

**“NÃO É DO JEITO QUE ELES QUER, É DO
JEITO QUE NÓS QUER”:**
**BIOTECNOLOGIA E O ACESSO AOS
CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DOS KRAHÔ**
Thiago Antônio Machado Ávila

As linhas abaixo representam um esforço intelectual no sentido de analisar etnograficamente novos fenômenos das relações interétnicas contemporâneas, principalmente aqueles que marcam o início do século XXI. Mais especificamente, o objeto da pesquisa é a problemática global do acesso aos recursos genéticos associados aos conhecimentos tradicionais de povos indígenas. A busca pelos “conhecimentos tradicionais” como meio para empreitadas biotecnológicas desenvolverem novos produtos e processos químicos é uma realidade em vários povos indígenas no mundo, evidenciando-a como mais uma esfera das relações interétnicas contemporâneas (Rafi 1995 e Iwgia 1995, 1996: 56-57, 2000: 110-123). Este fenômeno pandêmico e global será analisado desde uma perspectiva local bastante singular: a rede interétnica por onde transitam os Krahô.

A construção dos conhecimentos sobre a biodiversidade desenvolvida pelos povos tradicionais como um “direito” especial que estes possuem não representou um caminho fácil de ser percorrido e nem foi um caminho dado. Ao contrário, os chamados “direitos intelectuais coletivos” foram uma recente conquista dos diversos movimentos indígenas, inovando e atualizando temáticas recentes dos seus direitos, abrindo novas perspectivas de reversão do quadro de exclusão social, discriminação, preconceito étnico e violação dos direitos humanos à que os povos indígenas são historicamente submetidos.

Considero o conceito de *quase-objeto* formulado por Bruno Latour (1994) como um viés privilegiado para apreender a temática

proposta¹. Este conceito é um esforço intelectual deste autor visando abarcar fenômenos atuais, onde as clássicas dicotomias da análise social (Natureza X Cultura; Indivíduo X Sociedade; Sujeito X Coletividade) não se apresentam mais como instrumentos interessantes de análises. Os *quase-objetos*, neste sentido, não surgem da dialética entre estes pólos, mas estão por dentro, em cima e em todos os seus lados (ibid.:55) e, nas palavras de Latour, eles são “reais como a Natureza, narradas como o Discurso, coletivas como a Sociedade, existenciais como o ser” (ibid:90).

Os fenômenos de acesso aos recursos genéticos associados a conhecimentos tradicionais indígenas conformam, ao menos para mim, um claro exemplo do que Latour chama de híbrido, já que são produtos de uma combinação entre natureza e cultura. O aspecto natural está presente nos princípios ativos e substâncias químicas desejadas pelos pesquisadores ocidentais enquanto o aspecto cultural é valorizado pela cultura de cada povo indígena, o que geralmente facilita a descoberta de novas substâncias “naturais” utilizáveis. As fronteiras entre o natural e o social, construídas através dos processos de purificação e hibridização, não podem ser bem definidas, ao menos quando estamos falando de acessar a biodiversidade conhecida e manejada por determinada coletividade, um povo e/ou uma comunidade local.

Os Krahô são um dos sete povos Timbira que sobreviveram à invasão de seus territórios desde o século XVIII; os seus 2.500 indivíduos vivem, atualmente, em uma área oficialmente reconhecida como Terra Indígena Krahôlandia, com 302.000h no nordeste do Estado do Tocantins, uma das maiores áreas de cerrado contínuos e preservados no Brasil. Esta área foi demarcada após uma tentativa dos fazendeiros regionais tomarem as terras dos índios por meio de um massacre que objetivava acabar com os índios, em 1940.

Os Krahô vêm participando e colaborando com o desenvolvimento de dois projetos de pesquisa envolvendo o acesso aos recursos genéticos presentes no seu território, recursos esses tradicionalmente conhecidos e manejados pelo grupo. Estes projetos e o modo como

os Krahô os percebiam e os conduziam foram o tema da minha dissertação de mestrado (Ávila 2004). Um desses projetos envolve o acesso aos conhecimentos dos *wajacá* (curadores) krahô, por meio de uma pesquisa etnofarmacológica da UNIFESP, com a finalidade de verificar a co-relação entre plantas utilizadas pelos índios em seus rituais de cura e a interferência no Sistema Nervoso Central. Este projeto gerou um grande conflito interno e com a instituição de pesquisa, tendo sido amplamente divulgado na mídia nacional. É sobre este projeto que trata este texto.

Esta situação de conflito social será entendida aqui como um “evento comunicativo” (Daniel 1996) capaz de ressaltar aspectos sugestivos e interessantes da vida atual dos Krahô, tal como o modo como operam as relações políticas internas ao seu contexto; como o próprio indigenismo é condicionado na etno-história de formação do grupo; ou, ainda, a relação entre política tradicional das aldeias krahô com novas formas de representação dadas no idioma do associativismo de base. Na conjuntura interna dos Krahô, como veremos, este evento adquire as formas, cores e sentidos de um “evento crítico” (Das 1996) porque re-organiza formas anteriores de relacionamento político interno, superando e administrando melhor as tensões da política interna de um povo onde cada aldeia é uma unidade autônoma em si.

A agencialidade política é outro tema que corta transversalmente este texto. Ela está expressa em vários processos criativos que são fomentados pelos Krahô visando reduzir as assimetrias percebidas nas tradicionais relações entre povos indígenas e o Estado nacional brasileiro. Esta agencialidade não comporta mais soluções mágico-religiosas como aquelas descritas por Júlio César Melatti (1972) sobre o messianismo entre os Krahô. Ao contrário, usando um idioma comum aos não-índios, ela é especialmente construída como proposta de ação do movimento indígena krahô e pretende colocar as instâncias representativas dos Krahô em patamares mais equitativos de negociação com parceiros não-indígenas, governamentais ou não. Esta negociação política entre povos

indígenas e atores não-indígenas, cada vez mais central nas atividades do indigenismo (Ramos 1998), é o espaço onde a pretendida agencialidade se transforma de desejo local em realidade prática.

Nos últimos 30 anos, Marshall Sahlins têm refletido, em maior ou menor grau, sobre as conseqüências da agencialidade indígena na situação interétnica contemporânea. A relação entre estrutura e história, analisada mais fortemente por este autor na década de 1980, atua como uma base para as idéias e discussões que ele lança na década seguinte. Suas preocupações teóricas refletem posturas da nossa disciplina, principalmente uma inquietação quanto a novas questões de identidade, etnicidade, direitos indígenas e relações interétnicas vivenciadas - e transformadas - pelos povos indígenas e seus movimentos político-sociais perante o sistema econômico mundial. Baseado em estudos anteriores de antropólogos como Reena Lederman (1986), Sahlins busca perspectivas analíticas que enfatizem a lógica dos distintos sistemas de ressignificação dos bens capitalistas em esquemas locais/culturais de entendimento. Como ele escreve: “nós devemos examinar como os povos indígenas se esforçam por integrar sua experiência do sistema mundial em algo que é localmente e ontologicamente mais inclusivo: seus próprios sistemas de mundo” (Sahlins 2000[1987]:417)².

Inspirado nas premissas malinowiskianas de análises do “ponto de vista nativo”, Sahlins explora a multiplicidade de desenvolvimentos que podemos encontrar, caso entendamos este conceito como postulado em termos culturais de determinado povo (ibid.:419). Estes desenvolvimentos não são lidos nem como uma volta pura e simples ao passado nem como uma forma de conservantismo. São percebidos e analisados enquanto processos de continuidade cultural (o que é bem distinto de imobilidade cultural). Estas são as bases para os conceitos de *neo traditional development*, posteriormente detalhado como *develop-man*³ (Sahlins 1992), ou seja, um dispositivo conceitual para entender como os povos indígenas jogam com o capitalismo.

Fragmentos destas múltiplas lógicas locais serão examinados ao longo deste trabalho. São fragmentos de algo maior que ainda não me sinto à vontade para transformar em texto. Minha experiência entre os Krahô não foi suficientemente longa para me capacitar a discutir aspectos mais profundos da longa relação entre esse povo indígena e segmentos da sociedade nacional e, mais recentemente, mundial⁴. Mas estes mesmos fragmentos foram o bastante para iniciar uma discussão sobre estrutura e história entre os Krahô. Pelos mesmos motivos, a discussão está restrita aos aspectos das históricas relações entre grupos políticos e aldeias que formaram os atuais Krahô. Ao procurar entender e analisar estas relações como estruturais em uma conjuntura local específica, é possível encontrar meios para iniciar um diálogo entre “estrutura” e “história” e entre “evento” e “estrutura”.

Etnofarmacologia em contextos de autonomia étnica

“Nos dias 25 e 26 de maio de 2002, reuniram-se na KAPEY, sede da associação de todas as aldeias Krahô, situadas no Estado do Tocantins, a maioria dos caciques das aldeias, os pajés e demais integrantes do povo Krahô com o objetivo de obter esclarecimento a respeito da pesquisa realizada pela pesquisadora e pós-graduanda em Psicobiologia Sra. Eliana Rodrigues da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP – Escola Paulista de Medicina, e discutir eventuais medidas cabíveis no intuito de regularizar a sua atuação na Área Indígena Krahô de forma a incluir todas as aldeias no processo de discussão e repartição de eventuais benefícios advindos da referida pesquisa que se utiliza de recursos naturais e conhecimentos tradicionais associados. Também estiveram presentes, entre outros, representantes da FUNAI, EMBRAPA, CIMI, do Ministério Público Federal e as advogadas da Associação KAPEY.

A Reitoria da citada universidade se manifestou informando que não poderia comparecer, uma vez que assim foram aconselhados pelo vice-presidente da Associação VYTY-CATY, que firmou protocolo de intenções visando a realização de pesquisa sobre uso de plantas pelo povo Krahô com fins terapêuticos, e que congrega, entre outros, apenas três aldeias Krahô, de um total de deztoito.

Diante disto, os caciques presentes dando prosseguimento à pauta da reunião deliberaram que:

a) Não foram consultados previamente e devidamente informados a respeito da pesquisa em andamento, com recursos naturais recolhidos na Terra Indígena Krabô, demarcada pela União;

b) A ausência de consulta prévia a todas as aldeias causou-lhes profundo sentimento de desrespeito e indignação;

c) A retirada dos recursos naturais sem sua prévia autorização é considerada um “furto”;

d) O benefício prometido pela Instituição de Pesquisa deverá necessariamente ser repartido entre todos sem exclusão de um único Krabô, diferentemente do que consta no Protocolo de Intenções acima referido e que beneficia apenas a Associação VYTY-CATI;

e) Não reconhece a Associação VYTY-CATI como seu único representante;

f) A autorização concedida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, à pesquisadora Sra. Eliana Rodrigues foi emitida sem a prévia consulta aos representantes de todas as aldeias existentes na Terra Indígena Krabô;

g) O conhecimento associado ao uso dos recursos naturais pesquisados pela UNIFESP é de domínio de todo o povo Krabô e não apenas das três aldeias associadas à VYTY-CATI;

h) As três aldeias Krabô associadas da VYTY-CATI também são associadas da KAPEY;

i) Recentes reportagens a respeito da citada pesquisa em revista especializada e jornal de circulação nacional não retratam de forma verdadeira os usos e costumes do povo Krabô, causando um sentimento de indignação em todos.

E por isso decidiram que:

a) não autorizam a continuidade da pesquisa acima referida, solicitando das autoridades presentes a adoção das medidas cabíveis visando sua imediata interrupção;

b) têm direito a uma indenização estimada em R\$ 5.000.000,00 (cinco milhões de reais) a título de danos morais;

c) têm direito ao recebimento da Taxa de Bioprospecção no valor estimado de R\$ 20.000.000 (vinte milhões de reais) devida pelo trabalho de coleta das plantas e do conhecimento a elas associado repassado pelos pajés Krahô;

d) a retomada das discussões acerca da continuidade da pesquisa somente será possível após o recebimento tanto da indenização quanto da taxa acima referidas.

Itacajá – KAPEY, 26 de maio de 2002”

Esta foi a Carta Aberta do Povo Krahô, documento que expressa o entendimento dos principais *pabi* (caciques) e *wajacá* (pajés) das aldeias Krahô, representadas pela Associação Kapey, em relação às atividades de pesquisa científica realizada pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Outros povos indígenas já se manifestaram sobre esse tipo de questão, seja em encontros do movimento indígena pan-étnico, seja em situações específicas (Wapichana 1999). Mas esta carta é surpreendente, pois revela diferentes posições de um mesmo povo indígena acerca do acesso aos seus conhecimentos tradicionais. Ela foi o estopim de um processo de conflito social envolvendo duas das mais consolidadas associações indígenas da Amazônia oriental, representativas dos povos Timbira e dos Krahô. A erupção desse conflito transcendeu o contexto específico regional e versava sobre a negociação política sobre o acesso, por terceiros, aos recursos genéticos conhecidos pelos curadores espirituais indígenas. Além disso, a carta marca claramente o campo semântico desta problemática global postulada nos termos locais da conjuntura interétnica específica dos Krahô.

A carta era destinada a um público amplo, afinal tratou-se de uma Carta Aberta. As principais questões envolvidas, tais como a representatividade indígena no jogo político interétnico (itens “a”, “b”, “e”, “f”, “h” e, conseqüentemente, os itens “c”, “d” e “i”); a complexidade da definição legal dos limites do “conhecimento tradicional” de um povo indígena (item “g”) e os principais atores não-indígenas participantes da política interétnica local estão expostos

em suas linhas gerais. Por fim, ela caracteriza o *quase-objeto* antropológico a ser analisado, segundo os termos de Latour (1994), pois as substâncias naturais clamadas pelas pesquisas da UNIFESP só poderão ser encontradas mediante a participação intangível dos Krahô. Contudo, vejo que a conseqüência mais impactante da carta não foi a reivindicação de uma milionária indenização, mas sim a paralisação das atividades do projeto, o subsequente acompanhamento do Ministério Público Federal do desenrolar das negociações entre os Krahô e a UNIFESP e, principalmente, a inserção de outras vozes políticas locais – as associações indígenas na negociação⁵.

A ação da Kapey suspendeu as atividades de pesquisa provocando uma reviravolta nas negociações envolvendo o acesso aos conhecimentos tradicionais dos Krahô. A primeira fase da pesquisa da UNIFESP, justamente o período correspondente à pesquisa de campo e à obtenção das informações dominadas pelos *wajacá*, não era de conhecimento dos coordenadores da associação. Só ao final de 2002 souberam da existência de uma pesquisa científica daquele teor, mas a pesquisadora já havia defendido sua tese de doutorado.

Possivelmente pelos resultados encontrados, o projeto da UNIFESP procurava laboratórios parceiros – como o Ache - para o desenvolvimento de pesquisas para obtenção de novos processos químicos e/ou princípios ativos e para produção de fármacos. Mas as conseqüências da ação da Kapey acabaram afugentando esses parceiros. A suspensão da pesquisa, liderada por um dos mais renomados cientistas brasileiros no estudo de drogas⁶, acabou chamando a atenção dos meios de comunicação de massa e os Krahô passaram a ser descritos como incapazes de se organizar politicamente e como “índios mercenários” que estavam tentando arrancar 25 milhões de reais da UNIFESP. As reportagens procuravam descrever o conflito mostrando como projetos, digamos, ‘bem intencionados socialmente’ sofriam com uma legislação imprecisa e uma ‘briga de índios’, que não conseguiam definir quem realmente os representa⁷. Esta repercussão causou

impactos no cenário local, alimentando a tensão existente entre as duas associações, seus coordenadores indígenas e assessores não-indígenas.

Os aspectos locais vividos pelos Krahô, por um lado, e as conjunturas globais e nacionais da política interétnica e dos direitos indigenistas, por outro, criam o panorama da situação etnográfica a ser aqui analisada. A recente produção antropológica tem valorizado o fluxo interativo entre o global e o local (Kearney 1995), extraindo desta dinâmica sua fonte de análise, e mostrando como questões internacionais influenciam contextos nacionais e locais. A intrincada situação envolvendo relações interétnicas, direitos humanos, política indigenista nacional e o aumento da participação indígena enquanto movimentos sociais organizados exemplificam bem o argumento aqui exposto e conformam o cenário geral da problemática (Cardoso de Oliveira 2000b: 185 e 197, Oliveira Filho 1999b: 21, Ramos 1998).

Pretendo discutir o caso Krahô a partir das posições políticas adotadas pelo grupo ao longo do processo de negociação interétnica. Estes entendimentos locais expressam os modos pelos quais os conhecimentos tradicionais foram sendo construídos pelos Krahô como um patrimônio imaterial e coletivo que deve ser controlado e que pode ser uma poderosa ferramenta na tentativa de reversão do histórico quadro de discriminação e ofensa aos direitos humanos básicos que os Krahô têm vivenciado. Pretendo ainda apresentar este conflito específico como a última explosão de uma estrutura política instável, tensa e conflituosa, mas que corresponde às dinâmicas sociais que conduzem o fazer político interno às aldeias Krahô.

O Objeto de Disputa: a pesquisa da UNIFESP

O desenvolvimento de uma pesquisa científica na área de Psicobiologia foi o que detonou o conflito entre as associações Kapey e Vyty-Cati. Mas, afinal, o que havia sido pesquisado que provocou uma ação indenizatória tão exacerbada? Que informações

havam sido coletadas sem o consentimento e autorização de parte dos Krahô? Qual o potencial econômico dos dados oriundos dessa pesquisa?

O empreendimento que chamo de ‘pesquisa científica’ compreende um ambicioso programa de pesquisa sobre plantas medicinais utilizadas por comunidades tradicionais brasileiras, sobretudo quilombolas e indígenas⁸. Os trabalhos de campo, envolvendo a coleta das plantas e das receitas de uso, foram tarefa de uma doutoranda do Departamento de Psicobiologia da UNIFESP⁹. A tese foi orientada por um dos maiores especialistas brasileiros na pesquisa de drogas e defendida em 2001, contando com o apoio da Associação Fundo de Incentivo à Psicofarmacologia (AFIP) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Quando foi dado o recorte teórico e empírico a este empreendimento, a UNIFESP levou em conta alguns fatores como o bioma ocupado pelas populações a serem estudadas (Cerrado ou Pantanal que possuem grandes lacunas de conhecimento científico); estas populações deveriam ser índios ou negros que tivessem a prática de rituais associada ao uso de plantas medicinais; a presença de ‘especialistas em práticas de cura’ (pajés, xamãs, curadores, rezadores, benzedores, entre outros); o isolamento geográfico em relação às redes públicas de saúde ou a qualquer tipo de atendimento médico-convencional. (Rodrigues, 2001: 23-24).

As exigências de ‘ritual de cura’ e de uma categoria social específica para realizar estas curas (os especialistas) logo chamam a atenção de um antropólogo social. Estamos diante de uma situação híbrida, segundo Latour (1994), na qual as falsas separações entre fenômenos da ordem social e da ordem natural não correspondem mais a bons modelos explicativos da realidade atual. Através do ritual e de seus executores, em última instância, da cultura é que se faz possível contribuir com novidades na área da biologia, engenharia genética, química e tecnologia. O aspecto cultural e intangível é um

componente central, e muitas vezes decisivo, na produção de um novo produto destas novas áreas das ciências biológicas. Porém, se entendermos o ritual nos termos de Leach (1996 [1954]), poderíamos afirmar que os rituais de cura e seus especialistas estão presentes tanto no Hospital de Base de Brasília como entre os Krahô, não sendo exclusividade de nenhuma cultura específica e, assim, conformaria um critério pouco preciso. A posição política dos Krahô parece compartilhar desse tipo de pensamento, pois nos seus diálogos com a Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, responsável pela política de assistência à saúde indígena, sempre afirmam que os *wajacá* são os “doutor do *Mehi*”¹⁰ e que, desta maneira, a medicina indígena deve ser respeitada tanto quanto a do *cupé*?¹¹. O fetichismo herbal, ou seja, a crença do Ocidente que os conhecimentos indígenas poderão ser utilizados para curar moléstias ainda incuráveis aparece sutilmente como responsável pela motivação da pesquisa¹².

A depuração e a análise dos procedimentos realizados pela pesquisadora para o cumprimento dos trâmites legais visando a realização de sua tese de doutorado podem nos revelar interessantes questões, insinuando caminhos que podem ter sido alvo de conflitos. Toda pesquisa científica desenvolvida em (ou com?) comunidades indígenas precisa cumprir um penoso trâmite burocrático. As exigências normativas da FUNAI compreendem uma autorização da referida comunidade indígena, um parecer favorável do Conselho Nacional de Pesquisa Científica - CNPq e outro parecer do Comitê Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP¹³. Somente após o cumprimento pleno destas exigências é que o órgão indigenista oficial, mediante sua Coordenação de Estudos e Pesquisas - CGEP, concede a autorização oficial para que um pesquisador possa entrar em terras indígenas com o intuito de desenvolver atividades científicas.

Na sua tese de doutorado, a pesquisadora da UNIFESP reconhece a demora no cumprimento dessas exigências. O tempo gasto na obtenção do parecer favorável de todas as instituições exigidas pela

FUNAI foi o mesmo despendido no seu trabalho de campo, ou seja, dois anos. Isto significa que:

caso a pesquisadora optasse por esperar pela aprovação do projeto em todas as instâncias que se fazem necessárias, não o teria concluído em três anos, ou seja, dentro dos prazos de um curso de pós-graduação (nível doutorado). Sem contar o possível comprometimento do tempo disponível para uso da Reserva Técnica oferecida pela FAPESP (Rodrigues, 2001:25).

Assim, ela optou por iniciar suas atividades de pesquisa sem que tivesse a autorização oficial do órgão indigenista. Mas isso não significa que a pesquisadora entrasse na área sem a autorização de lideranças das três aldeias onde realizou seu trabalho de campo. Citando sua tese:

A princípio, o projeto em apreço foi apresentado e discutido com a Reitoria e a Assessoria Jurídica da UNIFESP, norteados na elaboração de um 'protocolo de intenções' entre esta Instituição e a Associação VYTY-CATI (associação que representa o povo timbira, incluindo os Krahô). O documento garante a parcela de royalties que, por ventura, caberá àquela Associação, no caso de patenteamento de algum fitofármaco ou fitoterápico, com base nas indicações empíricas feitas pelos Krahô (ibid.: 33).

Esse documento, conjuntamente com outros assinados pelos representantes das aldeias que foram alvo da pesquisa, era o que a pesquisadora dispunha à guisa de autorização para sua entrada na terra indígena. Apesar de não reconhecer na sua tese, naquele primeiro momento, tanto a pesquisadora como a UNIFESP apostavam na autonomia negociada que os povos Timbira, especificamente os Krahô, têm com a FUNAI. Essa autonomia étnica, situada na tensão envolvendo tutela, atuação indigenista e movimento indígena krahô, terá um outro sentido no desenrolar das negociações, ao menos para a UNIFESP, e poderá modificar os rumos da pesquisa.

As atitudes que a UNIFESP tomou ao longo do processo de negociação política mostram a presença de uma assessoria jurídica

especializada em propriedade intelectual. A Universidade fez questão de salvaguardar os seus pesquisadores e, principalmente, os promissores dados das pesquisas. Noções como “consentimento prévio e informado” e “repartição justa de benefícios” estão presentes no Protocolo de Intenções firmado entre a UNIFESP e a Vyty-Cati e mostram como esta problemática reflete a dinâmica das relações interétnicas no século XXI.

Somente em 30 de junho de 2000, o Estado brasileiro apresentou o primeiro instrumento legal referente ao acesso a recursos genéticos em território nacional (Santilli 2002:90)¹⁴. Quando a MP que regulamenta a questão entrou em vigor, a pesquisadora da UNIFESP já estava em plena atividade de pesquisa. O trabalho de campo foi realizado em um intervalo de 15 meses, entre julho de 1999 e setembro de 2000, fragmentado em 10 viagens de 20 dias, em média (Rodrigues 2001:37). Uma leitura mais atenta da tese revela contradições entre as informações que a pesquisadora apresenta ao longo dos capítulos e elementos do texto acordado com a Vyty-Cati, portanto, quando as visitas já haviam cessado. Na tese, a pesquisadora afirma que o trabalho de campo foi composto por “um total de dez viagens às três aldeias visitadas (foram sete visitas à aldeia nova, município do Goiatins e três às aldeias Serra Grande e Forno Velho, município de Itacajá)” (ibid: 37). Porém, o Protocolo de Intenções firmado entre a UNIFESP, através de seu Reitor, e a associação Vyty-Cati, através de seu vice-presidente, e assinado em São Paulo no dia 22 de fevereiro de 2001, afirma no item “Do Trabalho Já Realizado” que:

foram iniciadas também entrevistas e coletas junto a 3 wajacá da Aldeia Nova, durante as 5 visitas realizadas entre julho de 1999 e setembro de 2000. As outras duas aldeias foram visitadas apenas uma vez para que se pudesse conhecer a área e as pessoas, explicar o projeto e saber de seus interesses em participar dele.

O texto do Protocolo de Intenções sugere, nas entrelinhas, que só foram realizadas coletas e entrevistas com os *wajacá* da Aldeia Nova,

mas o texto da tese sugere que estas atividades também foram desenvolvidas nas aldeias Serra Grande e Forno Velho.

Além do acordo formal com a associação indígena, também foram feitos acordos com os *pabi* (caciques) das três aldeias (Aldeia Nova, Forno Velho e Serra Grande) que participaram do estudo, permitindo a estada da pesquisadora em sua área e a coleta de plantas (Rodrigues 2001: Anexo III). Nos acordos com a associação indígena, estabeleceu-se o valor que cada *wajacá* receberia por dia de trabalho. Essa remuneração, de 100 a 150 reais por dia, foi orçada visando compensar a perda de um dia de trabalho cotidiano (atividades com caça, coleta e agricultura) e não pelas informações fornecidas (Ibid.:34). Ficou acordado que cada aldeia deveria receber também produtos como miçangas, cortes de pano, gado, munição e tabaco, com valor estipulado entre 200 e 350 reais. Por fim, acertaram que os professores responsáveis pelas traduções dos termos da língua Timbira receberiam 50 reais por dia. Esse tipo de exigências, de retorno imediato, para a realização da pesquisa é bastante comum entre os Krahô, sendo também uma postura adotada por empresas farmacêuticas que desenvolvem pesquisas etnobiológicas em outras comunidades indígenas. (Greaves 1994)

O projeto da UNIFESP selecionou os *wajacá* mais conceituados nas aldeias visitadas, escolhendo sete deles para participar da pesquisa. Os *wajacá* entrevistados pela doutoranda da UNIFESP tinham entre 30 e 75 anos de idade e impressionaram pelo volume de informações que foram capazes de produzir. Os resultados obtidos pela pesquisadora classificaram as indicações terapêuticas, receitas e plantas segundo três aspectos: plantas que, provavelmente, influenciam no sistema nervoso central; aquelas que parecem estar relacionadas com ações psicoativas; e as demais (Rodrigues 2001:56). Na tese a autora descarta a terceira categoria, concentrando seus esforços nas duas primeiras.

Um conjunto de 139 indicações terapêuticas diferentes foi citado pelos oito *wajacá* pesquisados. Seu uso pode ser indicado para determinadas patologias, como tosse, ferida na boca e dor nas

juntas; para acidentes com animais, como esporada de arraia e picada de cobra; e ainda para desejos, como contraceptivo temporário, sucesso na caça de determinado animal, casar, entre outros. Do conjunto de 139 indicações terapêuticas, 51 provavelmente estão relacionadas com o sistema nervoso central e, destas, 25 parecem provocar ações psicoativas (ibid.: 57).

O conjunto de plantas com prováveis efeitos no sistema nervoso central foi classificado em 14 categorias distintas: fortificantes, analgésicos, alucinógenos, contra a febre, controle do peso, doenças da cabeça, relacionamentos, ansiolíticos, distúrbios do sono, resistência, pensamentos, estimulantes, depurativos e memória. As 14 categorias correspondem a 292 receitas diferentes para a utilização de 243 plantas distintas (ibid.: 58-59). Não podemos confundir plantas com espécie vegetal, já que duas plantas podem pertencer a uma mesma espécie vegetal e uma planta pode ter sido citada em mais de uma categoria. Então, no conjunto de 243 plantas, encontrou-se 138 espécies vegetais com prováveis ações sobre o sistema nervoso central (ibid.:72-97). A metade destas categorias pode estar relacionada com ações psicoativas: alucinógenos, doenças da cabeça, distúrbios do sono, pensamento, estimulantes e memória. Estas categorias foram alvo do estudo de doutorado, mas um vasto número de informações obtidas na pesquisa ainda pode ser utilizado em outros contextos de investigação científica.

As partes das plantas mais utilizadas na medicina Krahô são as folhas, raízes, cascas, frutos, seivas, flores e resinas. Geralmente são ingeridas em forma de chás, garrafadas, macerados, ou usados em banhos, fumados ou inalados. A pesquisa da UNIFESP coletou 400 plantas e a maioria é angiosperma, o que, segundo a autora, tende a otimizar a localização de novas drogas (ibid.:64). Das 164 plantas completamente identificadas segundo a taxonomia ocidental, apenas o cajueiro (*Anacardium occidentale*) não é nativo do Brasil (dados da autora), revelando a possível existência de endemismo de espécies (ibid.:63). Desse conjunto de 164 espécies, 138 foram citadas em receitas que provavelmente estão relacionadas com o sistema

nervoso central. Outro dado relevante é que para um elevado número de espécies (91) não houve identificação taxonômica completa por falta de material coletado (como flor e fruto) ou pelo seu desconhecimento, devido ao reduzido número de estudos botânicos sobre o Cerrado.

A tese apresenta interessantes informações etnográficas sobre as práticas medicinais dos Krahô. O tópico denominado pela autora de “A lógica do pensamento médico Krahô”, por exemplo, apresenta os mecanismos empregados pelos *wajacá* para experimentar novas plantas. A idéia da autora é baseada no princípio da similaridade, pois eles buscam correlações entre um desejo, tais como casar, não separar ou haver maior fertilidade feminina, e características de uma determinada planta, tais como cheiro, forma, tamanho, textura, peso, etc.

Quase todas as receitas fornecidas envolviam apenas uma única planta em sua composição, caracterizando a especificidade das práticas medicinais indígenas em contraste com a multiplicidade de plantas encontradas em uma receita conhecida por comunidades caboclas, caiçaras e negras (ibid.:66)¹⁵. Mas o conhecimento medicinal tradicional, contudo, não é um bloco homogêneo. Dois *wajacá*, por exemplo, podem conhecer uma mesma planta com nomes diferentes e são raros os casos em que uma mesma planta é conhecida por um só nome e com uma única utilidade. A pesquisadora denominou de “clássicas” as plantas que são amplamente conhecidas por um único nome e com uma única utilidade terapêutica, acreditando que sejam conhecimentos muito antigos e já sedimentados (ibid.:67). Contudo, a maior parte das plantas não coincide entre os *wajacá*, o que leva a pesquisadora a considerar esses conhecimentos como resultado de experimentos mais recentes (ibid.:68). Ela ainda se utiliza de outros dois argumentos para explicar essa situação: por um lado, argumenta que cada *wajacá* recebe seus poderes curativos de um ente específico¹⁶; por outro lado, argumenta que as “diferentes ascendências de cada um dos *wajacá* pode ter influenciado o conhecimento sobre o nome e usos

das plantas”. A seguir, a autora lança mão de uma nota de rodapé para afirmar que as etnia Canela, Xerente e Apinajé são as formadoras dos Krahô atuais (ibid.:67-68). O argumento apresentado é de difícil sustentação, pois a autora ignora os outros povos, como os Põrekamekra e Kenpocatêjê, que foram amalgamados sob o nome “Krahô”. Além deste ponto, a pesquisadora restringe sua pesquisa entre aldeias que também se identificam como Mâkraré. Pode ser que um Xerente ou um Apinajé, ou algum Krahô com esta descendência, tenham se transformado em *wajacá*, mas tal afirmação deveria levar em conta aldeias com ascendência distinta da Mâkraré.

A natureza dos conhecimentos dos *wajacá* para os Krahô, para quem os saberes xamânicos são de natureza individual, é fruto das experiências pessoais às quais o *wajacá* é submetido para obter o poder de “ver a doença”. Por isso, cada *wajacá* é capaz de dispor de um leque de informações personalizadas. Gilberto Azanha explorou o entendimento local sobre a natureza do conhecimento dos *wajacá* para ressaltar a relatividade de um “conhecimento tradicional” (2002 n/d). Afirmar que o conhecimento dos *wajacá* é algo coletivo, só pode ser entendida no processo de construção de novos direitos culturais, pois para eles cada *wajacá* é portador (e não dono) de conhecimento de cura.

A tese de doutorado de Rodrigues representa apenas um pequeno conjunto dos dados que a pesquisadora coletou em campo e que são propriedade exclusiva da UNIFESP. Os Krahô não possuem este material, mas o Estado brasileiro sim, na medida que o CGEN o solicitou à pesquisadora. Na verdade, somente uma pequena parte do conhecimento medicinal Krahô interessou à pesquisadora e foi devidamente analisada em sua tese de doutoramento. A equipe do projeto da UNIFESP está de posse, portanto, de uma quantidade de informações baseadas no conhecimento dos *wajacá* Krahô e que transcendem as informações disponibilizadas na tese.

O volume de dados coletados é impressionante, visto que somente sete *wajacá* e um conhecedor de remédios foram pesquisados. A

equipe do projeto pretendia utilizar esse volume de informações para que algum laboratório, com recursos suficientes, se interessasse em desenvolver alguma nova substância com atuação no sistema nervoso central. Cerca de 37% das indicações terapêuticas podem estar relacionadas a ele, e correspondem a um interessante universo a ser explorado científica e comercialmente.

É difícil encontrar dados confiáveis sobre o mercado mundial de fármacos, mas todos concordam que ele é um dos mais lucrativos do mundo. É bem possível que esta imagem de lucros milionários tenha se tornado um fetiche para a associação Kapey, influenciando assim suas ações. Certamente a isto se deve o valor da indenização que consta na Carta Aberta do Povo Krahô. Mas, como veremos a seguir, o conflito gerado é muito mais complexo do que uma simples disputa por recursos financeiros, e taxar a solicitação dos Krahô como um comportamento mercenário é um esforço por invisibilizar os processos que os próprios povos indígenas lançam mão para garantirem seus direitos e mais respeito no mundo contemporâneo.

Associativismo Indígena e Estrutura Política

A análise do conflito entre Kapey e Vyty-Cati mostra a multiplicidade de idiomas políticos que atuam em um contexto específico (Gow e Rappaport 2002). As novidades no agir político krahô, que aparentemente rompem com a norma da sua política tradicional, refletem claramente as novidades no panorama das suas relações interétnicas. Essas relações mudaram e estão mais complexas do que o cenário da segunda metade do século XX, envolvendo desde os sertanejos e comerciantes locais (Melatti 1967) até as lógicas do “projetismo” expressas nas alianças multilaterais dos financiadores de projetos, sobretudo de conservação ambiental (Pareshi 2002).

Vários fatores modificaram as relações interétnicas no nordeste tocaninense dentre os quais estão o aumento dos núcleos urbanos regionais, as mudanças na legislação e na política indigenista. A pecuária extensiva e sem grandes inovações tecnológicas ainda se

faz presente, mas muitos desses pequenos produtores rurais estão vendendo suas terras para grandes fazendeiros plantadores de soja. O norte e nordeste do Tocantins e sul do Maranhão, onde se localizam os territórios Timbira, estão em uma região de expansão de fronteira agrícola, conhecida como “corredor da soja”. Esse corredor é estimulado por iniciativas fomentadas pelo Estado brasileiro, tanto em seu âmbito federal como estadual. Estas estratégias de desenvolvimento regional em nada beneficiam os índios, favorecendo somente os grandes latifundiários. Isso cria novas situações, inclusive políticas, para os diversos povos indígenas, como os Krahô, que estão no caminho desses projetos.

Através do exame crítico deste cenário, profundamente alterado em não mais que 25 anos, será possível compreender o processo de construção de uma nova ordem na condução da política interétnica adotada pelos Krahô. Se anteriormente as relações interétnicas, especialmente com os agentes governamentais, eram mediadas pela liderança da aldeia (os *pahi*), na conjuntura dos últimos vinte anos essas mediações passaram para os representantes das associações indígenas. Assim, veremos como alterações na política interétnica e na assistência indigenista influenciaram o processo de surgimento e consolidação das associações indígenas como sujeito político privilegiado. Seu surgimento relaciona-se, principalmente, com a participação indigenista não governamental entre os Krahô desde os anos oitenta.

Os primeiros anos daquela década são um período bastante conturbado das relações entre os Krahô e a FUNAI (Azana 1984b)¹⁷. Era o final da ditadura militar e o exercício do poder tutelar entrou em choque com posturas locais visando maior autonomia política dos índios. Os Krahô apoiavam um processo de auto-gestão dos recursos aplicados em seu território, bem como participar mais ativamente das formulações de políticas sociais implementadas em suas comunidades. Tanto o antropólogo do Centro de Trabalho Indigenista - CTI quanto o indigenista da FUNAI - personagens co-adjuvantes nas situações aqui etnografadas

- são fundamentais para entender a situação política contemporânea entre os Krahô. Trabalhavam conjuntamente na área Krahô e sofreram juntos as perseguições dos governos militares (Azanha 1984b).

Em 1986, com o apoio do CTI, formalizou-se a primeira associação indígena entre os Krahô, a Associação Comunidade Indígena Mâkraré. A conjuntura desfavorável da questão indígena nos anos 1980 e a insatisfação local com a tutela formaram o cenário social que possibilitou criar novos caminhos e instituições para conduzir a política interétnica dos Krahô. A base de atuação da Associação Mâkraré estava assentada em dois pilares: por um lado, percebia o associativismo indígena como uma nova e promissora alternativa para o diálogo com o Estado; por outro lado, a presença da ideologia indigenista não governamental na luta pela inserção dos indígenas como participantes do jogo político interétnico foi imprescindível na eclosão desse processo.

A associação Mâkraré atualmente representa os interesses da Aldeia Nova, cisão mais recente da aldeia Galheiro e fundada pelo grupo liderado por Alberto Hapyhi. Ele foi o primeiro presidente da associação e, na época da pesquisa, era vice-presidente da associação Vyty-Cati. Seu irmão, Zé Maria Hycy, é o atual presidente da Mâkraré cujo filho era o chefe (pahî) da aldeia. A associação representou todos os Krahô no cenário interétnico da década de oitenta, mas aos poucos foi perdendo terreno. Na verdade, sua formação deve-se, principalmente, aos incidentes ocorridos em uma aldeia do território Krahô, mas que eram comuns a todas. A ação de criar novos mecanismos para lidar com a FUNAI começou, portanto, na aldeia Galheiro e foi ganhando adeptos. O processo de construção desse associativismo conseguiu formar um grupo que se afirmava como representante de todos os Krahô, mas não foi um processo que envolveu maciçamente todas as aldeias. Desde seu início já se questionava a legitimidade dessa representatividade política.

A associação Mâkraré procurava articular-se com movimentos

indígenas pan-étnicos, como a União das Nações Indígenas – UNI e com parceiros não governamentais, como o CTI e o Instituto Brasil Central – IBRACE. Mas a impossibilidade de efetivamente exercer uma representatividade Krahô, enquanto uma unidade política, já estava prenunciada no seu estatuto. Antigas clivagens, que serão detalhadas a seguir, são remodeladas, caracterizando a estrutura daquela conjuntura como prescritiva, pois assimila um novo contexto histórico na estrutura anterior numa “realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico” (Sahlins 2003:13-15).

O primeiro parágrafo do artigo 6º é um nítido exemplo de uma conjuntura específica – o associativismo indígena – apoiando-se em um alicerce anterior: a hostilidade entre os povos que acabaram sendo historicamente amalgamados sob o etnônimo Krahô. Ele reconhece que são “sócios efetivos as pessoas físicas reconhecidas como pertencentes à etnia Mâkraré” (Estatuto da Mâkraré), equiparando os Krahô que não se identificam desta forma aos membros de qualquer outra etnia, pois “são sócios honorários as pessoas físicas de qualquer etnia, residentes no país ou exterior, que contribuirão com serviços relevantes à associação e seus objetivos” (idem).

Um evento específico como a criação de uma associação indígena está em constante diálogo com estruturas sociais. História e estrutura formam um binômio que deve ser levado em conta para a compreensão da política Krahô, tanto externa quanto interna. O nome da associação – Mâkraré – é um interessante ponto para investigar as relações entre processos históricos, estrutura social e política desse povo. Esse nome evoca a etnohistória Timbira, especialmente aquela referente aos Krahô, pois foi o nome de um dos três principais povos amalgamados, em um processo de expansão, cisão e guerra, sob o etnônimo Krahô (Nimuendaju 1971[1946], Melatti 1967:34, Azanha 1984:34-41).

O território krahô foi demarcado na década de 1940 e representou para eles a última parada de uma diáspora forçada pelo avanço e

interesse das frentes coloniais sobre os territórios do norte goiano e sul maranhense. A maioria dos dados históricos relativos a esse período é da primeira metade do século XVIII e descrevem os feitos da frente de colonização pastoril. Naquele período, os Krahô alteraram radicalmente suas relações com os fazendeiros e comerciantes que passaram a se instalar em suas terras. Até 1809, quando esse povo sofreu um ataque por 150 paisanos e 20 soldados de linha que levaram 70 indígenas prisioneiros (Melatti 1978:22, Nimuendaju 1971[1946]:24), os Krahô adotavam uma tática belicosa em relação aos brancos que pretendiam se estabelecer no seu território¹⁸.

Em 1810 se aliaram ao fazendeiro-comerciante Francisco José Pinto de Magalhães, fundador da vila São Pedro de Alcântara, que anos mais tarde viria a ser a cidade de Carolina – MA. Esta aliança teve o objetivo de assegurar que suas aldeias não seriam mais alvo de ataques como os de 1809. Os Krahô e os fazendeiros passaram, então, de uma guerra declarada a um simulacro de paz, firmado em bases bastante instáveis. O acordo implicou que os índios passariam a ser um instrumento da colonização e da conquista daquela região, mediante a exploração que os fazendeiros faziam das rivalidades entre os grupos indígenas. Os Krahô foram recrutados para participar de bandeiras contra outros povos, Timbira e Akwen (Ribeiro 2000:77, Melatti 1967:35-43). A colonização, portanto, utilizava sabiamente as dinâmicas de hostilidade entre povos indígenas para dominar suas terras, expulsando-os de lá¹⁹.

Os Krahô, contudo, faziam um jogo duplo, pois continuaram a roubar gado dos fazendeiros, culpando outros povos pelo delito. Na metade do século XIX, os índios resistentes nas proximidades de Carolina haviam sido expulsos ou conquistados, e como os Krahô já não tinham mais tanta utilidade prática, foram compulsivamente deslocados de suas terras em 1848 em direção à foz do Rio do Sono, atual cidade de Pedro Afonso, no Estado de Tocantins. Estabeleceram-se sob os cuidados religiosos do frade italiano Rafael de Taggia, da ordem dos capuchinhos. Após a sua

morte, os índios seguiram em direção norte, rumo ao que foi posteriormente demarcado como seu território.

Provavelmente fizeram esta viagem em etapas e, no início do século XX, já estavam nos arredores de seu território atual (Melatti 1967:47, Azanha 1984:35). Para Azanha, a consolidação desses movimentos diaspóricos provocou a atual divisão política interna do grupo (Azanha 1984:35-37)²⁰. Olhando para este passado e apoiado no conceito de “estrutura da conjuntura” cunhado por Marshall Sahlins (1981 e 2003 [1987]), eu diria que a conjuntura específica daquele momento confirmou uma dualidade política presente nos Krahô, enquanto uma totalidade social ou um grupo bem definido. A centralização não fazia parte do sistema político tradicional desse povo que valoriza a autonomia de cada aldeia. Mas aquelas aldeias eram consideradas, por regionais, cronistas e representantes do governo, como um único povo, mesmo que isso não refletisse a realidade. A palavra “Krahô” parece ser uma denominação externa, visto que os próprios cronistas utilizavam Krahô e Macamekrans (Mâkraré) como sinônimos. O que cabe aqui ressaltar é que a história local mostra um caminho que inverte essa posição, e onde o exterior enxerga unidade, os Krahô vêem diversidade.

A formação da identidade política krahô, que eles chamam de *nação*, é um processo que se firma depois da demarcação de seu território atual na década de 1940. Gilberto Azanha, ao analisar o “modo de convivência” entre os povos Timbira, encontra um contraste entre dois modos de se denominarem:

Os que apresentam a forma _catêjê marcam, pela designação, uma diferença quanto a ocupação territorial (de domínio de parte de um mesmo território); a forma _(ca)mekera (me+indicador de plural) assinala uma diferença na origem e que não remete a um lugar geográfico(...) Portanto, os dois modos de designação dependem, antes de tudo, do modo como se diferenciam uns dos outros os grupos Timbira ... A forma _catêjê especifica um sub-grupo dentro de um domínio inclusivo e os grupos assim designados são grupos-resultado de um processo de cisão ou fusão recente..., a contigüidade envolvida é territorial e, portanto, política e formam grupos 'uns dos outros' em termos de relações de aliança... Por outro

lado, a forma $_{(ca)mekra}$ marca uma diferença quanto a origem. E o que caracterizaria as relações dentre os grupos designados nesta forma seria o estado de guerra permanente entre eles (1984: 8-9).

Por ironia do destino ou fatalidade histórica, alguns desses grupos que se diferenciavam pela forma “(ca)mekra” foram incorporados aos Krahô. Neste sentido, o processo histórico de formação dos Krahô mostra a atualização de relações antigas (como as divergências entre os Kenpocatêjê/Põrecatêjê contra os Mâkraré) em novas roupagens (as divergências entre aldeias Krahô). Mostra como estas antigas relações entre grupos Timbira vão sendo transformadas em relações entre aldeias de um mesmo grupo, mas que nem por isto deixam de manifestar diferenças uns com os outros. A divisão política interna dos Krahô marca dois pares duais, que exemplificam bem este ponto. Um primeiro par, que não recebeu um nome específico, marcaria a dualidade entre a aldeia Pedra Branca e a Cachoeira. Estes dois uniam-se, por sua vez, ao se contrastarem com a Galheiro, principal aldeia dos que também se auto-identificam como Mâkraré.

A dinâmica entre esses pólos duais evoca uma analogia com o processo de oposição segmentar formulado por Evans-Pritchard (1993[1940]), mas entre os Krahô este processo me parece mais fluido que aquele elaborado pelo antropólogo inglês. A equação “A oposto a B”, e “A une-se à B em uma oposição maior” não parece representar a realidade da articulação de grupos políticos entre os Krahô. A dinâmica fluida entre grupos krahô só pode ser entendida e descrita enquanto tipos ideais, sendo que a política corresponderia ao campo onde estes aspectos estariam mais ressaltados. Existem muitos pontos que unem os Mâkraré e os demais krahô. Existem casamentos entre indivíduos desses grupos, chefia “honorária” entre aldeias ou convite para participação de ritos e festas. Porém há inegavelmente uma diferença política entre ambos que, facilmente, transforma-se em tensão.

O reconhecimento da existência desta tensão como elemento central da estrutura política interna à sociedade krahô, certamente

transforma esta análise em uma verdadeira “piscadela”, metáfora já utilizada por Clifford Geertz para mostrar a importância da interpretação no trabalho etnográfico (1989:14-44). Por estrutura política entendo o complexo de significados historicamente estabelecidos e que fornecem os sentidos que organizam as relações políticas krahô, seja em uma aldeia seja entre aldeias. Esta estrutura segue uma dualidade que caracteriza os Krahô, e os Jê de forma geral, no panorama etnográfico brasileiro. Assim, duas sub-identidades internas passaram a compor e interferir nas relações entre as aldeias desse povo: os Mâkraré e os “krahô”²²¹. Os últimos, por sua vez, subdividem-se em duas forças-políticas resultantes das duas aldeias não-Mâkraré existentes no início do século XX (atualmente denominadas Pedra Branca e Cachoeira). A figura 1 representa um modelo dessas alianças atuais.

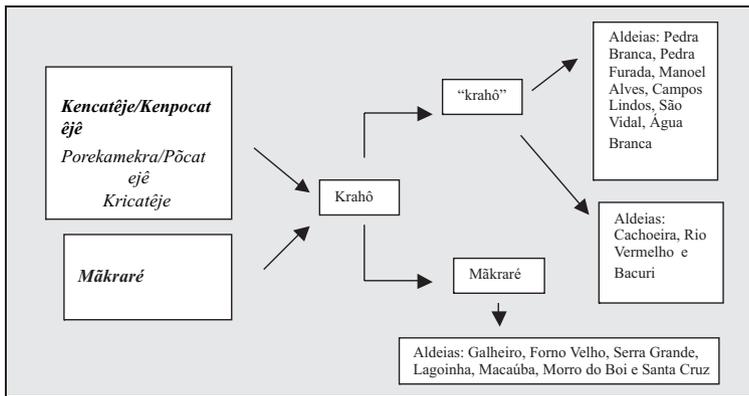


Figura 01 – Histórico de formação dos Krahô e modelos de alianças atuais

O contexto político local está em constante movimento como resultado das dinâmicas de articulação e rompimento entre as unidades políticas autônomas dentro do território krahô. Se cada aldeia é uma unidade política autônoma, também é válido afirmar que os processos históricos de formação do grupo criaram uma outra categoria política não ressaltada nos estudos anteriores sobre

os Krahô. O “boom” de formação das associações indígenas entre eles mostrou como antigas estruturas adquirem novas aparências. Esta nova roupagem esconde um corpo mais antigo composto por dois blocos (Mâkraré e “krahô”), sendo que um destes também se divide em outros dois (Pedra Branca e Cachoeira).

A identidade política local envolve a presença de duas unidades políticas supra-aldeãs: os “krahô” e os Mâkraré. A diferença política entre “krahô” e “Mâkraré” não corresponde a uma diferenciação radical entre estilos de política. Mais precisamente, diria que a diferença entre os subgrupos krahô não se faz por modelos políticos, mas sim através da valorização de identidade e autonomia. A política interna de aldeias como Pedra Branca, Cachoeira e Rio Vermelho (pelo lado “krahô”) é a mesma que a do Galheiro, Aldeia Nova ou Santa Cruz (pelo lado Mâkraré). As diferenças entre os subgrupos krahô são construídas a partir de aspectos históricos, territoriais e políticos, expressados na valorização da autonomia das aldeias e uma repulsa a representatividades políticas supra-aldeãs. A ocupação do território indígena trouxe consigo a marca do modo das relações internas aos Krahô. O Riozinho, afluente do rio Manuel Alves Pequeno (limite oeste da Terra Indígena), corta quase que integralmente o território krahô de oeste para leste, praticamente no seu centro. Assim, separou geograficamente as aldeias que se identificam como Mâkraré das demais. Os Mâkraré ficaram ao sul do território na aldeia Galheiro, enquanto os outros construíram suas aldeias na porção norte.

Este sumário histórico teve a ingrata tarefa de condensar mais de duzentos anos de contato em poucas linhas, procurando mostrar os principais processos que culminaram na formação da atual conjuntura política interna aos Krahô. Essa conjuntura incorporou aspectos históricos, como as rivalidades entre os diversos grupos Timbira amalgamados sob o etnônimo Krahô, marcando um dualismo político entre suas aldeias. Este processo histórico é analiticamente relevante na medida em que se apresenta como fio condutor de entendimento da atuação de uma estrutura na prática

(Sahlins 2003:13-15): o surgimento de associações indígenas entre os Krahô. Para tal foi preciso lidar com pares aparentemente incompatíveis, tais como “mudança e continuidade” e “estrutura e história” para constatar como o associativismo krahô é um diálogo constante com suas estruturas internas em um processo histórico.

A associação Mãkraré foi a base para a fundação das duas associações envolvidas no conflito específico aqui focalizado, sendo, portanto, a matriz do movimento indígena krahô²². Um desdobramento originou, em 1994, a Associação Vyty-Cati das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, congregando 14 aldeias de cinco povos (Krikati, Gavião-Pykobjê e Canela-Apãniekrá no Maranhão e Apinajé e Krahô no Tocantins). Uma intrincada composição de fatores possibilitou a criação desta associação. Ela nasceu da necessidade, inicialmente muito mais por parte dos parceiros indigenistas não-governamentais do que por parte dos índios, destas comunidades Timbira se organizarem em uma unidade política capaz de lutar pela garantia da integridade de seus territórios, da auto-gestão de seus projetos e de estabelecer o diálogo com o Estado nacional em outros parâmetros, diferentes da assimetria que caracteriza estas relações.

Sua consolidação no cenário político interétnico local, regional e nacional está relacionada ao desenvolvimento de um projeto específico: o Projeto Frutos do Cerrado. Este projeto visa proporcionar renda aos índios e sertanejos moradores do entorno dos territórios indígenas através da coleta sustentada, processamento e comercialização das polpas de frutas nativas. Além desse aspecto social, o projeto contempla as demandas ambientais globais feitas por organismos internacionais e governamentais financiadores do programa (Pareshi 2002). As polpas são processadas em uma fábrica própria sediada na saída de Carolina – MA. Estas polpas são comercializadas no estado do Maranhão e em outras capitais brasileiras, como Brasília, sob a marca Fruta Sã, que pertence à associação. Os associados esperam que a Fruta Sã traga maior autonomia financeira para a Vyty-Cati.

Da mesma forma como a Vyty-Cati foi um desdobramento da Associação Mâkraré, foi uma dissidência que originou a Associação Kapey (União das Aldeias Krahô) em 1993. Kapey significa “pátio bom” e sua criação recebeu o apoio do principal indigenista da FUNAI atuante entre os Krahô. Uma interessante relação entre órgão indigenista e associativismo indígena está na base de estruturação da Kapey enquanto sujeito político relevante no cenário interétnico local, regional e nacional. Mas esta “parceria” não é fruto de uma política do órgão indigenista oficial voltada para o fortalecimento das associações indígenas. Parece-me mais fruto de indigenistas que colaboraram para que esse novo idioma político ganhasse corpo entre os Krahô. Desta maneira, a maioria de seus assessores são funcionários do órgão indigenista oficial.

Tanto a Kapey quanto a Vyty-Cati estão situadas em um campo de significados que ora as aproximam, ora as distanciam. Inicialmente, ambas surgem de uma associação indígena mais antiga e ganham corpo na conjuntura política da década de 1990, justamente o período em que as associações indígenas se consolidam como atores privilegiados no cenário político interétnico nacional, sobretudo amazônico (Albert 2000). Cada associação foi criada e consolidada basicamente graças ao sucesso das atividades de um único projeto relacionado ao tema ambiental: o Frutos do Cerrado pela Vyty-Cati e o convênio EMBRAPA/Kapey, pela Kapey²³. As associações também foram impulsionadas pelo apoio intensivo de indigenistas comprometidos que trabalham há tempos na área, sendo um antropólogo do CTI e outro funcionário da FUNAI. Ambas as associações têm bom trânsito no cenário das políticas públicas para povos indígenas, acessando as fontes financiadoras governamentais, e seus projetos são vistos como iniciativas interessantes.

Certamente existem diferenças entre estas associações envolvidas no conflito em torno da representatividade indígena perante processos de acesso aos recursos genéticos com conhecimentos tradicionais associados. Ambas tentam construir novas formas de representação política. A Kapey pretende representar um único

povo, enquanto a Vyty-Cati pretende representar cinco povos e nenhuma tem o apoio total de suas aldeias. Outra diferença é que a Kapey é mais atrelada à FUNAI, no sentido em que vários de seus assessores são funcionários daquela instituição, enquanto a Vyty-Cati está intimamente ligada à organização não-governamental CTI. Mas essa diferença é aparente, pois ambas dependem de um organismo exterior – governamental ou não – para sua plena consolidação e condução de suas atividades.

Atualmente o CTI, em parceria com a Vyty-Cati, atua mais diretamente em três aldeias Krahô: aldeia Nova, Cachoeira e Rio Vermelho. Cada uma destas três aldeias tem associações indígenas que as representam. A aldeia Nova, como foi visto, é a sede da Associação Mâkraré. A Cachoeira criou, em 2002, a associação Aukéré e o Rio Vermelho fundou a associação Wohkran. Todas contam com o apoio do CTI e pleiteiam financiamentos governamentais para execução de projetos.

É principalmente aqui que o caso Krahô se distancia do sistema de oposição segmentar de Evans-Pritchard (1993[1940]), pois este sistema pouco ajuda a entender as relações entre grupos políticos, seja entre aldeias ou entre associações. O fluxo entre estas associações é bastante complexo. A associação Mâkraré participa das atividades da Vyty-Cati, mas recusa-se terminantemente a participar da associação Kapey. As associações Wohkran e Aukéré, por sua vez, são afiliadas tanto à Vyty-Cati quanto à Kapey. Estas duas associações fazem um jogo duplo, recebendo apoio e participando de ambos os lados. Não há, portanto, linhas divisórias bem definidas entre os membros das associações, e um levantamento mais minucioso dos arranjos conjunturais através dos quais estas associações se organizam em casos de disputa ajudaria a lançar luz sobre esta questão.

A estrutura política também se faz presente no surgimento da mais nova associação indígena entre os Krahô. A associação Inxê-Cati é uma cisão da Kapey ocorrida em 2003, justamente um ano de crise financeira nesta última. O motivo da cisão era que a associação Kapey somente estava beneficiando as aldeias da região da margem

esquerda do Riozinho, ou seja, as aldeias surgidas da Pedra Branca e da aldeia Cachoeira (ou as do subgrupo “krahô”). A Inxê-Cati visa representar o conjunto das aldeias Mâkraré, com exceção da Aldeia Nova, mostrando como a identidade política Mâkraré ainda é um forte elemento aglutinador nas dinâmicas políticas locais. Todas essas associações indígenas participam das mais recentes fases da negociação com a UNIFESP e a Figura 2 apresenta um gráfico de formação das associações indígenas representativas dos Krahô.

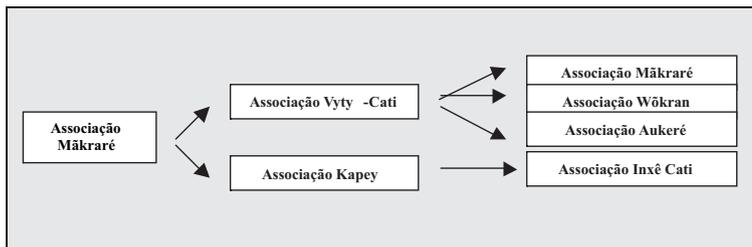


Figura 02 – Formação das associações indígenas Krahô

Conflito como Drama Social: de embate interno à disputa interétnica

Agora que vimos o processo de surgimento das associações indígenas entre os Krahô, já temos os elementos fundamentais para analisar criticamente a situação específica entre duas delas. Conflitos e tensões entre indígenas e entre indígenas e não-indígenas são comuns em etnografias sobre casos de acesso aos recursos genéticos envolvendo conhecimentos tradicionais indígenas (Nigh 2002, Ávila 2001, Strathern 1996, Greaves 1994). Cada conflito é moldado pela conjuntura social específica onde ocorre, com os diversos elementos sociais, políticos, históricos e culturais que o compõem.. Agora que o centro do conflito foi descrito e que situamos as tensões entre as duas associações em um contexto mais amplo, será possível entender o processo social que alimentou essas tensões bem como os mecanismos sociais que fomentaram sua resolução.

Para efeito de análise, apresento essas tendências operando em uma

situação concreta de conflito. Elas atuam como *forças políticas* motivadas por rivalidades históricas, e analisar seus comportamentos na prática pode ser uma porta de entrada para o complexo de significados e sentidos desses conflitos nos próprios termos krahô. Aqui, um mero conflito entre associações indígenas manifestará na prática rivalidades construídas ao longo do processo de mais de duzentos anos de contato histórico e revelará outra faceta que não foi substancialmente trabalhada pela etnografia do grupo. A política krahô foi descrita em três unidades distintas: a facção, a aldeia e a etnia (Melatti 1978:74-77)²⁴. Enquanto a facção se apresentava extremamente instável e mal definida, a aldeia formava uma unidade política mais estável e melhor definida. A etnia, por sua vez, é uma unidade política construída por impulsos externos (demarcação do território) aliados a aspectos internos, como a presença de chefes-honorários entre aldeias, o convite formalizado para presença em ritos, as relações de parentesco, etc. Mas, como veremos, o associativismo krahô e seus conflitos revelam outra faceta da política desse povo indígena. As identidades internas aos krahô continuam a possibilitar arranjos políticos. Assim, estas rivalidades específicas do caso em estudo estão relacionadas tanto com tensões internas quanto com acesso aos recursos genéticos em si.

À primeira vista, esse conflito não parecia ter lógica alguma, sendo mais um burburinho de associações indígenas em torno da representatividade em relação a um projeto que poderia resultar em um considerável montante de dinheiro. Mas um passeio pela história e etnografia locais trouxe-nos elementos que auxiliam a entender o processo de conflito e identificar o ritmo que essas tensões adquiriram. A constatação de um processo padronizado e recorrente inspira uma análise enquanto *drama social*. O uso que dou a esse conceito é um pouco distinto do *drama analyses* utilizado por Victor Turner (1972[1957]). Contudo, concordo que sua análise contempla uma forma processual nas situações de conflito²⁵ e que através das análises de dramas é possível mostrar claramente como as diferentes tendências sociais de um contexto específico operam

na prática (ibid.:93). Assim como Turner, percebo que a situação específica de conflito que analiso forma uma seqüência de eventos com lógica própria, ou “estrutura”, como diz o autor²⁶ (Turner 1974:35).

O drama que analiso envolve outra dimensão do contexto krahô que não foi plenamente trabalhada na etnografia específica ao grupo, qual seja, suas identidades internas e as tensões advindas da incorporação de antigas rivalidades no sistema social krahô. Estas identidades estão relacionadas à política interna e relações entre aldeias krahô, e reverberam no contexto atual nos processos de criação do associativismo indígena. Não pretendo aplicar friamente a teoria de ‘análises de drama’, mas sim me inspirar nela para a compreensão do conflito entre as associações krahô. Ao utilizá-la aqui, estou enfatizando o seu propósito de deixar nítida a atuação da estrutura em situações práticas, sendo uma chave para investigar a estrutura política interna que organiza as relações entre aldeias e grupos políticos do grupo.

Ruptura com a norma

Novas conjunturas históricas exigem novos ajustes sociais para que elas possam ser entendidas e manejadas. As alterações no estilo de lidar politicamente com os povos indígenas brasileiros expressas na Constituição Federal de 1988, aliado a outros fatores, têm praticamente exigido que os povos indígenas passem a adotar novas formas de representação política para o diálogo com o Estado brasileiro e outras instituições não-indígenas. Em cada caso, em cada contexto estas modificações seguem um caminho e ritmo próprio. Entre os Krahô, ficou claro que esse novo tipo de participação política capaz de representar todo o povo krahô no diálogo da política interétnica é um processo social ainda em construção.

Primeiramente, esta política anterior é assentada em um modelo de autonomia política de cada aldeia e não em uma representatividade

supra-aldeã centralizante, e a “etnia” enquanto uma unidade política é um processo em construção. Em 1986, na disputa em torno da machadinha ritual *kiürí* do acervo no Museu de Etnologia da USP, os Krahô foram liderados por Pedro Penon, *pabi* (cacique) da aldeia Pedra Branca. Naquela época, o associativismo indígena krahô ainda estava incipiente. Atualmente, temos uma situação dupla em termos políticos: uma política interna exercida pelos *pabi* e outra externa, exercida pelos líderes das associações.

O quadro atual das associações Krahô forma uma situação bem distinta da política da aldeia. Não existem casos de coexistência entre exercer uma função política na associação (presidente, vice-presidente ou coordenador) e a função de chefe da aldeia. Cada esfera de poder age em uma direção e tende a requerer habilidades específicas para bem entendê-las. As associações são de domínio dos jovens líderes letrados e que dominam melhor o português, enquanto na aldeia se exige a experiência como um diferencial.

As ações de uma associação indígena relativas a questões que envolvam o povo Krahô como um todo podem representar uma conjuntura propícia ao surgimento de conflitos; isso porque se trata de um universo social politicamente polifônico onde se prima pela autonomia política de cada aldeia. Em 2002, a outra associação indígena existente tomou conhecimento da autorização concedida pela associação Mãkraré²⁷, começando a criar empecilhos para o pleno desenvolvimento das atividades de pesquisas da UNIFESP que envolviam o conhecimento tradicional do povo Krahô. Estamos dando início ao segundo período deste conflito específico. A norma se rompe no processo de formação de uma nova realidade política, na qual os Krahô devem lidar com uma complexa rede de instituições não-indígenas que os assediam, tais como instituições de pesquisa, órgãos estaduais, federais, organizações não-governamentais, produtores culturais, missionários, entre outros. Romper com a norma, contudo, não é sinônimo de um pacto com o não tradicional. Afinal, vimos que essa nova forma de fazer

política adotada pelos Krahô é uma roupagem nova de estruturas políticas mais profundas. É mudança e continuidade em um mesmo processo: a luta pelos direitos indígenas.

Crise: Os lugares-evento e a política interétnica krahô

O período crucial do conflito em torno do acesso aos conhecimentos dos curadores krahô vai de maio de 2002 a março de 2003. Fixei estas datas a partir de dois marcos, ou melhor, de dois *lugares-evento* (Daniel 1996:56) que marcam o começo e o fim do processo de crise. O primeiro é a reunião que culminou na Carta Aberta do Povo Krahô, mostrando as múltiplas nuances de sua representatividade política. O segundo marco é a outra reunião, que ocorreu no mesmo lugar do primeiro marco, em que as principais forças políticas indígenas envolvidas **revelaram suas diversas perspectivas e interesses sob o tema** (as aldeias, representadas pelos *pahi*; dois *wajacú* de cada aldeia representavam, para os Krahô, o conjunto de pessoas detentoras dos conhecimentos pesquisados e as associações indígenas que haviam iniciado a negociação). Neste segundo marco, todos estes representantes krahô reconsideraram suas divergências e produziram o termo de anuência prévia expondo seu posicionamento acerca da pesquisa da UNIFESP e de sua continuidade²⁸. Este posicionamento dos “Krahô” não revela que todos os grupos políticos tinham um mesmo entendimento. Veremos que no final prevaleceu a posição de “consenso”, mas alguns grupos saíram insatisfeitos com o rumo das negociações. Por agora, pretendo abordar as situações que ocorreram entre estes dois lugares-evento, fundamentais para entender como eclodiu o processo de conflito e como a partir dele, os Krahô conceberam novos processos de construção nacionalitária (Bartolomé 2002:03)²⁹.

A Carta Aberta do Povo Krahô foi o estopim do conflito. Naquele momento eu ia para a área krahô a convite da associação Kapey para uma assessoria antropológica para ajudar na elaboração de um projeto de estímulo à medicina tradicional krahô. Este projeto

contou com o apoio inicial da FUNASA, através do Departamento de Saúde Indígena, e seria realizado em três etapas ao longo de um ano. As conjunturas específicas desta reunião inviabilizaram a continuidade de suas atividades, principalmente pela idéia dos Krahô de gerenciar um projeto de saúde conjugando geração de renda e estímulo aos trabalhos dos *najacá*³⁰. A antropóloga da FUNASA argumentou que um ‘salário’ para os curadores krahô exigia mudanças legais e abriria um precedente para que outros povos reivindicassem isso. Os Krahô não gostaram de perceber que a antropóloga não estava apoiando suas idéias e um krahô que representava a aldeia Riozinho levantou e disse como dedo em riste: “*eu sou pequeninbo e me zango rapidinbo. Já que a senhora não quer ajudar então Hamrém, Hamrém (acabou)*”. A antropóloga sentiu-se intimidada porque os índios diziam que ela era rica, possuía fazenda e não queria ajudar os *mebi* (índios). Estavam trazendo uma representatividade bastante comum no seu imaginário sobre o branco de longe, ou seja, rico como são os comerciantes e fazendeiros do entorno da Terra Indígena. Vale lembrar que Aukê, o personagem mítico que representa o aparecimento do branco, nasce indígena e se transforma em civilizado, mais precisamente um fazendeiro (Melatti 1972). Aukê dá muitos presentes aos índios e esta imagem, do branco como doador de bens, ainda está bastante presente entre os Krahô. Assim, após momentos tensos, a representante do governo decidiu retirar-se da área e dormir em Itacajá. Os Krahô organizaram uma corrida de toras. Apesar do ocorrido no lugar-evento, os indígenas não abandonaram o desejo de um projeto envolvendo geração de renda e medicina tradicional e, ao final desse processo de crise, estas idéias tornaram-se a base das exigências para a continuidade da pesquisa da UNIFESP³¹.

A maior consequência da carta foi a suspensão das atividades de pesquisa e a inserção de novos atores políticos locais na negociação. Mas o processo de crise envolveu a rede de atores mais ampla que, em maior ou menor grau, estava relacionada com as atividades de pesquisa da UNIFESP. O CTI e a UNIFESP não firmaram nenhum

contrato oficial, embora a organização não-governamental estivesse indiretamente envolvida na negociação. Com o tempo, seus dirigentes passaram a não concordar com a posição da UNIFESP. O envolvimento não oficial da ONG começou em 1999 quando a então doutoranda procurou o antropólogo do CTI que trabalha com os Timbira. Este passou, informalmente, a participar de reuniões com a UNIFESP. Quando, em 2001, a legislação em vigor relativa ao acesso de recursos genéticos com conhecimentos tradicionais associados foi severamente questionada, mudaram as relações entre esses dois atores institucionais.

Em meados de 2001, a doutoranda da UNIFESP considerou encerradas suas atividades de campo. Porém, a Assembléia Geral da Vyty-Cati, realizada em agosto, atendeu às recomendações do CTI e decidiu não assinar qualquer documento relacionado à continuidade das atividades de pesquisa da UNIFESP antes da aprovação do Estatuto do Índio (que regulamentaria este tipo de questão) e a continuidade da pesquisa dependeria de um parecer positivo do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN, instaurado como o instrumento de controle do Estado sobre os seus recursos genéticos. Em novembro, a Vyty-Cati encaminhou um novo documento à UNIFESP reafirmando as decisões tomadas em assembléia³².

Em fevereiro de 2002, a Vyty-Cati solicitou nova reunião em São Paulo para maiores esclarecimentos acerca da divulgação, em revistas científicas, de partes da pesquisa, bem como de promessas de sua continuidade. Essa divulgação havia sido impedida e proibida pela Vyty-Cati em uma reunião anterior. Além disso, uma agrônoma havia sido enviada pela UNIFESP para o território Krahô sem a autorização dos índios. Em resposta, a UNIFESP agendou nova reunião marcada para março. Nesse encontro estiveram presentes o antropólogo do CTI, o advogado indicado para assessorar os índios e a antropóloga do Ministério Público de São Paulo, representando a procuradora formalmente convidada. O resultado da reunião foi a reiteração da posição da Vyty-Cati.

O grande ponto de discórdia entre CTI e o projeto de pesquisa desenvolvido pela UNIFESP não está em posturas éticas ou no não cumprimento do consentimento prévio informado pela instituição requerente (como manda a legislação específica). O problema é que a UNIFESP pretendia usar o protocolo de intenções firmado com a Vyty-Cati, um instrumento de eficácia jurídica reduzida, para dar continuidade aos seus empreendimentos farmacológicos entre os Krahô, ignorando a legislação em vigor. Mais incisivamente, a posição oficial do CTI não concordava com o modo como a UNIFESP vinha conduzindo a sua pesquisa com os índios, principalmente quando “pretendeu gerar um fato que suscitaria, *a posteriore*, seu embasamento jurídico”. Portanto, para o CTI “ficou patente, a partir dessa posição do Chefe do Departamento de Psicobiologia da UNIFESP, que a relação com os índios – tidos como meros fornecedores de matéria-prima básica – era apenas um detalhe e não o foco principal de seu interesse” (CTI n/d).

A crise de representatividade política expressa no conflito foi ganhando espaço na mídia, principalmente pelo volumoso pedido de indenização solicitado pela Kapey. A imprensa lançou notícias esporádicas sobre mais esta tensão envolvendo povos indígenas brasileiros e, desta maneira, acabou por expor a multiplicidade de significados que os processos de representatividade indígena alcançam no atual cenário interétnico. A vontade de saber qual era a posição krahô sobre a pesquisa motivou as matérias jornalísticas que acompanharam o conflito entre representantes desse povo indígena do Tocantins contra uma respeitável e renomada instituição de pesquisa científica de São Paulo.

O jornal Estado de São Paulo, no dia 07 de abril de 2002, lança uma matéria intitulada “Como é difícil pesquisar no Brasil”, justificando que um projeto socialmente responsável, como o da UNIFESP, vinha sendo vítima de uma legislação indefinida (2002a). Ainda não havia sido elaborada a Carta Aberta da Kapey e não havia, pelo menos fora do contexto local, conhecimento das rivalidades entre associações indígenas. Em junho, o mesmo jornal

publicou outra matéria já trazendo o conflito entre associações como um complicador a mais do caso, chegando a levantar suspeitas de biopirataria (2002b). Um mês depois, outra matéria divulgou que os Krahô não eram contra a pesquisa da UNIFESP e que o pedido de indenização era mais uma invenção do indigenista da FUNAI do que um desejo dos índios, sugerindo uma infantilização dos índios que não são capazes de pensar e avaliar suas posições (2002c). Logo em seguida os jornais veicularam que o indigenista da FUNAI processaria o pesquisador da UNIFESP (Folha de São Paulo 2002).

A grande indefinição consistia na multiplicidade de significados presentes em situações interétnicas hiper-reais. Um dos problemas era que os Krahô não sabiam quem deveria representá-los em uma negociação daquele porte. Jornalistas e UNIFESP procuravam uma posição única dos Krahô e exigiam deles um comportamento político ainda em construção. A curta história do associativismo krahô mostra que as pretensões de representatividade geral sucumbiram às dinâmicas da sua política interna. Basta vermos os exemplos da associação Mãkraré – que passou a representar somente a Aldeia Nova – e da associação Kapey – que tem seu papel questionado.

Este evento específico, que acabou provocando conflitos internos, aguçou a consciência dos Krahô para a necessidade de se tomar posições que contemplassem as múltiplas realidades políticas existentes no seu território, e necessárias para o jogo das relações interétnicas atuais. Estimulados pela situação conjuntural específica, e em sinal de maturidade política, as associações indígenas decidiram deixar suas divergências políticas de lado e passaram a articular consensos mínimos para encaminhamento da negociação da UNIFESP. Esta união não foi derivada de uma relação estrutural do grupo, mas sim está relacionada com a habilidade política pessoal de algumas lideranças, como Hapyhi, e o convencimento de que naquelas circunstâncias um posicionamento único seria interessante. Passaram a articular suas forças na promoção de um projeto que teria a UNIFESP como primeira depositária do Fundo de Saúde Krahô.

O conflito girou em torno do comportamento da UNIFESP, que tentava não considerar os Krahô, em suas múltiplas representatividades, como um sujeito político na negociação. Os Krahô, por sua vez, afirmavam constantemente a polifonia de sua política. Essa vontade de enfatizar diversos pontos de vista políticos, no processo de negociação com a UNIFESP, produziu uma nova conjuntura na área. Até 2002 havia duas associações indígenas na T.I. Krahôlandia, mas durante este processo de negociação interétnica com a UNIFESP e o Estado brasileiro surgiram mais três associações indígenas.

Mudança de Ventos e a Ação Redirecionadora

O marco que sinaliza o final da crise é, também, o início do redirecionamento do conflito interno para um conflito interétnico entre os Krahô e a UNIFESP. O processo de reversão da crise inicia-se na reunião de junho de 2003, aqui analisada como um *lugar-evento*. Esta reunião conseguiu, em não mais que três dias, apresentar uma posição krahô capaz de lidar com a sua política interna. A partir daí, os grupos que estavam em conflito passaram a articular-se em iniciativas consensuais, transpondo o conflito para uma esfera interétnica. Contudo, a construção desse posicionamento consensual mínimo não foi um processo fácil e pretendo agora analisar como se deu a criação da voz unificada dos Krahô, relativa ao processo de acesso aos recursos genéticos possibilitados pelos conhecimentos dos *wajacá*, revelando que sua construção está mais relacionada com a conjuntura específica daquela pesquisa do que com arranjos estruturais.

A reunião estava marcada para o dia 24 de março de 2003, mas cheguei lá no dia 20, para ajudar nos preparativos. Os membros da Kapey esperavam muita gente, como os representantes da FUNAI, do Ministério Público Federal (tanto de São Paulo como da 6ª Câmara de Brasília), da EMBRAPA, da UNIFESP, assim como os representantes das associações indígenas, os *pabi* e dois *wajacá* de cada aldeia, num total de cem pessoas - com o maior número

possível de atores. Apesar deste planejamento, os resultados que a reunião alcançaria eram imprevisíveis.

A associação Kapey tem uma estrutura singular que procura construir representatividade política misturando elementos da burocracia administrativa do associativismo moderno com elementos da política interna krahô. Eu estava acompanhando Getúlio Kruwakaj, coordenador da associação; Edson Txotyc, o tesoureiro (que é também o cinegrafista); Osmar Cucon e Zé Dilson, respectivamente o prefeito e o vice-prefeito (a tradução nativa para os dois *krinkate* das aldeias); o casal zelador do complexo-sede e uns três ou quatro índios recrutados para os trabalhos braçais. O complexo-sede fica à margem esquerda do Riozinho, perto das aldeias Campos Lindos e Santa Cruz, esta localizada a seis quilômetros da outra margem. Está localizada em uma antiga fazenda dentro do território indígena que ainda não consegui identificar. Neste complexo, que tem a forma de uma aldeia Timbira, cada casa é destinada aos moradores de uma aldeia krahô.

Os representantes começaram a chegar no dia 23. Com a chegada das lideranças indígenas, os assuntos de interesse coletivo passaram a dominar as conversas. O ambiente ia ganhando ares de reunião política e todos discutiam questões coletivas, como a ampliação e fiscalização da Terra Indígena ou o asfaltamento da BR-010 e as conseqüências do avanço da soja para os Krahô. As conversas paralelas entre os líderes sobre como conduzir a negociação iam dando forma aos grupos políticos que apareceriam no decorrer do evento. Os Krahô representados pela Kapey não queriam desperdiçar esta negociação política na obtenção de algumas migalhas e quinquilharias, e trocavam idéia com o objetivo de não pedir pouco. Estavam preocupados com os “*ampó (coisas) mais importantes*”, como obter recursos para o projeto de estímulo aos trabalhos dos *wajacá*, ou ainda quitar as dívidas dos aposentados nas lojas e mercados de Itacajá e Goiatins.

O velho Aleixo Pahi foi informante de Melatti, que já atestava seu rico vocabulário perante os outros krahô. Pahi ia expondo seu

ponto de vista com a voz baixa e sua mão trêmula, dando conselhos a todos os presentes que o ouviam com muita atenção. Em certos momentos de sua fala, o velho lançava algumas frases em português, como se quisesse que eu também as compreendesse. Dizia “não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer (...) os cup? (não indígenas) já pegou tudo: pegou ouro, diamante, cristal, madeira, tudo de graça. Agora nós quer de igual para igual”. Ou ainda, “Nosso pensamento vale, nós conhece dinheiro, nós precisa de dinheiro. O cup? não gosta de nós, gosta é do dinheiro”.

O significado do pedido de indenização milionária solicitado pela Kapey tem um sentido profundo de luta por autonomia indígena. Talvez pela primeira vez em sua história, os Krahô tenham sido tão ouvidos no decorrer de uma negociação interétnica desse porte, sendo apoiados pelo Estado brasileiro. Agora, os imperativos morais norteadores das atuais relações entre povos indígenas e Estados nacionais, cristalizados na legislação sobre o acesso a recursos genéticos com conhecimento tradicional associado, abriram um espaço maior para a participação efetiva dos índios nessas negociações. Uma atitude aparentemente gananciosa representava um forte sentimento de autonomia cuja mola propulsora seria uma pesquisa com os curadores indígenas. A atitude nativa, expressa nas palavras do velho Pohi, associa este tipo de projeto à possibilidade de se reverter o quadro histórico iniciado com a colonização e “conquista” dos índios. Novos tempos eram pensados, tempos onde os índios fossem mais respeitados pelos *cup?*.

Na manhã seguinte, 24 de março, os participantes da reunião dividiram-se em dois grupos: Krahô e não-indígenas. Índios e “brancos” tentavam entender a problemática e construir suas posições. Entre os últimos, estavam representantes da FUNAI (Administração Regional de Araguaína; da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas - CGEP; da Coordenação Geral de Defesa dos Direitos Indígenas- CGDDI e da assessoria jurídica); do Ministério Público Federal (Procuradores do Estado do Tocantins e São Paulo e da 6ª Câmara de Brasília) e da UNIFESP (a

pesquisadora e a advogada especialista em propriedade intelectual). Todos se hospedaram na casa de visitantes do complexo-sede da Kapey e discutiram sobre os limites do conhecimento tradicional e os mecanismos de sua proteção e respeito. Ouvia-se comentários sobre as teorias de determinado autor serem mais indicadas para condução daquele processo.

Os índios, por sua vez, reuniram seus *pahi* (cacique), *wajacá* (pajé), *mëcaré* (velhos) e representantes das associações. Konk, *wajacá* e *pahi* da aldeia Pedra Furada, havia sido escolhido como representante dos pajés na reunião de maio de 2002 e lembrava a todos que esta reunião não era exclusiva da Kapey, pois tratava de um assunto de todos. Pedia principalmente que os *wajacá* e as associações indígenas trabalhassem em conjunto. Na sede da Escola Agro-Ambiental Catxêtkwuj, uma grande construção de bambu coberta com palha trançada, os índios formaram dois grupos em círculos. O primeiro era composto pelos pajés presentes, enquanto no segundo sentaram os velhos, os caciques e os representantes das associações. Procuravam construir os laços de alianças tanto entre as aldeias como entre os *wajacá*, pois se sabe que as relações entre os vários *wajacá* que uma aldeia pode ter são, geralmente, tensas e conflituosas, medidas pela possibilidade de feitiços e doenças. Os Krahô costumavam matar seus curadores acusados de feitiçaria (Schultz 1960) e as mortes recentes de dois pajés, um afogado e o outro assassinado em Itacajá, continuam reforçando a hipótese de ainda serem executados os *wajacá* tidos como feiticeiros.

Tudo estava arranjado para que no último dia de reunião, tanto os Krahô como a UNIFESP aceitassem uma posição consensual. A UNIFESP não admitia estar sofrendo os constrangimentos de uma ação judicial e considerava a indenização solicitada pela Kapey como absurda e mercenária; os representantes da Universidade não se intimidaram por terem entrado na Terra Indígena Krahôlandia e coletado material para pesquisa científica sem a autorização formal. Estavam certos de que os Krahô aceitariam levar as negociações nos termos por ela colocados, ou seja, sem indenização e com

apoio para construção de uma casa de saúde e caminhonetes para conduzir os *wajacá*. Estes dois itens estavam nos planos elaborados pelos Krahô e apresentados como Projeto Mehcarinc.

Contudo, o pedido de indenização era desejo de uma parcela considerável dos Krahô. O último dia de reunião começou com a solicitação de carros e casa de saúde para o projeto. Quando veio à tona a questão da indenização, os representantes krahô tentavam colocar suas posições, conquanto de múltiplas maneiras diferentes. No entanto, havia um argumento subjacente: a pesquisa já havia sido realizada e os Krahô deveriam encontrar um meio dela continuar, desde que atendessem aos interesses das comunidades. O grupo da aldeia Santa Cruz, liderado pelo cacique Isaac e sua mãe Onorina, queriam que a pesquisa parasse. Pohi, conjuntamente com o coordenador da Kapey tentavam conseguir a indenização. Alberto Hapyhi queria que a pesquisa continuasse e o pessoal da Cachoeira e Rio Vermelho não se posicionavam claramente.

O coordenador da Kapey, Getúlio Kruwakaj, levantou-se enfaticamente e continuou afirmando que queria os 25 milhões pedidos como condição da pesquisa continuar. A reunião atingia seu ápice de tensão, pois a pesquisadora da UNIFESP também se levantou, dizendo que naqueles termos não poderia haver negociação alguma. O Procurador do Estado do Tocantins pediu a palavra, lembrando aos índios que esse tipo de questão era nova no cenário dos direitos indígenas e que eles corriam o risco de perder a causa, caso continuassem a negociação nos termos da indenização, alertando para a dificuldade de se mensurar a questão do conhecimento tradicional³³.

Essa tensão perdurou por alguns minutos, com muitas conversas paralelas. O argumento dos representantes da UNIFESP era de que os recursos seriam repassados para os Krahô através de *royalties* de eventuais patentes. Mas não havendo certeza de que os dados coletados seriam transformados em patentes, os pesquisadores afirmaram que estimativas otimistas revelam percentuais baixos de

patenteamento, em torno de três por cento. Alertaram os Krahô a não apostar no processo judicial, tomando o pagamento de *royalties* como o centro de seus argumentos. Como o clima de desentendimento ainda perdurava, sugeriu-se interromper a reunião até à noite, depois do jantar.

À noite, os ânimos já estavam mais calmos e a posição dos índios já sinalizava para uma superação das divergências da tarde. Quem tomou a palavra foi o *pabi* da aldeia Rio Vermelho, Valdomiro Krãc, que pedia a colaboração das pessoas, afirmando que os Krahô não queriam mais o dinheiro, mas sim bens como os Postos de Medicina Tradicional, veículos próprios para deslocamento do *wajacá* e o pagamento de “salários” para estes. Descrevia os itens que julgava necessário para a implementação de um modelo de assistência à saúde análogo àquele oferecido pelo Estado brasileiro, sendo que os agentes da cura seriam os *wajacá* krahô e não os doutores do “branco”. Subjacentes a essas demandas, contudo, está a luta por autonomia e auto-gestão dos recursos, no caso de saúde, destinados às comunidades. Buscavam o reconhecimento pleno dos direitos de poderem utilizar sua medicina no processo de produção e garantia de saúde em suas aldeias, afirmando que ela é tão curativa quanto a medicina ocidental.

A habilidade política para transformar uma situação inicialmente de conflito em uma situação de entendimento deve-se, em grande parte, ao vice-presidente da Vyty-Cati. Hapyhi conduziu essa tensão, principalmente intermediando as negociações com os representantes da UNIFESP, e foi suficientemente hábil para concatenar as diferentes forças políticas internas ao contexto local e assegurar a negociação. Contudo, muitos ficaram descontentes, mas entenderam as outras posições e não se opuseram às decisões tomadas. Foi assim que, no dia 25 de março de 2003, os Krahô conseguiram atingir um consenso mínimo e produziram o Termo de Anuência Prévia, exigência legal para a condução de projetos envolvendo conhecimento tradicional associado a recursos genéticos.

O pedido assustou os representantes da UNIFESP que começavam

a ver os representantes dos Krahô como índios reais e potentes que punham a universidade em uma situação vulnerável e constrangedora. A solicitação dos índios, expressa no Termo de Anuência Prévia, condicionava a continuidade da pesquisa ao fomento de um projeto de medicina tradicional. Em outras palavras, queriam que uma das mais importantes instituições de pesquisa em saúde ocidental realmente acreditasse na eficiência de práticas tradicionais de cura, ou seja, queriam uma parceria entre ciências. Os representantes da UNIFESP mostravam-se reticentes, pois entendiam que ela não poderia se envolver em um projeto daquela natureza e nem ser responsabilizada pelas eventuais mortes. Só poderia oferecer um projeto de assistência à saúde nos moldes do já desenvolvido por ela no Parque Indígena do Xingu.

A oferta da UNIFESP de apoiar um projeto de assistência à saúde indígena baseado no “conhecimento científico” não coincidiu com os interesses dos Krahô, que querem o reconhecimento de seus direitos enquanto povo com autonomia. Não querem ser simplesmente instrumentos para o desenvolvimento de produtos farmacológicos, mas sim agentes na condução da pesquisa – e isto, não como cientistas ocidentais ou meros plantadores das espécies que seriam pesquisadas pela UNIFESP (como havia sugerido os representantes desta instituição), mas sim enquanto sujeitos políticos que têm interesses na pesquisa. Querem melhorar a questão da saúde nas aldeias, mas não com as aspirinas e injeções distribuídas nos postos de saúde e sim com o trabalho dos “*pal-bô cum catêjê*”, literalmente o “povo da fumaça do tabaco”. Esta expressão surgiu na reunião que culminou no Termo de Anuência Prévia, sendo utilizada para denominar jocosamente aquele grande contingente de *majacá* que participava do encontro.

Em termos analíticos, aquela expressão indígena transformou-se em um conceito capaz de nos fazer entender mais incisivamente a posição dos Krahô. Por um lado, enfatiza que os *majacá* formam um grupo social intimamente ligado à pesquisa da UNIFESP. Ao afirmar que são um grupo (*catêjê*), enfatizam a dificuldade de fazer

com que os *wajacá* coincidem em suas posições, já que muitas vezes discordam entre si. Estas discordâncias envolvem acusações de mortes e feitiços, e antigamente poderiam culminar na execução do *wajacá* acusado de ser feiticeiro (Schultz 1960, Melatti 1963). O sufixo *catéjé* indica que é um grupo com a mesma origem e que se pretende estabelecer relações de aliança com este grupo (Azanha 1984). A expressão jocosa que os Krahô utilizaram na reunião sugere, então, que os Krahô querem que os *wajacá* sejam um grupo *catéjé*. Por fim as palavras *pal-bó* (tabaco) e *cum* (fumaça) refletem o ritual específico de cura, onde o fumar e a fumaça ocupam um papel central. Agora falta que a UNIFESP considere os *wajacá* krahô como um grupo “*catéjé*” (ou seja, aqueles com quem se tem atitudes amistosas), caso queiram continuar as atividades de pesquisa, atualmente interrompidas.

Considerações Finais

O caso Krahô é um dos exemplos paradigmáticos que rondaram as reuniões do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético - CGEN, pois é um exemplo concreto de como projetos desta natureza vêm sendo desenvolvidos com comunidades indígenas. Este caso específico de acesso a recursos genéticos com conhecimento tradicional indígena revela a dificuldade e complexidade de se conseguir atender aos imperativos expressos nas legislações indígenas mais recentes. O aspecto mais sugestivo para reflexão, neste caso específico, é a representatividade política no cenário interétnico. Quem deve representar um povo como os Krahô em uma situação como esta? Quem pode falar politicamente por todos? Como não me cabe responder a estas perguntas, o máximo que pude fazer foi trazer um modelo explicativo das especificidades da conjuntura krahô e como estas especificidades compõem a agenda em busca da construção dos direitos indígenas e da luta contra a discriminação étnica e de seu sistema médico tradicional.

A parte final desse processo conflituoso, inicialmente interno, adquiriu

conotações de conflito interétnico desenrolado em uma conjuntura político-social específica. As ações redirecionadoras conseguiram unir as forças políticas krahô em prol de um objetivo comum: realizar um projeto de medicina tradicional capaz de conciliar o estímulo ao trabalho dos *wajacá* com a geração de renda. Todo o processo de crise era percebido pelos Krahô como advindo de uma impossibilidade dos *cup?* em lidar com a multiplicidade política. Cada aldeia krahô é politicamente autônoma e uma representatividade política supra-aldeã é resultado das relações interétnicas contemporâneas e seus novos imperativos morais e éticos. Tentando se adequar aos diálogos interétnicos, as diferentes forças políticas aceitaram um modelo de construção das negociações com a UNIFESP que incorporou a totalidade de associações indígenas existente no contexto local. O associativismo krahô, por sua vez, é construído em intenso diálogo com as identidades internas e com a história de sua formação³⁴.

Quando os Krahô apresentaram seu Termo de Anuência Prévia, eles estavam expressando um intenso processo de busca por maior controle destas tensões políticas que são parte da conjuntura local. Um processo que teve que agradar gregos e troianos, *mãkraré* e não-*mãkraré*, índios e indigenistas. A maneira pela qual o conflito foi sendo conduzido e o processo de transferência das acusações entre indígenas para a formação de um consenso amplamente representativo que se posicionou contra a UNIFESP mostrou a maturidade um povo indígena que percebeu que as sabedorias dos velhos ou dos *wajacá* pode ser transformadas, através da política interétnica e dos direitos indigenistas, em *conhecimentos tradicionais*. A situação apresenta um processo de politização da cultura, mas em um aspecto inusitado: a formação e criação de novos recursos estratégicos para seu *develop-man* (Sahlins 1992). A agencialidade de povos indígenas pode surpreender em inúmeros cenários contemporâneos, mas ela certamente revela como estes povos constroem estilos próprios de buscar melhorias sociais, a partir de seus modelos de “melhoria” e de “social”.

Hapyhi era o principal defensor da continuidade da pesquisa com os *wajacá* e tinha interesses pessoais nestas atividades. Em seus discursos sempre fazia questão de dizer que ele havia “caçado” estes projetos e que portanto ele deveria ser o condutor do projeto. Mas os seus interesses eram, inicialmente, pessoais. Hapyhi queria testar os conhecimentos dos *wajacá* de sua aldeia (lembro que a princípio a pesquisa deveria ser conduzida somente na Aldeia Nova) dentro do sistema médico ocidental. Estamos aqui diante de uma situação onde o próprio está sendo avaliado à luz do outro; Hapyhi queria saber se as plantas receitadas por um *wajacá*, e indicada pelo *carõ* (alma, espírito) que guia sua prática curativa, produzem uma eficácia física, ou seja, se produzem a cura efetivamente. Essa sentença, que me foi dita em entrevista pessoal, enfatiza a crença dos Krahô na eficácia e sabedoria do branco. Mas mostra também a crença na sabedoria indígena, já que os *wajacá* aceitaram fazer parte de um estudo dessa natureza e sempre se mantiveram confiantes quanto aos resultados que a pesquisa apresentaria.

A pesquisadora da UNIFESP encontrou indícios bastante sólidos na correlação positiva entre indicações terapêuticas tradicionais e princípios ativos. Basta ver o esforço que a UNIFESP tem feito para continuar a pesquisa, mesmo não levando em conta as condições do Termo de Anuência Prévia formulado pelos Krahô. Este é o principal entrave atual das negociações entre as partes. O coordenador da pesquisa da UNIFESP entregou uma carta às associações indígenas Mâkraré, Vyty-Cati e Kapey dizendo que se retirava do projeto. Não temos ainda uma posição oficial da UNIFESP, afirmando se a retirada do cientista implicaria ou não na suspensão das atividades de pesquisa.

Como visto, as negociações estão suspensas, mas não estão encerradas. Não caberia aqui tecer qualquer comentário sobre o futuro, mas certamente as conseqüências deste conflito reverberarão em outros contextos como no projeto desenvolvido pela associação Kapey com a EMBRAPA. Esse outro projeto também envolve recursos genéticos e conhecimento tradicional, mas está ligado à

agricultura e alimentação. Analiticamente, este evento específico que pôs duas associações indígenas em conflito revela como as estruturas antigas persistem no tempo e reaparecem em cenários inusitados. O surgimento do associativismo indígena entre os Krahô, um fenômeno contemporâneo para muitos povos indígenas, mantém um forte diálogo com estruturas de mais de duzentos anos. As relações entre os povos Timbira que foram amalgamados na história de formação do povo krahô persistem no tempo e continuam a estruturar relações contemporâneas. Por isto, o movimento entre “história e estrutura” e entre “mudança e continuidade” é o caminho para entender este conflito específico entre as duas associações krahô. Como nos diz Sahlins “podemos determinar estruturas na história e vice versa” (1985: 03).

Referências

ALBERT, Bruce (ed.). *Pesquisa e Ética: o caso Yanomami* (contribuições brasileiras à controvérsia sobre o livro *Trevas no Eldorado*). Comissão Pró-Yanomami, Documentos Yanomami, n.02, julho de 2002.

_____. “Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira”. In: RICARDO, C. A. *Povos Indígenas no Brasil: 1996/2000*, SP: Instituto Socioambiental, 2000.

_____. “O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da Natureza”; *Série Antropologia* n. 174; Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1995.

AVILA, Thiago. *Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os Krahô e a biodiversidade*, Dissertação de Mestrado, DAN, UnB, 2004.

AZANHA, Gilberto. “Conhecimento Tradicional: de quem é a autoria?”, texto inédito. Maiores informações www.trabalhoindigenista.org.

_____. “Autogestão Krahô”, em: *Aconteceu - Povos Indígenas no Brasil*, CEDI - São Paulo, 1984b.

—————. *A “Forma Timbira”: estrutura e resistência*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 1984.

—————. “Os Krahô e a machadinha”, n/d. pode ser obtido no site (www.trabalhoindigenista.org).

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “Movimentos índios en America Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria”, in *Serie Antropología* n. 321, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Sobre o Diálogo Intolerante. In: *O Trabalho do Antropólogo*. 2ª ed. Brasília: Paralelo 15/São Paulo: Editora UNESP, 2000b (pp. 189-198).

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA – CTI: “Os fatos e a posição do Centro de Trabalho Indigenista – CTI sobre o projeto de pesquisa intitulado ‘Usos de plantas psicoativas pelos Krahô’ de responsabilidade da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP”; o texto pode ser solicitado através da home-page do CTI (www.trabalhoindigenista.org.br), n/d.

DANIEL, E. Valentine: *Charred Lullabies: chapters in an anthropology of violence*. Princeton University Press, 1996.

DAS, Veena: *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*, Oxford University Press, 1996.

ESCOBAR, Herton e KNAPP, Laura. “Como é difícil pesquisar no Brasil: a MP 2186, que deveria proteger o patrimônio do país, atrapalha a vida dos cientistas brasileiros”, *O Estado de S. Paulo*, edição de 7 de abril de 2002; 2002a.

ESCOBAR, Herton. “Impasse complica pesquisa de plantas medicinais dos índios kraôs: reunião entre UNIFESP e Funai pode ser a saída; estudo está parado há mais de seis meses”, *O Estado de S. Paulo*, edição de 28 de junho de 2002; 2002b.

—————. “Craôs não são contra pesquisa

da UNIFESP”, *O Estado de S. Paulo*, edição de 13 de julho de 2002; 2002b.

EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*, Editora Perspectiva, São Paulo, [1940] 1993.

GREAVES, Tom (ed.). *Intellectual Property Rights for Indigenous People: a sourcebook*, Oklahoma City, OK, EUA: Society for Applied Anthropology, 1994.

GOW, David D. & RAPPAPORT, Joanne: “The Indigenous Public Voice: the multiple idioms of the modernity in native Cauca”. In: WARREN, K. & JACKSON, J. E. (eds.): *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002.

IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas), *Assuntos Indígenas*, n. 04. oct/nov/dec, 1995.

—————. *Pueblos Indígenas*. 2000 (pp. 110-124).

KEARNEY, Michael: “The Local and the Global: the anthropology of globalization and transnacionalism”. *Annual Review of Anthropology* (pp. 547-565), vol. 24, oct. 1995.

LATOUR, Bruno: *We have never been modern*, Cambridge: Harvard University Press, [1991] 1993.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. SP: Editora da Universidade de São Paulo, [1954] 1996.

LEDERMAN, Reena. “Changing Times in Mendi: Notes Towards Writing Highland New Guinea History”. *Ethnohistory*, 33(1):1-30, 1986.

LOPES, Reinaldo José, “Técnico da FUNAI afirma que vai processar pesquisador da Unifesp”, *Folha de S. Paulo* de 13 de agosto de 2002.

MELATTI, Júlio César: “Diálogos Jê: a pesquisa krahô e o projeto Harvard-Museu Nacional”. *Mana*, v.8, n.01, Museu Nacional, UFRJ, 2002.

———. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.

———. *O Messianismo Krahô*. SP: Editora Herder/EdUSP, 1972.

———. *Índios e Criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins*, Monografias do ICS - UFRJ, Volume 3, Rio de Janeiro, 1967.

———. “O mito e o Xamã”. *Revista do Museu Paulista* vol.XIV, 1963 (pp. 60-70).

NIGH, Ronald: “Maya Medicine in the Biological Gaze: bioprospecting research as herbal fetishism”, *Current Anthropology*, v.43, n.03, jun, 2002 (pp. 451-477).

NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XLI, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1971 [1946].

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “A População Ameríndia: terra, meio-ambiente e perspectivas de transformação”. In: *Ensaios de Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

———. *A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. RJ: Contra-Capa Livraria, 1999b.

PARESHI, Ana Carolina C. *Desenvolvimento Sustentável e Pequenos Projetos: entre o projetismo e as dinâmicas sociais*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia – UnB, Brasília, 2002.

RAFI (Rural Advancement Foundation International): *Biopiracy Update: a global pandemic* in RAFI Communique sep/out 1995.

RAMOS, Alcida Rita. “Pulp Fictions of Indigenism”. In: D. S.

Moore, J. Kosek and A. Pandian (eds.). *Race, Nature and the Politics of Difference*, Duke University Press, 2003 (pp. 356-379).

—————. “Bridging Troubled Waters: brazilian anthropologist and their subjects”, *Série Antropologia*, n. 324, 2002.

—————. “The Commodification of the Indian”, *Série Antropologia* n. 281, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2000.

—————. “Projetos Indigenistas no Brasil Independente”. *Revista Etnográfica*, vol.IV (2), 2000b (pp.267-283).

—————. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. The University of Wisconsin Press, 1998.

—————. “O Índio Hiper-Real”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, ano 10, jun, 1995 (pp 6-14).

RIBEIRO, Darcy: *Os Índios e a Civilização: a integração da população indígena no Brasil moderno*. SP: Companhia das Letras, 2000.

RODRIGUES, Eliana. *Usos rituais de plantas que indicam ações sobre o sistema nervoso central pelos índios Krahô, com ênfase nas psicoativas*. Departamento de Psicobiologia, Unifesp, São Paulo, 2001.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar [1987] 2003.

—————. “Cosmologies of Capitalism: the trans-pacific sector of the ‘world system’”. In: *Culture in Practice: collected essays*. Nova Iorque: Zone Books, 2000 (pp. 415-470).

—————. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção (Parte I)”. *Mana*, vol.3, n.02, out. 1997 (pp.41-73).

—————. “The economics of develop-man in the Pacific”. *Anthropology and Aesthetics RES 21*, Spring, 1992 (pp. 12-25).

_____. *Historical Metaphors and Mythical Realities: structure in early history of the Sandwich Islands Kingdom*, Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication n. 01 Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SANTILLI, Juliana. “Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados: novos avances e impasses na criação de regimes legais de proteção”. In: A.C Souza Lima e M. Barroso-Hoffmann (orgs.), *Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista III*, Rio de Janeiro: Contra Capa/Livraria LACED, 2002 (pp. 83-104).

SCHULTZ, Harald: “Condenação e Execução de médico-feiticeiro entre os índios Krahô”. *Revista do Museu Paulista*, nova série, volume XII, pp. 185-197, São Paulo, 1960.

_____. “Lendas dos Índios Krahô” in *Revista do Museu Paulista*, vol 4, 1950 (pp. 49-164).

TURNER, Victor: *Dramas, Fields and Methaphors: symbolic action in Human Society*, Cornell University Press, 1974.

_____. *Schism and Continuity in an Africa Society: a study of Ndembu village life*, The Institute of African Studies, University of Zambia, Manchester University Press, 1972 [1957].

WAPISHANA, Clóvis Ambrósio: sem título. *Revista do Estudos Jurídicos* (Centro de Estudos Jurídicos) n. 08, agosto, 1999 (pp. 41-44).

NOTAS

¹ Vale lembrar que o autor se inspira em Michel Serres para formular seu conceito, mas o próprio Bruno Latour reconhece que a expressão *quase-objeto quase-sujeito* seria mais precisa (1994: 51).

² “... we have to examine how indigenous peoples struggle to integrate their experience of the world system in something that is locally and ontologically more inclusive: their own system of the world ...”

³ Conceito cunhado por Marshall Sahlins. O termo *develop-man* advém da corruptela *pidgin* da expressão inglesa “development”. Assim, a expressão dos nativos de Fiji trazia em si a existência de uma lógica nativa de desenvolvimento social. Mais detalhes ver: Sahlins (1992).

⁴ Ao todo, realizei 07 meses de trabalho de campo para a conclusão da dissertação de mestrado (Ávila 2004), visitando a maioria das aldeias krahô (com exceção de três – Morro do Boi, Serra Grande e Lagoinha. Atuei como um antropólogo-colaborador da Associação Kapey (União das Aldeias Krahô) em uma contrapartida ao próprio trabalho etnográfico e que me foi solicitada pelos índios quando eu estava discutindo a autorização de pesquisa junto a comunidade indígena.

⁵ Atualmente existem 05 associações indígenas legalmente constituídas para representar os Krahô e/ou aldeias Krahô (Kapey, Mākrraré, Inxê-Cati, Wôhkran, Aukeré). Esse número de associações duplicou ao longo do processo de negociação com a UNIFESP sendo que nos últimos documentos constam as participações de todas estas associações na formulação do posicionamento Krahô sobre esta pesquisa.

Professor Elisaldo Carlini, mestre em Psicofarmacologia. Um dos mais renomados cientistas brasileiros na pesquisa sobre drogas tem um currículo vastíssimo. Foi membro titular da Academia Brasileira de Ciências; personalidade do Ano da Indústria Farmoquímica (1995) pela Associação Brasileira das Industrias Farmoquímicas – ABIQUIF; Membro titular do International Narcotic Control Board do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas – WHO e presidente da Associação Brasileira de Psicobiologia.

⁷ Utilizo o termo ‘bem intencionado’ pois o projeto da UNIFESP havia considerado as recomendações internacionais relativas ao tema (a autorização prévia das comunidades envolvidas, o consentimento prévio e informado das mesmas, além de garantir a repartição de lucros e benefícios futuros), que também se fazem presente na legislação brasileira. Esta, por sua vez, é uma Medida Provisória, ou seja, um instrumento legal bastante frágil politicamente pois precisa ser constantemente reeditada (MP 2186). Há mais de 8 anos tramitam projetos de lei relacionados ao tema no Congresso Nacional, mas não parece ter havido vontade política suficiente para levar adiante estas discussões. Mais detalhes ver sobre a legislação específica deste tema ver Santilli (2000 e 2002) e Alencar (1995) para a formulação internacional.

⁸ Além dos Krahô, a pesquisadora obteve autorização para ingresso na Terra Indígena Bakairi. Quilombolas residentes em uma área denominada Sesmaria Mata-Cavalos, no município de Nossa Senhora do Livramento – MT, também foram pesquisados, mas seus dados não foram analisados na tese (Rodrigues 2001: 24).

⁹ O trabalho de mestrado dessa pesquisadora foi realizar um levantamento etnofarmacológico de comunidades ribeirinhas residentes no Parque Nacional do Jaú-AM.

¹⁰ Os povos Timbira se denominam como *Mebi*. A citação, presente na tese de Eliana Rodrigues exemplifica bem a analogia nativa. “... os entendidos em remédios só conhecem os remédios, não conseguem ver a doença. É como o farmacêutico e o médico, o *wajacá* é o médico, e o entendido, o farmacêutico” (Rodrigues 2001: 55).

¹¹ Cup? é o termo utilizado designar os não-indígenas

¹² Esse conceito “fetichismo herbal” foi cunhado por Nigh (2002) para descrever esse desejo em relação aos conhecimentos dos povos indígenas. É um conceito formulado a partir do clássico conceito de fetichização de Marx. Nigh estudou um programa do governo norte-americano (ICBG) e suas pesquisas em comunidades indígenas maya de Chiapas, México.

¹³ Ressalto que esse último parecer não consta da Instrução Normativa n.01 que estabelece os critérios para ingresso em Terras Indígenas para fins de atividade científica. Divergências de opinião têm provocado reações de antropólogos em relação ao CONEP ser responsável por um dos pareceres para pesquisa antropológica. Para mais detalhes ver Ramos (2002) e Cardoso de Oliveira, L. R (2003).

¹⁴ A MP n.2052 foi editada para legitimar um acordo firmado entre a organização social Bioamazônia e a multinacional Novartis Pharma firmado em maio de 2000. Esse acordo prevê o envio de dez mil bactérias e fungos da Amazônia ao laboratório suíço. A MP também ignorou as discussões, presentes no Congresso Nacional, que desde 1995 abordam o tema do acesso aos recursos genéticos brasileiros, visando regulamentar aspectos da Convenção da Diversidade Biológica – CDB, ratificada pelo Brasil em 1994. A primeira iniciativa foi o Projeto de Lei n. 306 de 1995 apresentado pela então senadora, Marina Silva do PT-AC. A bancada governista (mandato Fernando Henrique Cardoso) e a da oposição (liderada pelo PT) disputavam politicamente a normatização deste delicado tema. Para mais detalhes ver Santilli (2000, 2002: 90-92).

¹⁵ Vale lembrar que a pesquisadora concentrou seus esforços na análise do material Krahô e, talvez, este dado tenha influenciado na decisão de não utilizar os dados recolhidos entre os quilombolas já que havia uma maior chance de se identificar qual a planta utilizada para determinado fim. Em uma mistura de várias plantas, este processo seria mais demorado.

¹⁶ Os Krahô crêem que cada *wajacá* recebe seus poderes curativos à partir de uma experiência idêntica à vivida por Türkren, o primeiro *wajacá* Krahô (Melatti 1962). São os *carõ* (almas e espíritos) de algum animal que aparecem para um indivíduo sozinho na mata, marca um outro encontro e então se transforma no seu guia. É um comportamento bem parecido com o conceito de “pensamento mítico”, sugerido por Leenhardt para o contexto específico dos Canaque (1979).

¹⁷ Por exemplo, em 1982, em apoio à luta para demarcação do território Apinajé, ajudaram a tomar a Administração Regional de Araguaína por 20 dias. Naquele mesmo ano, os Krahô revoltaram-se contra as ações da DR/Funai de Goiânia que proibiam o trabalho desenvolvido por antropólogos e indigenistas do Centro de Trabalho Indigenista - CTI (inclusive os dois principais assessores participante dos

projetos alvo da presente análise) e espancaram dois funcionários da FUNAI, na presença de agentes da Polícia Federal que os acompanhavam. A acusação era que os índios, incitados por seus “amigos” brancos, estavam plantando maconha. Foram surrados depois que percorreram os roçados da aldeia Galheiro e não encontraram nada (Azanha n/d b).

¹⁸ Em 1808 e 1809 os Krahô atacaram duas fazendas na região do rio das Balsas, respectivamente, a Fazenda do Saco e a Fazenda Vargem de Páscoa.

¹⁹ Para maiores detalhes dessas relações hostis entre os Timbira ver Azanha (1984).

²⁰ “... o povo do Galheiro, que ficou na cabeceira do Manuel Alves Pequeno com Domingos Crwapú; o “povo da Cachoeira” (Põrekamekra e Kenpocatêjê) com Bertoldo e o “povo da Pedra Branca (Põrekamekra e Põrecatêjê) com Silvano...”(Azanha 1984: 36)

²¹ Os Krahô que se identificam como Mâkraré têm o costume de se apresentar como os verdadeiros Krahô em oposição aos outros que seriam os misturados. Mas, se perguntamos a um Krahô que não se identifica como Mâkraré, ele vai afirmar-se como “krahô” em oposição aos Mâkraré. Nas aldeias não identificadas como Mâkraré, existe muita variação sobre que povos formaram os Krahô. Talvez por isto prefiram reduzir esta amplitude em “krahô”. Sigo este caminho e propositalmente utilizo “krahô” entre aspas e com letras minúsculas para marcar que estou me referindo à sub-identidade e não ao povo Krahô.

²² Por falta de termo mais apropriado, denomino de “movimento indígena krahô” o conjunto de associações indígenas entre os Krahô que, apesar das diferenças, compartilham uma mesma ideologia política em busca de maior igualdade política entre os Krahô e o Estado brasileiro.

²³ Outros projetos são desenvolvidos por essas associações, como o Programa de Formação de Jovens Estagiários e a Comissão de Professores Timbira financiado pela Rainforest Foundation da Noruega da Vyty-Cati. A Kapey, por sua vez, tem as atividades da escola agro-ambiental Catxêkwuj. Contudo o êxito das duas associações indígenas advém muito mais daqueles projetos-piloto referido no corpo do texto.

²⁴ Sobre o faccionalismo, o próprio Melatti dá a entender que a sua procura, no contexto Krahô, esteve profundamente relacionada com sua participação no Projeto Harvard-Museu Nacional, coordenado por David Maybury-Lewis. Os Xavante, povo que este antropólogo estudou, davam extrema importância ao faccionalismo na sua organização social. Maybury-Lewis demonstrava um interesse de comparar esse fenômeno social entre os povos Jê (Melatti 2002: 184-185).

²⁵ Para Turner o conflito Ndembu segue uma forma processual composta por quatro fases: ruptura com a norma, crise, ação conciliadora e a reintegração ou

confirmação do cisma (Turner 1957: 91-92 e 1974: 38-42).

²⁶ “... Social dramas and social enterprise ... represents sequences of events, which ... can be shown to have structure ...” (Turner 1974: 35)

²⁷ A autorização da associação Mâkraré deseja “... *comunicar [à FUNAI] a autorização da Nação Krahô (Aldeia Nova, município de Goiatins – TO), para entrada em nossa área pela pesquisadora... para que a mesma possa desenvolver seu projeto de doutorado junto a nosso povo...*” (Rodrigues 2001: Anexo 03).

²⁸ Este termo de anuência é uma das exigências do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. Os Krahô exigiram que a UNIFESP apoiasse um projeto de medicina tradicional elaborado pelos próprios Krahô. Esse projeto, chamado de Projeto Meharinc, previa a instauração de um Fundo de Saúde Krahô para fomentar projetos de valorização e estímulo das práticas médico-curativas tradicionais desse povo. A equipe do projeto da UNIFESP fez um grande lobby para não ter que cumprir com esta exigência, pressionando a Casa Civil, a Funai e outros órgãos a conceder a autorização de continuidade da pesquisa.

²⁹ Bartolomé (2002: 03) define *processos de construção nacionalitária* como a busca pela construção tenaz de sujeitos coletivos para a política interétnica. Este autor marca a diferença entre nacionalitário e nacionalismo quando enfatiza o distanciamento do Estado, como aparato político, da nação, como coletividade social e cultural.

³⁰ A idéia dos Krahô era minimizar um problema social enfrentado por muitas famílias indígenas: a dificuldade de arcar com os bens solicitados pelo *wajacá* para realizar determinada cura. Assim, no entendimento dos índios, o Governo deveria pagar os serviços dos *wajacá*, afinal ele já paga os serviços do médico branco que atende as aldeias Krahô. A teoria nativa concebe a medicina científica e a medicina indígena em um mesmo patamar, revelando o esforço que os Krahô vêm fazendo para redimensionar as relações com o Estado brasileiro que, ainda que tenha mudado sua legislação, continua com uma prática que não respeita plenamente os conhecimentos e ciências indígenas.

³¹ Esta questão da renda e o trabalho do *wajacá* é algo que ocorre há mais de 20 anos entre os Krahô. Para tanto cito um relatório de um funcionário da Funai que esteve entre os Krahô no final dos anos setenta. “...*creio que esta proliferação [de curadores] é fruto da necessidade de obterem dinheiro daqueles que recebem salário, porque nenhum tratamento é feito por solidariedade, mas sempre exigem pagamentos vultuosos...*” (FUNAI 1978)

³² Esse período, vale lembrar, é o imediatamente posterior à edição da MP responsável pela normatização do acesso aos recursos genéticos brasileiros. Essa MP foi alvo de severas críticas e essa indefinição legal interferiu no contexto do projeto de pesquisa. Um grupo de trabalho, envolvendo a UNIFESP e o advogado

sugerido pelo antropólogo do CTI para auxiliar os índios nessa empreitada jurídica, foi estabelecido para a realização de um estudo aprofundado dessa nova modalidade de direitos de propriedade intelectual (Ibid.).

³³ O Procurador marcava bem a diferença com causas de indenização ambiental como a que ocorreu entre os Xerente e que teve a sua participação.

³⁴ Reconheço que a aldeia Morro do Boi, formada pela decisão de um chefe indígena de casar suas filhas com negros sertanejos, é um caso à parte. Os Krahô de outras aldeias costumam chamá-los de *cup? kabôgré*, literalmente os quase brancos.

² *“We have to examine how indigenous peoples struggle to integrate their experience of the world system in something that is locally and ontologically more inclusive: their own system of the world.”*

³ Conceito cunhado por Marshall Sahlins. O termo *develop-man* advém da corruptela *pidgin* da expressão inglesa “development”. Assim, a expressão dos nativos de Fiji trazia em si a existência de uma lógica nativa de desenvolvimento social. Mais detalhes, ver: Sahlins (1992).

⁴ Ao todo, realizei 07 meses de trabalho de campo para a conclusão da dissertação de mestrado (Ávila 2004), visitando a maioria das aldeias krahô (com exceção de três – Morro do Boi, Serra Grande e Lagoinha. Atuei como um antropólogo-colaborador da Associação Kapey (União das Aldeias Krahô) em uma contrapartida ao próprio trabalho etnográfico e que me foi solicitada pelos índios quando eu estava discutindo a autorização de pesquisa junto a comunidade indígena.

⁵ Atualmente existem 05 associações indígenas legalmente constituídas para representar os Krahô e/ou aldeias Krahô (Kapey, Mākrraré, Inxê-Cati, Wôhkran, Aukeré). Esse número de associações duplicou ao longo do processo de negociação com a UNIFESP sendo que nos últimos documentos constam as participações de todas estas associações na formulação do posicionamento Krahô sobre esta pesquisa.

⁶ Professor Elisaldo Carlini, mestre em Psicofarmacologia. Um dos mais renomados cientistas brasileiros na pesquisa sobre drogas tem um currículo vastíssimo. Foi membro titular da Academia Brasileira de Ciências; personalidade do Ano da Indústria Farmoquímica (1995) pela Associação Brasileira das Industrias Farmoquímicas – ABIQUIF; Membro titular do International Narcotic Control Board do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas – WHO e presidente da Associação Brasileira de Psicobiologia.

⁷ Utilizo o termo ‘bem intencionado’ pois o projeto da UNIFESP havia considerado as recomendações internacionais relativas ao tema (a autorização prévia das comunidades envolvidas, o consentimento prévio e informado das mesmas, além de garantir a repartição de lucros e benefícios futuros), que também se fazem presente na legislação brasileira. Esta, por sua vez, é uma Medida Provisória, ou

seja, um instrumento legal bastante frágil politicamente pois precisa ser constantemente reeditada (MP 2186). Há mais de 8 anos tramitam projetos de lei relacionados ao tema no Congresso Nacional, mas não parece ter havido vontade política suficiente para levar adiante estas discussões. Mais detalhes ver sobre a legislação específica deste tema ver Santilli (2000 e 2002) e Alencar (1995) para a formulação internacional.

⁸ Além dos Krahô, a pesquisadora obteve autorização para ingresso na Terra Indígena Bakairi. Quilombolas residentes em uma área denominada Sesmaria Mata-Cavalos, no município de Nossa Senhora do Livramento – MT, também foram pesquisados, mas seus dados não foram analisados na tese (Rodrigues 2001: 24).

⁹ O trabalho de mestrado dessa pesquisadora consistiu em um levantamento etnofarmacológico de comunidades ribeirinhas residentes no Parque Nacional do Jaú-AM.

¹⁰ Os povos Timbira se denominam como *Mehi*. A citação a seguir, presente na tese de Eliana Rodrigues, exemplifica bem a analogia nativa: “os entendidos em remédios só conhecem os remédios, não conseguem ver a doença. É como o farmacêutico e o médico, o *majaá* é o médico, e o entendido, o farmacêutico” (Rodrigues 2001: 55).

¹¹ Cup? é o termo utilizado designar os não-indígenas

¹² Esse conceito “fetichismo herbal” foi cunhado por Nigh (2002) para descrever esse desejo em relação aos conhecimentos dos povos indígenas. É um conceito formulado a partir do clássico conceito de fetichização de Marx. Nigh estudou um programa do governo norte-americano (ICBG) e suas pesquisas em comunidades indígenas maya de Chiapas, México.

¹³ Ressalto que esse último parecer não consta da Instrução Normativa n.01 que estabelece os critérios para ingresso em Terras Indígenas para fins de atividade científica. Divergências de opinião têm provocado reações de antropólogos em relação ao CONEP ser responsável por um dos pareceres para pesquisa antropológica. Para mais detalhes ver Ramos (2002) e Cardoso de Oliveira, L. R. (2003).

¹⁴ A MP n. 2052 foi editada para legitimar um acordo firmado entre a organização social Bioamazônia e a multinacional Novartis Pharma em maio de 2000. Esse acordo prevê o envio de dez mil bactérias e fungos da Amazônia ao laboratório suíço. A MP também ignorou as discussões, presentes no Congresso Nacional, que desde 1995 abordam o tema do acesso aos recursos genéticos brasileiros, visando regulamentar aspectos da Convenção da Diversidade Biológica – CDB, ratificada pelo Brasil em 1994. A primeira iniciativa foi o Projeto de Lei n. 306 de 1995 apresentado pela então senadora Marina Silva do PT-AC. A bancada governista

(mandato Fernando Henrique Cardoso) e a da oposição (liderada pelo PT) disputavam politicamente a normatização deste delicado tema. Para mais detalhes ver Santilli (2000, 2002: 90-92).

¹⁵ Vale lembrar que a pesquisadora concentrou seus esforços na análise do material Krahô e, talvez, este dado tenha influenciado na decisão de não utilizar os dados recolhidos entre os quilombolas, já que havia uma maior chance de se identificar qual a planta utilizada para determinado fim. Em uma mistura de várias plantas, este processo seria mais demorado.

¹⁶ Os Krahô crêem que cada *wajacá* recebe seus poderes curativos a partir de uma experiência idêntica à vivida por Türkren, o primeiro *wajacá* Krahô (Melatti 1962). São os *carô* (almas e espíritos) de algum animal que aparecem para um indivíduo sozinho na mata, marca um outro encontro e então se transforma no seu guia. É um comportamento bem parecido com o conceito de “pensamento mítico”, sugerido por Leenhardt para o contexto específico dos Canaque (1979).

¹⁷ Por exemplo, em 1982, em apoio à luta para demarcação do território Apinajé, ajudaram a tomar a Administração Regional de Araguaína por 20 dias. Naquele mesmo ano, os Krahô revoltaram-se contra as ações da DR/Funai de Goiânia que proibiam o trabalho desenvolvido por antropólogos e indigenistas do Centro de Trabalho Indigenista - CTI (inclusive os dois principais assessores participante dos projetos alvo da presente análise) e espancaram dois funcionários da FUNAI, na presença de agentes da Polícia Federal que os acompanhavam. A acusação era que os índios, incitados por seus “amigos” brancos, estavam plantando maconha. Foram surrados depois que percorreram os roçados da aldeia Galheiro e não encontraram nada (Azanha n/d b).

¹⁸ Em 1808 e 1809 os Krahô atacaram duas fazendas na região do rio das Balsas, respectivamente, a Fazenda do Saco e a Fazenda Vargem de Páscoa.

¹⁹ Para maiores detalhes dessas relações hostis entre os Timbira, ver Azanha (1984).

²⁰ “...o povo do Galheiro, que ficou na cabeceira do Manuel Alves Pequeno com Domingos Crwapú; o “povo da Cachoeira” (Põrekamekra e Kenpocatêjê) com Bertoldo e o “povo da Pedra Branca” (Põrekamekra e Põrecatêjê) com Silvano...”(Azanha 1984:36)

²¹ Os Krahô que se identificam como Mâkraré têm o costume de se apresentar como os verdadeiros Krahô em oposição aos outros que seriam os misturados. Mas, se perguntamos a um Krahô que não se identifica como Mâkraré, ele vai afirmar-se como “krahô” em oposição aos Mâkraré. Nas aldeias não identificadas como Mâkraré, existe muita variação sobre que povos formaram os Krahô. Talvez por isto prefiram reduzir esta amplitude em “krahô”. Sigo este caminho e propositalmente utilizo “krahô” entre aspas e com letras minúsculas para marcar

que estou me referindo à sub-identidade e não ao povo Krahô.

²² Por falta de termo mais apropriado, denomino de “movimento indígena krahô” o conjunto de associações indígenas entre os Krahô que, apesar das diferenças, compartilham uma mesma ideologia política em busca de maior igualdade política entre os Krahô e o Estado brasileiro.

²³ Outros projetos são desenvolvidos por essas associações, como o Programa de Formação de Jovens Estagiários e a Comissão de Professores Timbira financiado pela Rainforest Foundation da Noruega da Vyty-Cati. A Kapey, por sua vez, tem as atividades da escola agro-ambiental Catxêkwuj. Contudo, o êxito das duas associações indígenas advém muito mais daqueles projetos-piloto referidos no corpo do texto.

²⁴ Sobre o faccionalismo, o próprio Melatti dá a entender que a sua procura, no contexto Krahô, esteve profundamente relacionada com sua participação no Projeto Harvard-Museu Nacional, coordenado por David Maybury-Lewis. Os Xavante, povo que este antropólogo estudou, davam extrema importância ao faccionalismo na sua organização social. Maybury-Lewis demonstrava interesse em comparar esse fenômeno social entre os povos Jê (Melatti 2002:184-185).

²⁵ Para Turner o conflito Ndembu segue uma forma processual composta por quatro fases: ruptura com a norma, crise, ação conciliadora e a reintegração ou confirmação do cisma (Turner 1957: 91-92 e 1974: 38-42).

²⁶ “... Social dramas and social enterprise ... represents sequences of events, which ... can be shown to have structure ...” (Turner 1974: 35)

²⁷ A autorização da associação Mâkraré deseja “comunicar [à FUNAI] a autorização da Nação Krahô (Aldeia Nova, município de Goiatins – TO), para entrada em nossa área pela pesquisadora... para que a mesma possa desenvolver seu projeto de doutorado junto a nosso povo” (Rodrigues 2001: Anexo 03).

²⁸ Este termo de anuência é uma das exigências do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. Os Krahô exigiram que a UNIFESP apoiasse um projeto de medicina tradicional elaborado pelos próprios Krahô. Esse projeto, chamado de Projeto Meharinc, previa a instauração de um Fundo de Saúde Krahô para fomentar projetos de valorização e estímulo das práticas médico-curativas tradicionais desse povo. A equipe do projeto da UNIFESP fez um grande lobby para não ter que cumprir com esta exigência, pressionando a Casa Civil, a Funai e outros órgãos a conceder a autorização de continuidade da pesquisa.

²⁹ Bartolomé (2002: 03) define *processos de construção nacionalitária* como a busca pela construção tenaz de sujeitos coletivos para a política interétnica. Este autor marca a diferença entre nacionalitário e nacionalismo quando enfatiza o distanciamento do Estado, como aparato político, da nação, como coletividade social e cultural.

³⁰ A idéia dos Krahô era minimizar um problema social enfrentado por muitas famílias indígenas: a dificuldade de arcar com os bens solicitados pelo *wajacá* para realizar determinada cura. Assim, no entendimento dos índios, o Governo deveria pagar os serviços dos *wajacá*, afinal ele já paga os serviços do médico branco que atende as aldeias Krahô. A teoria nativa concebe a medicina científica e a medicina indígena em um mesmo patamar, revelando o esforço que os Krahô vêm fazendo para redimensionar as relações com o Estado brasileiro que, ainda que tenha mudado sua legislação, continua com uma prática que não respeita plenamente os conhecimentos e ciências indígenas.

³¹ Esta questão da renda e o trabalho do *wajacá* é algo que ocorre há mais de 20 anos entre os Krahô. Cito a seguir um relatório de um funcionário da Funai que esteve entre os Krahô no final dos anos setenta: “*creio que esta proliferação [de curadores] é fruto da necessidade de obterem dinheiro daqueles que recebem salário, porque nenhum tratamento é feito por solidariedade, mas sempre exigem pagamentos vultuosos*” (FUNAI 1978).

³² Esse período, vale lembrar, é o imediatamente posterior à edição da MP responsável pela normatização do acesso aos recursos genéticos brasileiros. Essa MP foi alvo de severas críticas e essa indefinição legal interferiu no contexto do projeto de pesquisa. Um grupo de trabalho, envolvendo a UNIFESP e o advogado sugerido pelo antropólogo do CII para auxiliar os índios nessa empreitada jurídica, foi estabelecido para a realização de um estudo aprofundado dessa nova modalidade de direitos de propriedade intelectual (ibid.).

³³ O Procurador acentuava a diferença com causas de indenização ambiental como a que ocorreu entre os Xerente e que teve a sua participação.

³⁴ Reconheço que a aldeia Morro do Boi, formada pela decisão de um chefe indígena de casar suas filhas com negros sertanejos, é um caso à parte. Os Krahô de outras aldeias costumam chamá-los de *cup? kabögré*, literalmente os quase brancos.