa adulta tem um número variável de almas, chamadas de *nakandyún*, que podem chegar de 5 a 6, mas apenas uma fixada ao corpo, e com as demais ficando ao seu redor. O processo de fixação ao corpo se inicia aos 4 anos de idade. Assim como Manizer, ele afirma que essa *nakandyún* se desprendem do corpo para viverem experiências autônomas, e que se por um acaso ela se perder, isso pode causar a doença do corpo.

A grafia utilizada atualmente pelos Krenak para se referirem aos espectros malignos é *nandhon*, e às almas é *nakandhun*. Existem alguns cantos que falam dessas experiências da *nakandhun*, mas não obtive suas traduções. No geral, é difícil conseguir conversar a este

respeito com os Krenak. Parece haver uma reserva para falarem de suas almas. Mas não há reservas para contar as experiências oníricas, pelo contrário, elas despertam muito interesse. Também nunca ouvi nada no sentido de uma multiplicidade das almas de que falou Nimuendajú.

No caso dos *nandhon*, é muito comum representa-los figurativamente. Geralmente assumem formas multicoloridas, assemelhando-se a animais voadores. A noção de *nandhon*, que me foi traduzida como “espírito mal”, “coisa ruim”, uma espécie de demônio, é muitas vezes utilizada para amedrontar as crianças, nos “contos de assombração”. Eu mesmo ouvi alguns desses contos, mas nas situações em que tive a oportunidade de ouvi-los, pareceu que a intenção era mais cômica do que trágica, tinham mais a intenção de fazer rirem os que tentavam amedrontar do que de efetivamente assustar o ouvinte (já considerado uma pessoa medrosa), até porque desmentiam tudo no final. Nas estórias o narrador relatava um encontro solitário que teve com um *nandhon*. Dizia que o “coisa ruim” chegou a tocá-lo com suas mãos frias, ou tentar colocá-lo em uma situação de perigo, arrastando-o para a mata, ou para a beira do rio, entre outros.

A noção de *nadhon* como “o coisa ruim” também é usada metaforicamente para descrever coisas e ou ações negativas, deletérias. Já os ouvi qualificarem os não índios e suas agências como *nandhon*, mas em contextos de pregação específicos, quando nos colocam como antagonistas de suas vidas. Isso se dá, por exemplo, quando se referem aos não indígenas como causadores de crimes como o da Samarco, ou em ocasiões rituais como a que vou descrever infra.



Figura 31 Representação do Nandhon Foto: Walison Vasconcelos Pascoal Abril de 2018

5.3 – A morte

Como já vimos, pelo menos no plano do mito, a morte não encerra a comunicação com os vivos, a descontinuidade que ela instaura está no corpo, i. e., na sua perda. Em seu estudo sobre o ritual do Quarup (*egitsü*), realizado pelos Kalapalo do Alto Xingu no qual fabricam corpos temporários (as efígies de madeira) em homenagem aos seus mortos, Antônio Guerreiro (2011) analisa a separação que ocorre, com a morte, entre as almas e o corpo, e a sua provisória recomposição durante o ritual. Guerreiro (2011) explica que entre os Kalapalo todos os seres possuem uma alma chamada *akuã*, que está “intimamente associada à forma daquilo a que está vinculada, e o mesmo termo é utilizado para se referir a um duplo, sombra, imagem e reflexo de alguém ou algo” (p. 3). Também entre os Kalapalo a alma pode se separar do corpo para viver experiências independentes, porém “sua presença é indispensável, pois quando a alma deixa o corpo por muito tempo é sinal de que a pessoa está gravemente doente (foi capturada por algum itseke, ‘espírito’), e, quando ela o deixa definitivamente, a pessoa morre” (p. 3). Os bebês possuem almas muito frágeis, o que requer atenção especial até que seu corpo seja “totalmente humanizado”, o que ocorre por volta dos dois anos de idade. Enquanto isso, “sua alma permanece muito próxima a outros seres que possuem outros tipos de corpos (...), como o espírito Placenta, que alimentou e cuidou do bebê durante a gestação (...) e sempre deseja levá-lo para viver consigo” (p. 3). As almas dos adultos estão bem aderidas ao corpo, mas ainda assim elas passeiam todas as noites durante o sono. Um ponto importante da escatologia kalapalo que eu gostaria de trazer para a discussão diz respeito a uma segunda alma que habita o corpo e que, além disso, está também presente em outras cosmologias. Segundo Guerreiro,

os Kalapalo distinguem ainda uma “alma do olho”, *ingugu oto*, que significa literalmente “dono do olho”. Ela equivale ao *ojutai ogamawato* (“alma do – ou no – olho”) dos Wauja, que Barcelos Neto (2008:239) descreve como “a consciência e a memória”, e pode ser entendida como uma “substância vital (*paapitsi*)”. Como é comum entre outros povos que identificam “almas do olho” (Gregor 1977; Lagrou 2007), esta designa a pessoa que vemos na íris de alguém quando olhamos para ela (nosso próprio reflexo), e os Kalapalo dizem que ela é a responsável pelos movimentos dos globos oculares. Em relação a este ponto, o dono do olho é aquilo que o anima, assim como a alma de uma pessoa é indispensável para a animação de seu corpo. A relação entre *akuã* e *ingugu oto* é complexa, pois os Kalapalo insistem que, a despeito de seus nomes distintos, elas são “a mesma coisa”, e são enfáticos ao dizer que todos têm apenas “uma *akuã*”. Isso porque *akuã* e *ingugu oto* só aparecem efetivamente como “duas almas” após a morte, quando se dividem, não

fazendo muito sentido distingui-las em relação a alguém vivo (GUERREIRO, 2011, p. 3).

Retorno agora aos Krenak para analisar uma história que é bastante difundida entre eles, e que já ouvi em várias versões diferentes. O leitor também não vai estranhar, pois ela é uma variação da história sobre a “mumificação” do “Capitão Krenak”, que posteriormente ensejou a construção do *Jorminhot*, tal qual a narrativa de Douglas Krenak apresentada no segundo capítulo. Acredito que esta história permite relacionar o tema da morte com o da existência de uma “alma do olho” ligada à memória. Vejamos:

*A morte do Capitão Krenak: Capitão Muim ocupa seu lugar
Tudo parece sempre igual, a cada lua que passa. Novo mesmo é o povo Krenak, se juntando, afirmando suas raízes. Por isso, os rituais são sempre renovados e se prepara sempre para o começo de uma nova festa!
Com sabedoria, o Capitão Krenak acompanhava seu povo. Ele se deitava cedo e, à noite, os espíritos contavam-lhe sobre as coisas ruins que aconteceriam nas aldeias. E sabidamente ele as afastava. Dia seguinte, ele reunia o seu povo. Ele dizia:
_ Vem muita doença ruim para vocês! Fui avisado pelos Marét. Mas, não tenham medo. Eu já afastei tudo!
A aldeia inteira se alegrava e dançava os Krenak [sic] e junto do velho Pajé acendiam fogueira para aquecê-lo, e durante horas todos o acariciavam, passando a mão com ternura sobre seus cabelos... Traziam-lhe carne assada para agradecer-lhe!
Erê-hé! Erê-hé!
E o tempo passou, sentimos o fim de suas energias.
Krenak chamou seu povo:
_ Eu vou morrer, mas não quero que vocês me enterrem.
Faça um jirau e me coloque em cima dele. E acendam uma fogueira para mim. Quero que vocês continuem gostando de mim. Se lembrando de mim. Passando a mão pelo meu cabelo. Que eu sempre vou olhar por vocês!
Veio outra lua e a alma principal do velho Krenak deixou seu corpo. Todos se juntaram no seu kieme e acompanharam suas seis esposas no choro ritual. As mulheres cortaram o cabelo em sinal de luto. Seu corpo foi colocado sobre um jirau, conforme seu desejo, sentado olhando para a frente, para pedra do Krenak. Acenderam a fogueira e fizeram rolas! E dias e noites os Krenak rezavam, mantendo o fogo aceso, acariciando-o eternamente, conversando com ele. Sua carne foi secando, secando e seu rosto murchou. Na face apenas os bonitos olhos continuavam vivos. Seu corpo não se desfez! Para o povo Krenak, ele continua vivo, mantendo sua promessa de olhar por seu povo. Daí sua força e resistência.
Como é costume, seu filho Muim o substituiu. Sábia e inteligentemente ele fora preparado para ocupar o lugar do velho pajé. Muim passou a colocar os enfeites nos jovens. A comandar os guerreiros na defesa da terra, a proteger o povo.
E passará para os seus descendentes! (KRENAK, KRENAK, et al., 1997).*

Não me preocupa aqui a verossimilhança dessa história, como disse, ela é conhecida pela maioria dos adultos¹⁶³. O que me interessa é que nela há os elementos para pensa-la como o anúncio de um ritual vinculado à memória dos ancestrais. No início ela já anuncia que “os rituais são sempre renovados”, já diz a que veio. Na sequência afirma a ascese xamânica (deitar cedo), seu poder sobrenatural (conversar com os *marét*, espantar as doenças, capacidade de premonição), valor da dádiva (recompensa com cuidado e comida) e invenção (rito funerário). Depois acontece o anúncio do culto ancestral (continuar lembrando de mim), e eficácia ritual dado o reforço da dádiva (seu corpo não se desfez, os olhos permaneceram vivos, o que possibilitou que continuasse a olhar e dar força e resistência ao povo). A conclusão é a continuidade da sociedade através de um reforço da linhagem (valores culturais herdados pelo seu filho e transmitidos aos descendentes).

O que é interessante nessa história é que ela instaura uma continuidade entre os vivos e os mortos, colocando o foco da orientação no plano do outro mundo. E seria através do contato com esses ancestrais (os *marét makian*), que os atuais líderes e chefes extrairiam os ensinamentos (sabedoria) para produzir a solidariedade necessária para a manutenção da paz e continuidade da comunidade.

Contudo, como vimos na cosmologia, não são todos Borum que possuem a capacidade de comunicação com os seres sobrenaturais, e, ademais, tanto a mitologia quanto os dados históricos atestam que esse rito funerário é uma exceção, sendo a regra os enterros em sepulturas. De fato, parece que a construção de jiraus era reservada aos chefes e a outros casos como de crianças. Acredito que esta ideologia esteja relacionada com a concepção cosmológica de um mundo formado por camadas. Assim, este rito estaria vinculado ao destino post-mortem dos chefes e xamãs no mundo superior em contraposição ao destino subterrâneo das pessoas comuns. Inclusive, esse rito funerário reservado aos xamãs e/ou heróis culturais pode ser encontrado entre os Palikur (VIDAL, 2001). Faço essa comparação buscando maiores nexos do que aquele sugerido pelo próprio Nimuendajú quando menciona que o mastro/estátua krenak, o mastro Palíkur, e as estátuas gêmeas dos Guarani-Apapakúva tinham a mesma função (apud WELPER, 2008, p. 43; cf. capítulo 2). A minha sugestão é que estes artefatos são pontes entre essas camadas. A opção de começar uma comparação pelos Maxacali é que ela era tentadora demais para não a fazer.

¹⁶³ Esta versão é de um livro paradidático organizado pelos professores krenak em parceria com a Secretaria de Educação de Minas Gerais e outras instituições. Praticamente em toda casa há um exemplar. Mas isso não significa que a é uma história estática, mas, pelo contrário, existem várias versões mas basicamente com a mesma estrutura.

5.4 – Mastros/estátuas

Como bem vimos, a caracterização do *Jorminhot* é variável. Por um lado, a etnografia o descreve como um suporte para a recepção dos espíritos *marét*, e por outro, trata-se do corpo feito para um chefe morto, i.e., algo como uma efígie. Consonante com a descrição que fez do mastro/estátua, Curt Nimuendajú sugeriu uma semelhança funcional com o mastro dos índios Palikur e a estátua dos gêmeos Apapokúva-Guarani, no sentido de ser um “recipiente” dos espíritos, mas ao contrário apenas do caso Palikur, não seria um “contentor”, um “invólucro”. No entanto, curiosamente, Nimuendajú não compara *Jorminhot* ao *mĩmããm* dos Maxacali, um povo ligado historicamente aos Botocudos.

Recapitulemos alguns dados levantados por Nimuendajú (1946, p. 104-5) acerca do *Jorminhot* e seu entorno:

1. *Yoñkyón* é um poste de três metros de altura da grossura da coxa de um homem.
2. O topo do poste termina com uma imagem humana de cerca de um metro, entalhada de tal maneira que a cabeça e os membros ficam brancos (alburno) e o restante do corpo fica vermelho (cerne). Nesta face esculpida no topo do poste eram pintadas com urucu algumas linhas vermelhas. Quando levantado na aldeia, sua face deveria ficar voltada para o leste (nascente).
3. Ele “representa os *marét*”, que são seres celestiais antropomórficos invisíveis aos homens comuns, que em um plano mais genérico são definidos como *tokón*.
4. Os *tokón* estabelecem relações particulares com alguns humanos (xamãs), que assim podem vê-los e se comunicarem com eles.
5. Estes seres vivem no céu em coletivos semelhantes aos humanos, de homens e mulheres, adultos e crianças. Seu mundo é de fartura e abundância, possuindo tudo o que os “brancos” possuem, sem precisarem trabalhar para tanto.
6. No passado, os *marét* forneciam tudo que os índios precisavam, sobretudo com relação à caça e agricultura, bastava que o seu eleito o pedisse. Várias substâncias e objetos foram apresentados e fornecidos aos índios pelos *marét*, como as ferramentas de aço, remédios e o tabaco.

7. Estes eleitos (xamãs) são reconhecidos como portadores de uma força mágica, um poder sobrenatural (yikegn), fator essencial para o exercício da liderança.
8. São os próprios marét que indicam ao seu eleito o local onde querem que *Yoñkyón* seja erguido, para que possam descer do céu para ouvirem os cantos.
9. O ritual era realizado à tarde (crepúsculo), e os participantes se pintavam de vermelho para a ocasião.
10. Sua face ficava voltada para o leste.
11. De seis a doze *marét* desciam do céu e se reuniam próximos à estátua, mas apenas o eleito (xamã) os via.
12. O xamã pedia que os *marét* vigiassem a aldeia e não deixasse nenhum mal se abater sobre seus residentes.
13. Durante o ritual os xamãs se dirigiam à estátua, contudo, os *marét* não ficavam dentro dela, mas ao seu redor, posteriormente retornando ao céu.

Uma das narrativas sobre o roubo do *Jorminhot* levantadas pela pesquisadora Geralda Chaves Soares (1992, p. 129-30) com a anciã Laurita Krenak em 1989 corrobora a informação de Nimuendajú de que o mastro não possuía um local fixo, mas era posicionado – “fincado”, diz Laurita – de acordo com “a orientação do Espírito”. Laurita conta a história tal qual ouviu de um dos seus tios. Explica que na época que fizeram “a última dança”, havia “um povo do Rio de Janeiro” no Posto Indígena. Aconteceu uma desavença dos índios com algum funcionário do PIGM, que queria obriga-los a deixar *Jorminhot* em um local fixo: “Deixa esse Deus d’ôceis num lugar certo!” Eles resolveram deixa-lo provisoriamente perto do curral, pois ainda iriam consultar seus espíritos para saber o local ideal para a realização do ritual, se na área do PIGM, ou fora dela. Quando estavam reunidos fumando cachimbo o pajé foi informado pelos espíritos que o *Jorminhot* já não estaria onde foi deixado. Mandou então que fossem conferir, e o roubo foi constatado. Fizeram depois outra “religião” para consulta aos espíritos sobre o destino do *Jorminhot*, e estes “vieram e falaram que foram os brancos que roubaram”. Segundo Laurita, “religião acabou por isso”.

O mastro que o povo Maxacali levanta em sua aldeia durante alguns rituais é denominado *mĩmãnãm*, como visto no segundo capítulo. A tradução que fizeram para Rosângela Tugny foi “pau-de-religião”. Esta definição sugere uma relação muito menos icônica do que “Deus de pau”, mas há especificidades interessantes que refutam essa impressão. Os *mĩmãnãm*,

como explica a autora, “além das figuras geométricas, traz as imagens das classes de cantos que estarão prioritariamente presentes durante sua estadia na aldeia, tal uma partitura musical¹⁶⁴” (TUGNY, 2009, p. 467). Contudo, tanto Tugny quanto Douglas Campelo, outro etnógrafo dos Maxacali, afirmam que o *mĩmãñãm* é um índice da presença dos *yãmĩyxop*¹⁶⁵ entre os vivos e que faz ecoar suas vozes na imensidão do cosmos (CAMPELO, 2017). Tugny fala que “servem como uma caixa de ressonância acústica” (2009, p. 467). O *mĩmãñãm* dos Maxacali, portanto, está intimamente ligado ao variado repertório de cantos que compõem um complexo sistema de trocas com os *yãmĩyxop*.

Sônia Marcato descreve sumariamente a sequência de um dos rituais no entorno do *mĩmãñãm*:

Num dia predeterminado de seu calendário os homens saem da aldeia e se encaminham para o lugar sagrado – clareira na floresta – onde passam horas pintando-se, enfeitando-se para a cerimônia. Confeccionam saiotes e adornos para a cabeça com folhas, depois retornando à aldeia em fila indiana. Antes, prepararam na clareira um tronco de jequitibá, tiraram-lhe a casca, alisaram-no e pintaram-no com urucum, jenipapo, vermelhão. O poste de madeira pintado é trazido em seus ombros para o pátio da aldeia e colocado junto à *krishiey* [*kuxex*, cf. capítulo 2]. As mulheres não têm acesso a essa cabana sagrada, ficando em suas casas. Enquanto os homens dentro da *krishiey* dão sequência à cerimônia, sacrificando um animal com flechas – tatu, capivara, paca, porco – os homens mais velhos cantam e as mulheres, postadas junto ao tronco pintado, dançam no terreiro, lado a lado e enlaçadas pela cintura, passos à frente e para trás. Após a morte do animal os chefes de família o retalham em postas. Aproximam-se as mulheres da cabana sagrada, trazendo comida e recebendo em troca um pedaço do animal retalhado. Todos comem da carne, as danças e cantos continuam pela noite. No dizer de Kelé Machacalis, a tora de madeira pintada representa o espírito ou poder que trará abundância à tribo (1980, p. 168).

Cabe acrescentar que o levantamento do *mĩmãñãm* no pátio da aldeia ocorre próximo ao horário do crepúsculo, e a performance ritual se desenrola durante toda a noite. Sua permanência é efêmera na maior parte dos rituais em que figura. Geralmente ele é retirado do chão ao final da sequência ritual¹⁶⁶. Parece haver também alguma relação do mastro maxacali

¹⁶⁴ A descrição que Nimuendajú forneceu a partir de Pohl que registrei no capítulo dois também fala dos desenhos que constam no *mĩmãñãm*.

¹⁶⁵ *Yãmĩyxop* se diferem dos *yãmĩy* por serem pensados como classes, não no sentido taxonômico, mas muito mais como experiências, relações, eventos. Os Maxacali definem com esse termo tudo relacionado às performances rituais quando se fazem presentes entre os vivos. Esta noção pode ser traduzida como espírito, desde que se esvazie este termo do que ele significa no mundo ocidental (ver a glosa para este termo em TUGNY, 2009, p. 418).

¹⁶⁶ De acordo com as fontes consultadas, parece que o *mĩmãñãm* do morcego-espírito é a única exceção (CAMPELO, 2009; TUGNY, 2009).

com uma ideia de “força” – “poder”, como um maxacali disse à Marcato – que produz abundância. Três dessemelhanças na comparação com o mastro krenak são: a natureza antropomórfica dos espíritos enredados por estes, enquanto os *yãmĩy* (espíritos) dos Maxacali geralmente evocam formas animais ou são amorfos¹⁶⁷; o fato do mastro krenak ser um artefato “durável”, não substituível, ao contrário dos *mĩmãnãm*, renovados a cada ciclo; e a direção do fluxo dessas forças: “caixa de ressonância” entre os Maxacali, e uma espécie de “antena” entre os Krenak.

Essas características elencadas apontam para a preponderância do aspecto relacional, móvel e efêmero desses mastros, sugerindo continuidade e fluidez aos “corpos” envolvidos. Acredito que essa continuidade parece mais significativa se considerarmos o momento preferido para a realização do ritual em torno do *Jorminhot*, que era durante o crepúsculo. Esse acontecimento natural representa pelo menos duas importantes mediações, entre o dia e a noite, e entre o céu e a terra. É quando o sol “toca” a terra que os espíritos celestes parecem estar mais suscetíveis ao estabelecimento de relações¹⁶⁸. Importante lembrar que o principal pedido direcionado à equipe técnica do MPEG foi de levar Jorminhot para a terra e também para que “tomasse sol”. O mito que fala sobre a origem da noite registrado por Curt Nimuendajú põe em evidência algumas oposições, como dia/noite, morte/vida:

Em tempos remotos, não havia noite. Um homem desceu do céu e disse aos índios: “Se quiserdes, podeis matar-me!” Eles mataram-no, e ficou noite. Depois de algum tempo, tornou a viver, e fez-se novamente dia. Ele subiu ao céu de onde viera, e é hoje o sol (1986, p. 95).

Estas oposições podem ser desdobradas em outras, como céu/terra, alto/baixo, um plano vertical que pode ser apreendido em um esquema cosmológico. O conteúdo do mito basicamente mostra que a noite foi criada com a morte do dia. Durante sua estadia no submundo, ficou noite na terra. Apenas quando ressuscitou que as coisas voltaram ao normal. Ele então retorna ao céu como sol. A descrição que Nimuendajú fornece do submundo, moradia dos temidos *nanyón* (onde é dia, quando na terra é noite. cf. supra), oriundos dos ossos dos cadáveres, também é esclarecedora sobre esse ciclo cósmico, além de colocar em pauta as relações estabelecidas entre os seres dos diferentes “andares do mundo”. As relações que

¹⁶⁷ Contudo, estes espíritos que o *mĩmãnãm* indicam são animais voadores ou terrestres (morcego, gavião, tatu, entre outros), o que sugere eficácia na mediação desses “espaços”.

¹⁶⁸ Não estou sugerindo com isso uma falta de distinção lógica, mas uma continuidade analógica. Nimuendajú (1986, p. 95) chega mesmo a dizer que “Tarú (- céu; não é idêntico nem ao sol nem ao deus celeste, Yecan-Krenyirúm! [o Pai cabeça-branca, Marét Ancião segundo a etnografia de Manizer])”.

preponderam geralmente são antagônicas. Lévi-Strauss analisa um conjunto de mitos que colocam essas relações em pauta, e ressalta esse antagonismo:

Num edifício residencial, o piso do apartamento de cima é o teto para o apartamento de baixo e vice-versa. O mesmo ocorre em um mundo formado de níveis superpostos: “o que”, dizem os Kampa, “é para nós terra firme, é um céu aéreo para os seres que vivem abaixo de nós, e o céu aéreo constitui terra firme daqueles que vivem acima”. Não é de se espantar que num universo assim os problemas de coabitação assumam proporções cósmicas. Índios que vivem em cabanas rudimentares e, em geral, diretamente sobre chão não deixam de perceber de modo bastante realista as “chateações” que, nas reuniões de condomínio, constituem o tema inexaurível das reclamações de uns vizinhos contra os outros: barulho, vazamentos, terraços sujos de cascas e pontas de cigarro... (LÉVI-STRAUSS, 1986).

Na cosmovisão dos Palikur o mundo também é pensado como uma superposição de camadas, no qual se superporiam três esferas em que há relações entre humanos e não-humanos. Os não-humanos auxiliam os pajés em seus trabalhos, são os invisíveis, vistos somente pelo pajé, e o auxiliam nos processos de cura, defesa de ataques, entre outros. Conforme Artionka Capiberibe (CAPIBERIBE, 2012):

O universo mítico aparece então dividido em três camadas: o plano subterrâneo, chamado de “mundo de fundo”, o plano terrestre e o plano celeste. O primeiro, como aponta sua designação, encontra-se logo abaixo da superfície da terra. A posição em paralelo com o nível terrestre facilita o contato entre os dois mundos, condição para a existência do mundo mítico, uma vez que este plano só possui sentido em conexão com o mundo dos humanos. A representação da passagem entre os dois mundos é física: nos relatos, há sempre um ‘buraco’ no nível terrestre, que permite o deslocamento da história e seus personagens de uma esfera a outra ao longo da narração. A mudança de um plano a outro é marcada pela transformação dos seres sobrenaturais, que, no seu mundo, possuem forma humana, mas para subirem ao plano terrestre, precisam vestir-se com um ‘casaco’ que lhes confira forma animal.

O antropólogo Ugo Maia Andrade (2012) explica que os Palikur realizam a festa do *turé* a fim de promover alianças para afastar o risco de agressão às aldeias. As alianças são estabelecidas com os *Karuãna*, seres invisíveis auxiliares dos pajés com os quais relações cooperativas são estabelecidas. O *turé* é antes um ritual de profilaxia do que de cura. É para fortalecer as relações dos pajés com seus *Karuãnas*, para agradá-los. Antes da realização do *turé* no mundo humano, o pajé sonha com o *turé* no plano celeste. A partir disso há a confecção de quatro mastros e de bancos antropomorfos. O mastro principal fica no meio e tem entre 4 e 6 metros. Fica localizado dentro do *laku*, um espaço delimitado pelos outros 3 mastros e linhas

e algodões, a fim de constituir uma espécie de “portal” dos *Karuãna*. O autor também informa que após cumprir sua jornada humana, o pajé junta-se com os seus *Karunã* camaradas, podendo também retornar posteriormente para se aliar a outros pajés humanos (ANDRADE, 2012, p. 1007). Um *Karuãna* não tem uma forma definida, tudo depende do tipo de relação que estabelece com os humanos. Também possui um forte potencial patológico, o que alarga seu repertório agentivo, mas novamente condiciona suas ações ao tipo de relação que estabelece com os humanos. E isso é algo que definitivamente não existe entre os Krenak, já que o antagonismo entre mundo celeste e subterrâneo é radical. Entre os Palikur as camadas cosmológicas não são fechadas, possuindo portais por onde passam os *Karuãna*, algo que vimos ser possível para os *nandhon*. De forma geral, embora haja uma concepção mítica de um mundo dividido em três camadas entre os Palikur, a multiplicidade representada pelos *Karuãna* torna seu agenciamento muito mais complexo. Entre os Krenak parece que a questão se coloca muito mais no campo de um dualismo, do que de um perspectivismo¹⁶⁹ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

5.5 – Quando o céu vem dançar

Eu espero que daqui 20 anos as futuras gerações possam estar com o Jorminhot fortalecendo ainda mais a questão da cultura do nosso povo, e vendo que tudo que o povo passou foi pra que ela tivesse água no futuro, tivesse paz espiritual, pudesse dormir em paz sem pensar que alguém vai invadir a terra dela e queimar tudo e jogar rejeito de minério. E se isso acontecer, ela tem uma base espiritual pra se apegar pra não ficar dispersa. O nosso povo se preocupou a vida toda com relação a isso. Então quando roubaram o Velho Krenak, os sábios tiveram que concentrar e ver de que forma iam ajudar a curar a dor do povo. E veio o Jorminhot, quando roubaram o Jorminhot os velhos tiveram a sabedoria de se apegar a essas entidades sagradas que nós temos, porque os inimigos do nosso povo achavam que a gente só tinha um meio de conexão. Nosso povo tem outros mecanismos de se conectar com o sagrado então... a nossa sobrevivência existe é por causa disso. Porque a gente não tinha só um mecanismo de conexão.
(Douglas Krenak, Aldeia Atorã, novembro de 2017)

¹⁶⁹ Não desenvolverei essa analogia aqui nesta tese, mas acredito que rituais como o que descreverei a seguir, além de uma abordagem através dos mitos, seriam boas portas de entrada para o tema.

A argumentação até aqui esteve ancorada principalmente na etnografia realizada por Curt Nimuendajú buscando uma compreensão da eficácia do *Jorminhot* no tecido de relações sociais antes de sua expropriação. O fato de não poderem realizar qualquer cerimônia em sua presença em oitenta anos¹⁷⁰ não parece ter desarmado, contudo, essa estrutura de significação. Espero que isso fique claro a partir da descrição de uma sequência ritual que os Borum realizam eventualmente e que nomeiam *Tarú Rundhun*, cuja tradução é algo como “a dança do céu”/“quando o céu vem dançar”. Para ser preciso, esse é o nome que davam a um canto específico, mas que hoje é usado para nomear essa sequência de cantos e danças.

Já faz algum tempo que os Borum se esforçam para realizar anualmente pelo menos uma grande celebração. Antes do crime da Samarco realizavam os “Jogos Indígenas”, que reuniam povos indígenas de Minas Gerais e alguns convidados de outros estados, principalmente Espírito Santo e Bahia. Consistia em um grande encontro para confraternizações e disputas esportivas em modalidade aquáticas (disputadas no *Watu*) e terrestres. Com a contaminação do rio, não puderam mais realiza-los. Passaram a realizar então a “Festa indígena do Povo Krenak” com o mote de celebrar o Dia do Índio no mês de abril. Foi uma estratégia para falarem dos seus problemas e questões para a população regional sem perder de vista o espírito esportivo e de confraternização dos seus eventos. Itamar me disse que estavam “cansados de só falarem para os brancos longe de casa”. Foi também um movimento no sentido de uma politização do Dia do Índio liderado pela APIB, com o ATL e a campanha “Abril Indígena”. Na programação da festa de 2018 constou uma peça teatral (sobre a qual falarei abaixo) que Itamar, Presidente da Associação Indígena Atorã e membro da equipe do projeto que desenvolvemos, solicitou que eu e Marcello fossemos registrar. Os ensaios foram iniciados no dia 15, e permanecemos na TIK até o dia 19, quando o evento foi realizado. Eu fiquei encarregado de fazer registros fotográficos enquanto Marcello, que é documentarista, filmasse o evento. Foi uma excelente oportunidade de assistir o *Tarú Rundhun*, que eu ainda não conhecia¹⁷¹. Como disse no primeiro capítulo, existe pouco material etnográfico sobre processos rituais dos Borum, o que me anima a uma descrição, mesmo que sumária, desta sequência.

¹⁷⁰ A cerimônia realizada em 2017 por Shirley Krenak, e aquela que apresentei no primeiro capítulo foram certamente valiosas, como eles mesmos afirmam, porém sua eficácia ainda foi parcial, dado o contexto de “exílio” no qual *Jorminhot* se encontra. A “essência do ser” que a palavra *borum* significa, só e completa em seu território sagrado, é o que sempre dizem.

¹⁷¹ Infelizmente a mala que continha parte do material registrado foi extraviada, o que me obrigou a confiar na memória e nas poucas anotações que fiz.

Diferentes aldeias da Terra Indígena Krenak se unem para realizar essa festa, que exige bastante preparação, já que os principais convidados vêm de fora, das cidades e áreas rurais da região. Nos dias que a antecedem percorrem as escolas e outros estabelecimentos realizando os convites e sondando a possibilidade de apoio financeiro. Os alvos para o pedido de contribuições são políticos e empresários locais, mas a maior parte dos recursos necessários é arrecadado entre os próprios índios. É servido almoço para todos os convidados, e naquele ano o cardápio foi arroz, macarrão, mandioca e peixe cozido, além de refrigerante para acompanhar. Há um discurso de que a comida oferecida aos visitantes tem que ser “tradicional”, que neste cardápio, segundo uma das cozinheiras, eram a mandioca e o peixe cozidos. Itamar me contou que nos anos anteriores a 2015 o peixe servido aos convidados (nos Jogos Indígenas) era pescado por eles mesmos no *Watu*, organizados em mutirões¹⁷² nos dias que antecediam a celebração. Da mesma forma, plantavam toda a mandioca que seria consumida. No ano passado tudo foi comprado de agricultores e piscicultores que não utilizam água do *Watu* na produção, o que segundo sua concepção altera bastante o brilho da festa. Foram adquiridos e preparados 300 kg de peixe, 200 kg de mandioca, 200 kg de arroz e 100 kg de macarrão.

É muito difícil uma estimativa sobre a quantidade de pessoas que prestigiaram a festa, mas o número, talvez um pouco tímido, de pessoas que almoçaram deve ter ficado por volta de 400 pessoas. Dois dias antes da festa conversava com os rapazes na casa de Itamar sobre a logística da festa. Foi quando contaram sobre a quantidade de alimentos comprados para as cerca de 500 pessoas, que era a quantidade de convidados que esperavam. Perguntei se a aquisição não era exagerada, e a resposta que Itamar me deu foi que “os *marét* gostam de fartura”¹⁷³, ao que todos concordaram com grande entusiasmo. E realmente praticamente todo alimento preparado foi consumido.

Para entreter os convidados planejaram um conjunto de atividades consideradas “tradicionalistas”, como corrida do maracá, cabo de guerra, arco e flecha, bodok, corrida com tora. Seguindo a tendência dos movimentos indígenas de usar celebrações para politização (ou apenas fiéis ao sentido original que instituiu o Dia do Índio), também incluíram na programação um momento que os seus líderes pudessem falar com os convidados sobre suas questões, em suma, para que fizessem seus discursos. Nomearam tal atividade como “*troca* de saberes (mesa com lideranças indígenas”.

¹⁷³ Bem, como já falei, os *marét* são mesmo índices de bonança e fartura.

Compondo a mesa, lideranças de cada uma das aldeias que ajudaram na organização e realização da festa. Várias questões foram apresentadas, mas a que surgiu em praticamente todas as falas foram as afetações causadas pelo crime da mineradora Samarco. Naquele dia o calor e a poeira do pátio de terra castigavam a todos. A situação foi um mote para uma das falas de Douglas:

Quem já veio aqui em outros anos sabe que em uma hora dessas a gente poderia se refrescar no rio. Podíamos ter tido as competições de canoagem e natação como sempre fazíamos. Mas como a Samarco matou o nosso parente *Watu*, ficou impossível. Ela tirou da gente as poucas coisas que nos alegram. As coisas simples que faziam o nosso povo feliz. Até por isso que a gente tenta fazer esses encontros. Para nos alegrarmos juntos. Nossos espíritos não gostam de nos ver tristes (Douglas Krenak, Aldeia Watu, 19 de abril de 2018).

Os convidados reagiram emocionados a esta e a outras falas sobre o tema. Se de um certo ponto de vista os discursos acusatórios estavam voltados para os próprios convidados enquanto crítica cultural, por outro, os igualava a todos, no sentido que todo o vale depende de alguma forma do Rio Doce. Embora isto só tenha se tornado evidente para algumas pessoas após a sua destruição.

Naquele ano a grande atração da festa foi a peça de teatro¹⁷⁴ encenada por várias crianças, cujo tema foi “Criação do Mundo-Nascimento dos Krenak-Destruição do Rio Doce”. A peça foi idealizada e roteirizada pelo ator e diretor Licurgo Spínola, conhecido por ter atuado em várias telenovelas de grandes canais nacionais, e que por isso mesmo ganhou destaque na divulgação e programação do evento. A peça estava programada para ser apresentada duas vezes ao longo do dia, mas foi tão bem acolhida que ganhou uma terceira. Licurgo conheceu alguns Krenak incidentalmente no metrô do Rio de Janeiro, quando os estes passaram pela cidade na promoção de uma campanha de arrecadação de recursos para um projeto que visava a construção de açudes dentro na TIK. Como disse antes, a criação do texto, preparação do elenco, e ensaios se desenrolaram ao longo daquela semana, e levaram algumas crianças à exaustão. O texto foi todo em *ithoc* (língua krenak), e contou com a ajuda do Professor Itamar e das próprias crianças na criação. O cenário para a encenação também foi uma composição coletiva, basicamente com os desenhos realizados pelas crianças em cartolinas. Os motivos dos desenhos, como quase sempre, foram paisagens, grafismos, animais, representações da *takruk*

¹⁷⁴ Um dos convidados filmou e disponibilizou a encenação no website Youtube através do link <https://www.youtube.com/watch?v=KF-B0veAKHY&list=PLp3Yx77lo3L7RPEPF9XzI8WByHA64dP-n&index=3&t=1039s>: Acesso em 02 de junho de 2019.

tektek (pedra pintura), e *nandhon*. A encenação, como disse, foi um sucesso, e repercutiu nos telejornais locais, o que os deixou satisfeitos.

Mas o que nos interessa são as sequências rituais que abriram e fecharam a festa. São sequências de cantos diferentes na abertura e encerramento, mas alguns dos cantos se repetem. A cerimônia de abertura é uma “reverência à terra”, segundo Itamar. Praticamente todos as pessoas que se envolveram de alguma forma na organização da festa participaram deste ciclo de abertura (as exceções foram os responsáveis pela preparação do almoço, e pessoas de aldeias que não se envolveram na organização). A movimentação para a performance começou pouco depois das dez horas da manhã. No início homens e mulheres se aglomeram em locais opostos do pátio e ficam lá durante um período que chamam *concentração*. Os homens ocupam a área mais a oeste, sob uma árvore. As mulheres se posicionam mais a leste, na redondeza da cabana onde foi montado o palco para a encenação da peça infantil. Não sei informar o que se passa na concentração feminina, pois fiquei junto aos homens no lado oposto. Mas é interessante que quem guia toda a performance é Dona Dejanira.

Durante a “concentração” masculina o Sr. Oredes me chamou e pediu que eu cuidasse do seu boné e de uma gargantilha com crucifixo enquanto ele dançasse. Perguntei-lhe qual o motivo e me respondeu que aquilo o enfraqueceria. Quando vários convidados começaram a se aglomerar próximos dos homens, Douglas solicitou que eu os informasse que aquilo não era apropriado. Que era necessária dar-lhes privacidade naquele momento. Assim o fiz, mas nem todos respeitaram o pedido e se mantiveram nas proximidades os observando e fotografando. Nesse momento de concentração praticamente todos compartilham seus cachimbos, inclusive com os meninos (na faixa dos dez anos para cima) que quiserem fumar. Formam um círculo e um dos homens pronuncia um breve discurso na *linguagem*, que todos parecem prestar bastante atenção. Poucos minutos depois os homens ouviram os maracás das mulheres e também começaram a agitar os seus no mesmo compasso, a tocarem os *ki-króc* (aerofones feitos de bambu que produzem um som grave), e baterem forte com um dos pés no chão. Os meninos pequenos também tocam seus minis *ki-kroc*. Todos participantes estão descalços, pois segundo me informaram, para reverenciar a terra é preciso senti-la completamente.

Ao ouvirem as mulheres adentrando o pátio guiadas por Dejanira, os homens abrem o círculo em uma linha que também se movimenta rumo ao pátio no sentido anti-horário (assim como as mulheres), começando a delinear um grande círculo em volta dos convidados. Nessa entrada entoam justamente o canto *Tarú Rundhun*.

Aos poucos o círculo se transforma em uma espiral que vai se afunilando em meio aos convidados, até que se transforma em dois círculos concêntricos, com as mulheres no círculo de dentro, os homens no círculo de fora, e os convidados – afoitos para ver e entender o que se passa – distribuídos irregularmente na parte mais externa.

Ao término desse canto o movimento cessou, e todos se ajoelham encostando a testa no solo, exceto Dejanira, que permanece de pé tocando seu maracá. Ainda com a cabeça encostada na terra entoam outro canto¹⁷⁵. Ao fim deste canto todos se levantam e Dejanira faz um discurso na *linguagem*, que a maior parte das pessoas não parece prestar muita atenção (até pelo baixo volume da voz da oradora). Um novo canto começa, assim como o movimento circular anti-horário. Mas agora há três círculos concêntricos, o que está na parte mais interna é formado exclusivamente por crianças, mulheres no meio e homens no “de fora”. Entoaram mais quatro cantos – entre os quais um para o *Watu* e um para o sol (*tepó*) – e a sequência de abertura foi finalizada.

Passo agora à sequência de encerramento da festa a que chamam *Tarú Rundhum* propriamente dita. Uso aqui encerramento fazendo relação a esse evento específico, pois como dito anteriormente, é justamente no crepúsculo que tradicionalmente se reúnem para “fazer religião”.

Esta sequência foi iniciada quando o sol já havia se posto, por volta das seis e meia da tarde. Uma fogueira foi acendida no centro do pátio momentos antes, e parece que este foi o sinal de chamamento para a realização das danças. Dessa vez não houve uma *concentração*. Homens e mulheres vão aos poucos se reunindo próximas à fogueira fumando cachimbo. As crianças estão agitadas pelas redondezas. Já não há luz natural no grande terreiro, e a que vem da fogueira é a principal. Em certo momento alguém começa a tocar um maracá e as pessoas começam a se movimentar. Dessa vez não há uma figura agindo como organizador, como aconteceu na parte da manhã. Dejanira, que havia cumprido essa função na abertura, agora se limitou a assistir a performance sentada em uma cadeira junto com outras mulheres nas redondezas de onde tudo ocorreu. Também nas redondezas permanecem os poucos convidados que restaram. Formam-se dois círculos concêntricos, no interno apenas crianças, no externo homens e mulheres, mas não de forma intercalada, e sim agrupados em gêneros. O movimento novamente é no sentido anti-horário, e junto dos maracás os homens retumbam o *ki-kroc*. O primeiro canto é o *Tarú Rundhun* e todos os demais parecem também estar relacionados a

¹⁷⁵ O canto diz algo como “todos os índios estão reverenciando com a cabeça na terra os espíritos *marét bondosos*”. Parece a própria descrição do ato ritual.

fenômenos celestes, já que a palavra *tarú* (céu) é onipresente. Depois de quatro cantos, houve um intervalo vocal, mas as rodas prosseguiram seus movimentos ao som dos maracás. Logo após alguém começou a cantar uma música, e os outros acompanharam. E depois novamente aconteceu da mesma forma. Ou seja, a partir de um certo momento o “set list” é improvisado, mas a maioria das pessoas conhece o repertório. Esse aspecto confere uma dinâmica interessante à performance, que toma uma forma mais descontraída. O próprio ritmo foi progressivamente aumentando, e a cerimônia tomando ares de brincadeira. Às vezes determinado canto provocava reações de estupefação. Depois soube que isso ocorria quando alguém “lembrava” um canto que não era executado há muito tempo. Geovani me disse posteriormente que naquela noite ouviu dois cantos que não ouvia há mais de dez anos. Também disse que se “lembrou” de um “muito antigo” e o puxou para os demais, que ficaram igualmente felizes pela “lembrança”. Aos poucos algumas pessoas iam se cansando e deixando o círculo, que foi se aproximando cada vez mais da fogueira, mas ainda mantendo o ritmo acelerado. Depois de cerca de meia hora a performance realmente parece uma brincadeira, pois só restaram os adolescentes e aqueles adultos vigorosos. A roda já não é mais uma fila indiana, e as pessoas estão correndo pareadas muito próximas à fogueira em duplas, trios, ou mais pessoas de braços dados. Algumas pessoas caem ou se lançam propositalmente no chão, provocando gargalhadas dos dançarinos e dos espectadores. Alguns destes últimos, aliás, começam a ser buscados pelos primeiros para dentro do “turbilhão”. Nesse momento as pessoas já estão cantando em um volume muito alto, talvez pela própria influência do ritmo acelerado. Vez ou outra alguém esbarra propositalmente seu *ki-kroc* na fogueira, fazendo com que a fuligem incandescente se projete no ar como estrelas cadentes para participar da dança. Os corpos banhados em suor refletem a luz da fogueira brilhando como corpos celestes. Àquela altura era difícil dizer que a terra, o céu, e todos os seres que os integram não estivessem realmente dançando juntos.

A performance termina sem que haja uma desaceleração, mas com a perceptível exaustão dos dançarinos. Aos poucos foi se formando rodas de conversa dispersas, com uma concentração maior de pessoas fumando cachimbo e tomando café perto da fogueira.

Perguntei à Geovani se ele sabia me explicar a origem daquele ritual, e a resposta, como eu já imaginava, foi de que o *marét ancião* (*Marét makian*) que ensinou aos Borum, mas que ao longo do tempo eles foram o transformando. Que antigamente ele durava a noite inteira, mas que naquela época os pajés eram mais fortes. Perguntei então o que ele achava que tinha enfraquecido os pajés. Ele acredita que foram muitas coisas juntas, e entre elas, o roubo do *Jorminhot*.

Certamente minha compreensão do *Tarú Rundhun* é limitada, dada a falta de um registro mais detalhado e análise dos cantos entoados no processo ritual. Mas me parece que os elementos mobilizados são da mesma ordem e buscam a mesma eficácia do rito realizado com o mastro (*Jorminhot*), i. e., uma comunhão com os bondosos e poderosos espíritos celestes, já que, como disse Douglas (cf. supra), eles não gostam de vê-los tristes. Há sem dúvida uma diferença importante, que foi a incorporação dos *kraí* ao ritual, mas estes, parecem ser identificados nesta esfera à figura genérica dos *nandhon*, mas cujas relações remetem a outros contextos¹⁷⁶. Assim, é preciso situar essa ritualização – mutuamente como “festa indígena” e *Tarú Rundhun* – no contexto expandido da experiência, sobretudo recente, dos Borum. A formulação de Tambiah (1985) a esse respeito é elucidativa. O autor diz que o *inner frame* do ritual, seu esquema simbólico de execução, é uma requalificação de elementos provenientes do *outer frame*, seu contexto de significação e para onde sua eficácia é direcionada. Considerando que rituais são eventos nos quais as funções simbólicas e pragmáticas estão entrelaçadas, sugiro que a incorporação dos *kraí* – na figura contextual dos *nandhon* – é também uma forma de ação cosmopolítica, de neutralização de suas potências deletérias. Para encerrar esse assunto, cito a seguir uma fala de Douglas dada a uma série de TV produzida pelo Canal Futura em 2017, na qual ele aponta a necessidade de “bolar” estratégias de ação (cosmo) políticas para a “pacificação” dos *kraí* e produção de alegria entre seu povo. Acredito que “festas” como a descrita fazem parte dessa estratégia.

O nosso povo é conhecido por ser um povo guerreiro, muito lutador, mas é um povo muito alegre, sabe? Um povo que gosta muito de alegria, de festas, de contar histórias. Ao longo do tempo o nosso povo vem passando por muitos problemas de destruição do meio ambiente, de imposição cultural, mas mesmo assim o nosso povo sempre procurou manter a alegria, de buscar esse sentimento de felicidade. Até porque para nós, *o parente não pode ficar triste*. Por que quando esse mundo começa a ficar muito ruim, *os espíritos acham que aqui já não é lugar para nós*. (...) Muitas pessoas vem aqui na aldeia conversar com a gente e falam assim: “ah!, mas eles indenizaram vocês”. Mas é pouco isso. Por que eles não podem dar para o nosso povo uma coisa que se perdeu, sabe? E daí é que a gente começa a esquentar a cabeça. *Por que o povo não pode entristecer*. O povo não pode ficar com a cabeça baixa. Então a gente tem que *bolar estratégias* constantemente de como voltar a *ter alegria de fato*. Não uma *coisa disfarçada*, sabe? É até difícil de estar conversando por que o povo ainda está buscando alguma alternativa, alguma solução para tudo isso. (...) As empresas que causaram tudo isso, Vale, Samarco, governo, eles já tem a solução. É simplesmente colocar projeto de sustentabilidade, de alternativas

¹⁷⁶ Esta associação entre *kraí* e *nandhon* ganhou relevo após o crime da Samarco. Nesse contexto os não índios aparecem como “o coisa ruim”, atestando uma das possíveis acepções do termo. Ver documentário “Poisoned River” para uma boa compreensão (Poisoned River, 2017).

financeiras. Eles têm que entender que isso é o mínimo. E entender também que o nosso povo é um dos únicos povos que sobraram ao longo do Rio Doce. Com uma cultura bacana. Que tem muito para poder compartilhar, sabe? É *buscar ter essa paz*, que está tão longe, mas que não é uma coisa impossível. *E tentar injetar um pouco de alegria nesse povo que está aí fora, um pouco de paz. E ver se esse povo começa a ser um pouco mais gentil uns com os outros.* Por que fazer isso que eles fizeram é de uma maldade sem limite... (Krenak - *Vivos na natureza morta/Episódio 04. A Lama matou nosso riso*, 2017).

5.6 – *Nhim parém makian*: o parente ancestral

Voltemos ao *Jorminhot*, para responder duas questões (que na verdade podem ser reduzidas à segunda, mas que em todo caso eu vou formular): por que *Jorminhot* não é visto como uma réplica, e por que em certos contextos é chamado de parente?

Em primeiro lugar não há problemas maiores com as réplicas de um modo geral entre os Krenak. Gomes (2016) mostrou que os nomes do passado compõem uma das séries de nomes que são usados atualmente. O tabu relacionado atualmente à replicação do *Jorminhot* é mais uma questão de autenticidade do que de originalidade. Originalidade remete à origem em um sentido tanto geográfico/cultural, quanto temporal, o ponto de partida, o primeiro. Autenticidade remete à elaboração, autoria, legitimidade, possibilidade de verdade, aprovação. Originalidade marca a substância. Autenticidade marca as relações. Com efeito, os Krenak entendem que a origem é o *Velho Krenak*, mas os *Jorminhot* construídos são autênticos porque envolveram as relações necessárias para tal: foram construídos por parentes diretamente relacionados aos ancestrais, os *marét*. Essa ligação explica inclusive porque algumas vezes se referem ao artefato como totem.

Como discutido antes, entre os Krenak a capacidade de comunicação extra-humana, que alguns etnógrafos relataram como força sobrenatural, e que geralmente glosamos como xamanismo, era uma condição para a chefia. Nimuendajú chega a dizer que todo chefe era xamã, mas nem todo xamã era chefe. Tal concepção não era exatamente uma novidade antropológica, pois Mauss (2003a, p. 67) já a havia formulado no seu “esboço de uma teoria geral da magia”, a saber:

Acontece com frequência de os mágicos terem uma autoridade política de primeira ordem; são personagens influentes, muitas vezes notáveis. Assim, a situação social que ocupam os predestina a exercer a magia e, reciprocamente, o exercício da magia os predestina à sua situação social.

Atualmente se passa exatamente o contrário da constatação de Nimuendajú, há “chefes” demais e “xamãs” de menos. Na linguagem corrente isto aparece (muitas vezes de forma velada) quando falam de “falsos líderes”, i. e., as várias posições de poder que é possível experimentar através das agências governamentais ou nas próprias instituições indígenas: agentes de saúde, professores, funcionários das associações. (Mas é bom entender que o que está sendo questionado não é a legitimidade dessas funções/cargos, que de certo modo são até desejados, mas a implosão de um sistema de chefia “tradicional”, que, não obstante, também é bastante questionado entre os Krenak.) Presente também quando dizem que os “pajés não são fortes como os de antigamente”. Se o leitor se recordar, muito falei aqui sobre a perspectiva atual de que todos os eventos da história recente acabaram produzindo um “enfraquecimento espiritual”, e deve se recordar também da sensação de “fortalecimento espiritual” que os rapazes relataram depois do reencontro com *Jorminhot* no MPEG, ou mesmo da “alegria” após o rito *Tarú Rundhun*. É da eficácia de se estabelecer relações autênticas, i. e., dadas que parece se tratar.

A perspectiva de uma continuidade entre vivos e mortos permite pensar os marét como ancestrais por excelência. São “os borum do passado alterados em função de sua morte corporal” (GOMES, 2016, p. 95-6). Mas esse não parece ser um efeito geral. Acredito que os *marét* são melhores entendidos como os “imortais”, do que como os “mortos”. Eles constituem um coletivo seletivo, porém aberto a outros ex-viventes: crianças muito novas e xamãs, no passado; pessoas que morrem muito velhas e lideranças que se destacam, atualmente. O *Velho Krenak* indubitavelmente foi um grande xamã. Xamãs do passado, inclusive, podem ser ritualmente incorporados. Nessas incorporações a comunicação se dá apenas na *ithok*, na linguagem borum (MISSÁGIA DE MATTOS, 1996, p. 167). Aliás, qualquer comunicação com esses ancestrais só é possível nessa língua. É isso também que, segundo Gomes, permite que a língua continue a ser aprendida através das visitas oníricas (2016, p. 96). Este autor, que realizou uma ótima etnografia sobre “linguagem tradicional” entre os Krenak, observa algo interessante no “método” de ensino da professora “de cultura”, que é como definem as aulas de *ithok* dadas pela Dona Dejanira às crianças. O autor nos diz que

Ao falar do conhecimento das histórias e da língua parecia indispensável conectá-lo às redes de relação, que se expressavam majoritariamente sob o idioma do parentesco. Ensinava-se a um parente, assim como se remetia o conhecimento aprendido a outro. (...) Haveria, entre os Krenak, uma requalificação da pessoa ao ser afetada pelo *ithok*? (GOMES, 2016, p. 102-3)

Gomes acredita que sim, “que é pelo *ithok* e por outros conhecimentos tradicionais que os Krenak se constituem como parentes” (2016, p. 103). Nesse sentido, o autor defende que a língua é um dispositivo capaz de produzir pessoas específicas. Sua atenção se ocupa “dos agenciamentos onde essas palavras [do *ithok*] incitam relações que vão dos coletivos humanos aos não humanos, atuando como operadores de transformações subjetivas importantes” (p. 106). Gomes considera, no que o acompanho, “que a capacidade de falar no *ithok* pode ser vista como índice para um sujeito potente, capaz de manter relações fechadas a quem não o fala” (p. 106). Ademais, é sinal de uma intimidade produzida através do parentesco, em uma lógica do “aprender para ter o que ensinar”, que, “para os maiores ‘conhecedores’, transpassa o plano do vivos e incide sobre os *marét*, que correspondem à imagem dos borum por excelência” (p. 108).

Acredito que agora seja possível compreender por que a *ithok* é acionada sempre que se está frente um índice de um ancestral, como no caso da interação com os daguerreotypes que citamos no encerramento do capítulo anterior.

Alfred Gell (GELL, 2018, p. 367) nos lembra que toda ação é orientada para o futuro. Como Gomes (2016) demonstrou, ao agenciarem o *ithok* os Krenak não buscam uma língua original, uma língua do passado, mas podemos dizer que sua linguagem é perfeitamente autêntica. Da mesma forma é possível dizer que a luta por *Jorminhot* não é uma busca de reconstrução do passado, mas de memórias que não são exclusivas dos humanos. Tampouco é uma busca por um artefato ou rito original, mas pela reposição de condições para o estabelecimento de relações autênticas com os ancestrais.

Considerações finais

Com esta etnografia procurei acompanhar os sentidos que uma parcela dos Krenak confere ao *Jorminhot*. Eles o definem como um parente, estendendo a ele qualidades agentivas na medida em que é um índice dos espíritos ancestrais marét. Buscamos demonstrar as extensões desta analogia para compreendê-la dentro das próprias noções que os Krenak tem de sagrado.

Jorminhot é pensado como uma réplica do corpo mumificado de um chefe ancestral, o Capitão Krenak. Com efeito, ele está investido de mana, assim como aqueles Borum da antiguidade que possuíam força sobrenatural, *yiékieng*, como era o caso do Capitão Krenak, e de outros da sua linhagem, como seu filho Muin, quem construiu o primeiro *Jorminhot* seguindo as instruções recebidas do seu falecido pai em sonhos. Essa prática criativa é bastante difundida entre os ameríndios, e mantém seu foco nas relações que fundamentam a criação, mais do que na qualidade estética do que foi criado. Assim, a “fonte de inspiração” provém de outros mundos, geralmente não humanos (LAGROU, 2009).

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

No contexto de luta dos Krenak pela restituição deste *Jorminhot* musealizado, uma ênfase é dada pela equipe gestora da coleção etnográfica do museu ao fato deste “artefato” ser uma reprodução. Embora a equipe do Museu entenda perfeitamente que esta noção é um tanto relativa, ela é enfatizada porque faz parte do arcabouço teórico e legal de que os museus dispõem para cumprirem sua função de preservação do patrimônio artístico e cultural nacional. Buscamos mostrar através de vários exemplos no quarto capítulo que esta função vem sendo posta em cheque já há alguns anos, pois esbarra em preceitos éticos e políticos que demandam constante reavaliação. Atualmente os debates que envolvem restituição de “objetos etnográficos” por museus e outras instituições científicas é candente. O momento é formidável para a adoção de uma atuação como aliados dos povos reivindicantes, buscando um relacionamento, ou diálogo intercultural, como gostam de evocar, aberto ao entendimento das lógicas próprias destes povos. Ao fim, isto só pode enriquecer a tarefa destas instituições, que afinal de contas estão ao serviço da produção de conhecimento e proteção das culturas humanas.

Nesse sentido, busquei também compreender o fato de que para os Krenak com quem trabalhei, a alegação do *Jorminhot* existente no Goeldi ser uma reprodução – ou réplica, como foram constantemente avisados – não diminui seu valor intangível. Aos olhos desses Krenak, este “bem” guarda todas as propriedades sagradas tradicionalmente valorizadas. Obviamente a primeira é que ele evoca mito e rito da criação a partir do contato (de um) ancestral com os espíritos sagrados *marét*. Em segundo lugar, ele remete à presença de um ancestral e de sua força espiritual, sendo visto como um agente irradiador desta força.

Durante a pesquisa os Krenak tomaram conhecimento de detalhes sobre a fabricação deste *Jorminhot*, de quem o esculpiu e deu as informações ao etnógrafo, o que foi exatamente de encontro com a sua noção sobre os tabus relacionados a *Jorminhot*. Os conhecedores, Hanát e Mbogmam, também eram pertencentes ao grupo do Capitão Krenak (e não dos Nakrerré) e, portanto, também possuíam *mana*.

Segundo os dados disponíveis, eles não construíram *Jorminhot* a partir de uma missão dada em sonho, como foi no caso de Muin, mas eles conheciam os encantamentos necessários para a atividade, e provavelmente o fizeram, como acreditam Douglas, Geovani, Daniel e Itamar. Nimuendajú, como mostrei no capítulo 2, relata que realmente os Borum se ressentiram de não poder estar presente para realizar os ritos adequados quando o etnólogo levantasse *Jorminhot* em frente à sua residência em Belém, como os fez acreditar que aconteceria. Ou seja, em terceiro lugar, este *Jorminhot* também foi construído por parentes (no sentido forte, já que pertencentes ao clã krenak), segundo a tradição ritual do seu povo.

É claro que se pode considerar que não fosse a encomenda de Nimuendajú, este *Jorminhot* não existiria. Mas isto obviamente não vem ao caso. A propósito, como mostramos no capítulo 2, seu valor sagrado também vem, em quarto lugar, do fato de nunca terem criado outro *Jorminhot*, mesmo mantendo uma memória viva sobre ele, e possuindo pessoas com habilidades manuais (mas não rituais) para construí-lo. Dessa forma, é possível dizer que os Krenak aceitavam até o seu destino incerto, ou mesmo a sua não existência material, mas não aceitam sua existência alienada.

De uma forma um pouco mais expandida, para além do círculo dos Krenak descendentes de Muin com quem trabalhei, *Jorminhot* é um símbolo que metaforiza as variadas formas de expropriação que vivenciam historicamente, como busquei mostrar no capítulo 3. Ele condensa histórias variadas sobre estas perdas: de parentes mortos ou capturados pela “Guerra Justa”; do território roubado e devastado; dos locais sagrados profanados; de todas imposições e limitações sobre sua cultura, mas também sua negação; do seu confinamento em uma parcela ínfima do seu território tradicional, e depois de sua repetida expulsão dele; do

gerenciamento militar da sua vida; o reiterado comprometimento de sua segurança alimentar; a negação de seus direitos humanos e civis; o uso de seus recursos naturais sem a sua devida consulta; o crime ambiental que destruiu o rio do qual tiram uma parte de sua energia vital.

Jorminhot, como um símbolo de coletividade, ressoa todas essas perdas. Na memória do grupo ele foi roubado, porque é este o arquétipo das relações estabelecidas com os não índios. Não há na história do grupo passagens que possam ser descritas de modo inverso, i. e., nas quais as atitudes respeitadas tenham prevalecido. Não se trata, absolutamente, de dizer que os Krenak se veem como um povo submisso. Ao contrário, o que posso afirmar a partir da minha experiência etnográfica com eles é que se orgulham em afirmar que são um povo guerreiro, de luta, e muito resistentes (PASCOAL, 2017). E é exatamente esse sentimento que de certa forma permeou todo o projeto de pesquisa, como busquei demonstrar no primeiro capítulo através das descrições da sua construção, e da experiência direta dos Krenak no Museu Paraense Emílio Goeldi.

A luta pela restituição do *Jorminhot* tem obviamente um sentido histórico. Geovani disse que sua geração precisa conseguir isso para amenizar o sofrimento do seu povo frente todos as perdas que viveram, principalmente a morte do *Watu*, que também é uma entidade importante para a espiritualidade dos Krenak. Nesse registro ela aparece como uma finalidade, o fechamento de um ciclo. Mas também tem um sentido de projeto com o foco no futuro, na “ressurgência cultural”, como define Douglas. Eles acreditam que o efeito dessa restituição será muito positivo para o fortalecimento da cultura krenak. Muitas vezes ao longo da pesquisa eles mencionaram que tudo precisa começar pelo “fortalecimento espiritual” do povo. Mas é a cultura outra coisa que não o “espírito de um povo”?

Referências Bibliográficas

ALBERT, B. "Situação Etnográfica" e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129-144, jan-jun 2014.

ALENCAR, A. L. G. D. **Feitiçaria entre os Munduruku: Uma forma de resistência cultural**. Monografia de Graduação do Departamento de Antropologia Social da UNB. Brasília. 2001.

ALVIM, M. Das peças indígenas a fósseis: os itens culturais brasileiros que estão ou correm risco de ir parar no exterior. **BBC Brasil**, São Paulo, fev 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-42405892>>. Acesso em: 17 dez 2018.

ANDRADE, H. M. Sobre artefatos-pessoa e produção ritual no baixo Oiapoque (Amapá). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 971-1016, 2012.

ANDRADE, R. MLog, ex-Manabi, retoma projeto de mineração milionário em Morro do Pilar. **De Fato**, Itabira, 30 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.defatoonline.com.br/mlog-ex-manabi-retoma-projeto-de-mineracao-milionario-em-morro-do-pilar/>>. Acesso em: 12 maio 2018.

BAETA, A. Biopirataria, Cultura Material e Repatriação do 'Sangue Yanomami'. **Combate Racismo Ambiental**, 2016. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2016/04/07/biopirataria-cultura-material-e-repatriacao-do-sangue-yanomami/>>. Acesso em: 26 janeiro 2019.

BAINES, S. G. A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção da "Autodeterminação Indígena" Dirigida. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 36, p. 207-243, 1993.

BANDEIRA, L. A devolução de artefatos pela França e a discussão sobre objetos históricos 'roubados'. **Nexo Jornal**, São Paulo, 07 dez 2017. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/12/07/A-devolu%C3%A7%C3%A3o-de-artefatos-pela-Fran%C3%A7a-e-a-discuss%C3%A3o-sobre-objetos-hist%C3%B3ricos-%E2%80%98roubados%E2%80%99>>. Acesso em: 4 fev 2019.

BARCELOS NETO, A. Des villages indigènes aux musées d'anthropologie. **Gradhiva**, v. 4, 2006.

BARCELOS NETO, A. **Apapaatai**: Rituais de Máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. 328 p.

BENJAMIN, W. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: _____ **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, v. XLVIII, 1975 [1936]. p. 7-34.

BRASIL, K. Índios Munduruku querem indenização por dano de usinas São Manoel e Teles Pires no caso das urnas funerárias. **Amazônia Real**, 2017. Disponível em: <<http://amazoniareal.com.br/indios-munduruku-querem-indenizacao-por-dano-de-usinas-sao-manoel-e-teles-pires-no-caso-das-urnas-funerarias/>>. Acesso em: 26 janeiro 2019.

CAIXETA DE QUEIROZ, C. **A Construção de uma identidade: o caso das relações entre índios krenak e brancos**. Monografia de conclusão do curso de Bacharelado em Ciências Sociais da UFMG. Belo Horizonte. 1992.

CAIXETA DE QUEIROZ, C. **Punição e Etnicidade: Estudo de uma "Colônia Penal Indígena"**. Dissertação de Mestrado em Sociologia pela UFMG. Belo Horizonte. 1999.

CALLAWAY, E. Repatriation of African artefacts from French museums will require huge research effort. **Nature**, Londres, 27 nov 2018. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/d41586-018-07560-1>>. Acesso em: 04 fev 2019.

CAMILO, M. Índios Munduruku são impedidos de fazer rituais pela Força Nacional no Mato Grosso. **Instituto Socioambiental**, 2017. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/en/Noticias?id=184312>>. Acesso em: 26 janeiro 2019.

CAMPELO, D. A morte, os cantos e os yãmĩxop: (re)ocupação ameríndia de um pequeno município do Vale do Mucuri (MG). **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 21, 2017. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/3518#text>>. Acesso em: 18 maio 2019.

CANELAS, L. Devolver a África a arte africana que está em França, manda o relatório que Macron encomendou. **Público**, Lisboa, nov 2018. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2018/11/21/culturaipsilon/noticia/devolver-africa-arte-africana-franca-manda-relatorio-macron-encomendou-1851936>>. Acesso em: 04 fev 2019.

CAPIBERIBE, A. Povo Palikur. **Povos Indígenas no Brasil**, 2012. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Palikur>>. Acesso em: 12 maio 2019.

CARITA, A. Arte de Guerra. **Expresso**, Paço de Arcos, fev 2016. Disponível em: <<https://expresso.pt/internacional/2016-02-19-Arte-de-guerra>>. Acesso em: 12 maio 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Política Indigenista no Século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992. p. 133-154.

CARVALHO, M. R. Curt Nimuendaju no sul da Bahia: registro etnográfico e repercussões de sua visita aos Pataxó Hãhãhã. **Rau - Revista de Antropologia da UfSCar**, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 67-85, jul/dez 2016.

CLASTRES, H. **Terra sem mal**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. 280 p.

CLASTRES, P. Do etnocídio. In: CLASTRES, P. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. Cap. 4, p. 79-92.

CLASTRES, P. A questão do poder nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2004b. p. 143-151.

CLIFFORD, J. Museums as contact zones. In: CLIFFORD, J. **Routes: travel and translation in the late twentieth century**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1997. p. 188-219.

COSTA, K. L. D. Pensar o patrimônio cultural por meio da repatriação e restituição de bens culturais. **Patrimônio e Memória**, São Paulo, Unesp, v. 14, n. 2, p. 256-271, jul-dez 2018.

DUARTE, R. H. Olhares Estrangeiros: viajantes no vale do rio Mucuri. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 267-288, 2002. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882002000200002>>. Acesso em: 18 outubro 2017.

ECOLOGYBRASIL & ECOCONSERVATION. **Relatório de impacto ambiental do Mineroduto Morro do Pilar (MG) Linhares (ES) e Porto Norte Capixaba**. [S.l.]. 2013.

EMMERICH, C.; MONSERRAT, R. Sobre os Aimorés, Krens e Botocudos. Notas linguísticas. **Boletim do Museu do Índio: 3. Antropologia**, Rio de Janeiro, outubro 1975. 5-42.

ESPÍNDOLA, H. S. A navegação do Rio Doce: 1800-1850. **Navigator**, Rio de Janeiro, v. 3, p. 50-72, 2007.

ESPINDOLA, H. S. Vale do Rio Doce: Fronteira, industrialização e colapso ambiental. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**, Anápolis, v. 4, n. 1, p. 160-206, jan-jul 2015. ISSN 2238-8869.

FAULHABER, P. Curt Nimuendajú e a busca de apoio à pesquisa antropológica. In: BARBOSA, C. H. D. M. **Histórias de ciência e tecnologia no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia de Ciências Afins, v. 3, 2016. p. 193.

FIELD, L. W. et al. **Abalone Tales: collaborative explorations of sovereignty and identity in native California**. Durham & London: Duke University Press, 2008.

FIORINI, M.; BALL, C. Le commerce de la culture, la médecine rituelle et le Coca-Cola. **Gradhiva**, v. 4, p. 1-18, 2006.

FRANÇA deve devolver objetos africanos. **Pesquisa Fapesp**, São Paulo, n. 275, p. 14, jan 2019. Disponível em: <https://issuu.com/pesquisafapesp/docs/pesquisa_275>. Acesso em: 04 fev 2019.

FRANÇA quer devolver obras de arte e objetos africanos roubados no período colonial. **O Globo**, Rio de Janeiro, 21 nov 2018. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/franca-quer-devolver-obras-de-arte-objetos-africanos-roubados-no-periodo-colonial-23248469>>. Acesso em: 04 fev 2019.

FREIRE, A. D. R. **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o serviço de proteção aos índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.

GARCÉZ, L. L. et al. Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas**, Belém, v. 12, n. 3, p. 713-734, set-dez 2017.

GELL, A. **Arte e Agência: uma teoria antropológica**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2018. 400 p.

GOMES, B. A. **Palavra de Makiã: perspectivas sobre linguagem tradicional e nomação entre os Krenak**. Dissertação de mestrado em Antropologia pelo Museu Nacional: UFRJ. Rio de Janeiro, p. 153. 2016.

GRUPIONI, L. D. B. **Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil.** São Paulo: Hucitec/Anpocs, 1998.

GUERREIRO, A. Refazendo Corpos para os Mortos: As Efígies Mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, Brasil). **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 9, n. 1, 2011.

GUIMARÃES, N. M. C.; PARAÍSO, H. B. **Krenak, os últimos Botocudos de Minas Gerais.** Comunicação apresentada à ANPOCS. Salvador: [s.n.]. 1991.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Yanomami enterram as primeiras amostras de sangue repatriadas dos Estados Unidos. **Instituto Socioambiental**, 13 abril 2015. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/yanomami-enterram-as-primeiras-amostras-de-sangue-repatriadas-dos-estados-unidos>>. Acesso em: janeiro 19 2019.

JUNIOR, E. A. et al. **Ação Civil Pública nº 64483-95.2015.4.01.3800.** Ministério Público Federal. Belo Horizonte, p. 113. 2015.

KOPENAWA, D. "A ciência não é um deus que sabe tudo", diz líder ianomâmi. **Folha de São Paulo**, 2010. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe1205201002.htm>>. Acesso em: 26 janeiro 2019.

KOPYTOFF, I. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, A. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural.** Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 89-124.

KRENAK - Vivos na natureza morta/Episódio 04. A Lama matou nosso riso. Direção: Andrea Pilar Marranquiel. Produção: Ana Carolina Da Silva; Fernando Batista Santana, *et al.* Intérpretes: Douglas Krenak. [S.l.]: Canal Futura. 2017.

KRENAK, I. D. S. F.; DE ALMEIDA, M. I. **Uatu Hoom.** Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG; Cipó Voador, 2009. 92 p.

KRENAK, M. et al. **Conne Pãnda Ríthioc Krenak: Coisa tudo na língua krenak.** Brasília: MEC/UNESCO/SEE-MG, 1997.

LAGROU, E. **Arte indígena no Brasil.** Belo Horizonte: C/Arte, 2009. 128 p.

LANGFUR, H. Canibalismo e a legitimidade da guerra justa na época da independência. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 119-143, 2017.

LASSITER, L. E. **The Chicago Guide to Collaborative Ethnography.** Chicago: University of Chicago Press, 2005a.

LASSITER, L. E. Collaborative Ethnography and Public Anthropology. **Current Anthropology**, v. 46, n. 1, p. 83-106, 2005b.

LÉVI-STRAUSS, C. **A Via das Máscaras.** Porto: Editorial Presença, 1981.

LÉVI-STRAUSS, C. **A Oleira Ciumenta.** São Paulo: Brasiliense, 1986. 293 p.

LIMA DA COSTA, R. et al. **Pecuária leiteira Terra Indígena Krenak: Avaliação da Sustentabilidade Econômica e Técnica**. MPF/FUNAI. Brasília, p. 63. 2013.

MADEIRO, C. Hidrelétrica inunda cachoeira sagrada, retira urnas indígenas e gera crise espiritual na Amazônia. **Uol**, 2017. Disponível em: <Hidrelétrica inunda cachoeira sagrada, retira urnas indígenas e gera crise espiritual na Amazônia. - Veja mais em <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/07/28/hidreletrica-inunda-cachoeiras-retira-urnas-funerarias-de-indios-e-gera-c>>. Acesso em: 26 janeiro 2019.

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

MARCATO, S. D. A. O Indigenismo Oficial e os Maxacali: (século XIX e XX). In: RUBINGER, M.; AMORIM, S. D.; MARCATO, S. D. A. **Índios Maxacali**. Belo Horizonte: Interlivros, 1980. p. 119-182.

MARTÍNÉZ ARANDA, M. A. et al. Las controversias de los “materiales culturales delicados”, un debate aplazado pero necesario. **ph investigación [en línea]**, n. 2, p. 1-30, jun 2014. Disponível em: <<http://www.iaph.es/phinvestigacion/index.php/phinvestigacion/article/view/19>>. Acesso em: 15 fev 2019.

MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003a. p. 49-184.

MELO, J. H. T. D. L. **Kàjrê: A vida social de uma machadinha krahô**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRN. Natal. 2010.

MISSÁGIA DE MATTOS, I. **Borum, Bugre, Kraí: constituição social da identidade e memória étnica krenak**. Dissertação de Mestrado em Sociologia da UFMG. Belo Horizonte. 1996.

MISSÁGIA DE MATTOS, I. **Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas**. Bauru: Edusc, 2004.

MOREL, M. Cinco Imagens e múltiplos olhares: ‘descobertas’ sobre os índios do Brasil e a fotografia do século XIX. **História, Ciências, Saúde**, Rio de Janeiro, v. 8, n. supl, p. 1039-1058, 2001.

NEHER, C. Museus europeus guardam , ao menos, 28 crânios de indígenas brasileiros. **Uol Notícias: Ciência e Saúde**, Reportagem, 19 março 2017. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/redacao/2017/03/19/cranios-de-indigenas-brasileiros-controverso-legado-colonial-alemao.htm>>. Acesso em: 17 outubro 2017.

NETO, D. D.; SERAFIM, U. G.; NASCIMENTO, A. R. **Ação Civil Pública nº 2006.38.13.009676-0**. Ministério Público Federal/Procuradoria da República em Minas Gerais. Belo Horizonte, p. 22. 2005.

NIMUENDAJU, C. Social organization and beliefs of the Botocudos of Eastern Brazil. **Southwestern Journal of Anthropology**, Vol. 2, n. 1, Spring 1946. 93-115.

NIMUENDAJU, C. Os Mitos. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro: SPHAN, n. 21, 1986.

OTONI, T. B. Notícia sobre os Selvagens do Mucuri em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Otoni ao Sr. Dr. Joaquim Manuel de Macedo. In: DUARTE, R. H. **Notícias sobre os Selvagens do Mucuri**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 [1858]. p. 39-94.

PARAÍSO, H. B. **Os Krenak do Rio Doce, a pacificação, o aldeamento e a luta pela terra**. Anais do XIII Encontro Anual da Anpocs. Caxambu: Anpocs. 1989. p. 27.

PARAÍSO, M. H. B. **Laudo Antropológico Pericial relativo à Carta de ordem nº 89.1782-0 oriunda do Supremo Tribunal Federal e relativo à área Krenak**. Fundação Nacional do Índio. Brasília. 1989.

PARAÍSO, M. H. B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 413-430.

PARAÍSO, M. H. B. **O tempo da dor e do trabalho**: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste. Salvador: Edufba, 2014. 757 p.

PASCOAL, W. Os sentidos de luta e a "ressurgência cultural" entre os Krenak. **Interethnic@ - Revista de estudos em relações interétnicas**, Brasília, v. 20, n. 2, p. 87-108, dez 2017.

PASCOAL, W. V. **Imagens da Sociopolítica Borum e Suas Transformações**. Dissertação de mestrado em Antropologia da UNB. Brasília. 2010.

PASCOAL, W. V. **Os Krenak, o Rio Doce e o Desastre-Crime causado pela Samarco**. GESTA-UFMG. Brasília, p. 84. 2018.

PEIRCE, C. How to make our ideas clear. In: PEIRCE, C. **Philosophical Writings of Peirce**. NY: Dover Publications, 1955. Cap. 3, p. 23-41.

PEIRCE, C. S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

PELLI, R. A vida de Quäck: Professor sobre encontro entre índio e príncipe alemão. **Revista de História**, 2011. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20120504145859/http://revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/a-vida-de-quaeck>>. Acesso em: 14 fevereiro 2016.

PORTES, E. M. L. **Desenhos de um território: arte e territorialidade na sociedade athorã/Krenak no Vale do Rio Doce - MG**. Dissertação de Mestrado em Gestão Integrada do Território pela Universidade Vale do Rio Doce - UNIVALE. Governador Valadares, p. 163. 2011.

RAMOS, A. R. Vozes Indígenas: o Contado Vivido e Contado. **Anuário Antropológico 87**, Brasília: NUPEC/UnB, 1987. 117-143.

RAPPAPORT, J. Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. **Collaborative Anthropologies**, v. 1, p. 1-31, 2008.

REIS, R. C.; GENOVEZ, F. Território Sagrado: exílio, diáspora e reconquista Krenak no vale do Rio Doce, Resplendor, MG. **Boletim Goiãno de Geografia**, Goiânia, v. 33, n. 1, p. 1-15, jan-abr 2013. ISSN 1984-8501.

RIBEIRO, D. Índios. In: _____ **Migo**. São Paulo: Global, 2014 [1988]. p. 251-252.

SARR, F.; SAVOY, B. **The Restitution of African Cultural Heritage**. Ministère de La Culture; CNRS-ENS Paris Saclay- Université Paris Nanterre. Paris, p. 89. 2018.

SETTE, G. Piratas do Patrimônio. **Isto É**, São Paulo, 17 mai 2019. Disponível em: <<https://istoe.com.br/piratas-do-patrimonio/>>. Acesso em: 20 maio 2019.

SOARES, G. C. **Os Borun do Watu**: os índios do Rio Doce. Contagem: CEDEFES, 1992.

STOCKING JR., G. W. Essays on museum and material culture. In: _____ (ORG) **Objects and others: essays on museums and material culture**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985. Cap. 1, p. 3-14.

SZTUTMAN, R. Religião Nômade ou Germe do Estado? **Novos Estudos Cebraspe**, São Paulo, v. 83, p. 129-157, março 2009.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, p. 338-360, abr 2018.

TAMBIAH, S. J. A performative approach to ritual. In: TAMBIAH, S. J. **Culture, Thought and Social Action**. Cambridge: Harvard University Press, 1985. p. 123-166.

THAROOR, K. Illegal Art Works and the Ethical Dilemma of Universal Museums. **The Guardian**, Londres, 29 jun 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/culture/2015/jun/29/museums-looting-art-artefacts-world-culture>>. Acesso em: 15 fev 2019.

THAROOR, K. O comércio ilegal de arte e o dilema ético dos museus universais. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 05 jul 2015. Disponível em: <<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiIwYqAs7ziAhVdJbkGHRghA4kQFjAAegQIAhAB&url=http%3A%2F%2Fwww1.folha.uol.com.br%2FIlustrissima%2F2015%2F07%2F1651516-o-comercio-ilegal-de-arte-e-o-dilema-etico-dos->>>. Acesso em: 04 maio 2019. Tradução de Clara Allain.

THOMPSON, A. **Coleções Etnográficas e Patrimônio Indígena**. XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal: ANPUH. 2013. p. 1-17.

TIERNEY, P. **Trevas no Eldorado**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

TUGNY, R. Notas e Histórias sobre os termos não-traduzidos. In: TIKMû'ũN; TUGNY (ORG), R. **Yãmīyxop xũnīm yōg kutex xi āgtux xi hemex yōg kutex/Cantos e histórias do morcego-espírito e do Hemex**. Tradução de Rosângela Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009. p. 417-472.

VELTHEM, L. H. V.; KUKAWKA, K.; JOANNY, L. Museus, coleções etnográficas e a busca do diálogo intercultural. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 12, n. 3, p. 735-748, set. - dez. 2017.

VICENTE, Á. Devolução dos tesouros africanos coloca em alerta os museus etnográficos. **El País**, São Paulo, 14 dez 2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/14/cultura/1544801008_489541.html>. Acesso em: 04 fev 2019.

VIDAL, L. B. Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 44, n. 1, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 21, p. 64-68, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WELPER, E. M. **Curt Unckel Niuendaju: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pelo Museu Nacional - UFRJ. Rio de Janeiro, p. 225. 2002.

WELPER, M. "Segredos do Brasil": Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 61, n. 3, p. 7-51, 2018.

WIED NEUWIED, M. D. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K. Conflitos Ambientais. **Textos analíticos sobre o Mapa dos Conflitos Ambientais**, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/ZHOURI_LASCHEFSKI_-_Conflitos_Ambientais.pdf>. Acesso em: 08 janeiro 2018.