

A ocidentalização das coisas: relações entre cultura material e violência ontológica

La occidentalización de las cosas: relaciones entre cultura material y violencia ontológica

Texiano Pasa

Mestrando em História

Universidade de Passo Fundo (UPE)

texiano31@gmail.com

Recebido: 08/07/2026

Aprovado: 21/09/2026

Resumo: Este artigo investiga a presença de violências ontológicas nos processos de institucionalização da cultura material. A partir dos conceitos de representação e cultura desenvolvidos por Homi K. Bhabha e Michel de Certeau, busca-se explicitar a constituição de condutas fundamentadas na noção de identidade como princípio organizador do pensamento ocidental. Em contraponto, mobilizam-se as perspectivas filosóficas de Gilles Deleuze, propondo a diferença como fundamento para compreender a realidade como fluxo e produção contínua. Argumenta-se que tais violências se manifestam de modo exemplar na trajetória do Kàjrê, concebido pelo povo Krahô como um “objeto-pessoa” e “agente ritual”, mas reduzido pela ontologia ocidental moderna à condição de “artefato etnográfico”. Conclui-se que, ao apartar os artefatos de seus contextos de origem, de seus usos e das redes de relações que lhes conferem agência e existência, produz-se uma forma profunda de violência ontológica sobre outros modos de ser e habitar o mundo.

Palavras-chave: Representação; Cultura material; Violência ontológica.

Resumen: Este artículo investiga la presencia de violencia ontológica en los procesos de institucionalización de la cultura material. A partir de los conceptos de representación y cultura desarrollados por Homi K. Bhabha y Michel de Certeau, se busca explicitar la constitución de conductas basadas en la noción de identidad como principio organizador del pensamiento occidental. En contrapunto, se movilizan las perspectivas filosóficas de Gilles Deleuze, proponiendo la diferencia como fundamento para entender la realidad como flujo y producción continua. Se argumenta que tales violencias se manifiestan de manera ejemplar en la trayectoria del Kàjrê, concebido por el pueblo Krahô como un "objeto-persona" y "agente ritual", pero reducido por la ontología occidental a la condición de "artefacto etnográfico". Se concluye que, al apartar los artefactos de sus contextos de origen, de sus usos y de las redes de relaciones que les confieren agencia y existencia, se produce una profunda forma de violencia ontológica sobre otras formas de ser y habitar el mundo.

Palabras clave: Representación; Cultura material; Violencia ontológica

Introdução

Em nosso cotidiano *habitar* o mundo não costuma causar estranheza. Enquanto andamos apressados pelas ruas, habitamos um espaço e nele desenvolvemos nossas práticas sociais. Neste espaço, o contato com as coisas acontece como horizonte natural de *estar* no mundo que, em sua obviedade, serve de suporte para as nossas vivências e para o desenvolvimento de nossas vidas. Habitar um mundo, no entanto, implica estarmos sob a égide de uma ontologia¹, comprimidos em uma vivência cultural que acaba por limitar a capacidade das nossas relações e de nossas sensibilidades.

Compreender em alguns pontos o funcionamento da ontologia que dá base ao pensamento ocidental nos permite ter acesso as estruturas que sustentam este cotidiano como dado. Nesse sentido, desenvolveremos neste artigo algumas aproximações sobre os conceitos de representação e cultura, cuja centralidade está na constituição das ciências humanas modernas² e suas implicações nos processos de patrimonialização e musealização³.

¹ Ontologia: do Grego *ontos* = ser + *logos* = estudo/discurso. A ontologia, definida classicamente como o estudo do "ser enquanto ser" (o que torna algo real e existente), é interpretada aqui sob a perspectiva das possibilidades de ser, conforme desenvolvimento desde o pensamento Platônico. Já o emprego da expressão "ontologia ocidental", refere-se aqui sobretudo ao regime naturalista associado à modernidade, tal como formulado por Philippe Descola (2015), no qual a separação entre sujeitos humanos e um domínio de objetos exteriores constitui uma das operações fundamentais de organização do mundo. Essa separação encontra correspondência naquilo que Bruno Latour (1994) descreveu como a Constituição Moderna, fundada na distinção entre natureza e sociedade. A expressão, portanto, não pretende designar uma forma homogênea ou atemporal de pensamento "ocidental", mas um regime historicamente constituído de classificação e relação.

² As ciências humanas modernas são o conjunto de disciplinas que surgiram principalmente entre os séculos XVIII e XX para estudar o ser humano, a sociedade, a cultura, a linguagem, a história e as formas de organização social a partir de métodos considerados científicos. Elas se consolidam no contexto da modernidade europeia, especialmente após o Iluminismo e da expansão do pensamento racionalista e positivista.

³ Por Musealização entendemos, a partir dos estudos de Lima (2012), que trata-se do processo pelo qual um objeto, prática, memória ou referência cultural é deslocado de seu contexto original e passa a adquirir valor museológico, tornando-se documento, testemunho e patrimônio dentro de uma lógica de preservação, interpretação e comunicação. A autora entende a musealização não apenas como um ato técnico de colocar algo em um museu, mas como um processo cultural, simbólico e político de produção de sentidos, "a patrimonialização ou institucionalização dos bens que se solidificou na seara dos Museus por volta da segunda metade do século XX". (2012, p. 11).

Desde o desenvolvimento das tradições filosóficas e científicas ocidentais, a representação foi compreendida como um mecanismo fundamental, por meio do qual o pensamento se relaciona com o mundo, produzindo imagens, signos e categorias capazes de descrever e ordenar a realidade, estabelecendo uma base ontológica sob a qual descrevemos o mundo. Neste sentido, o que entendemos por cultura passou a ser, mormente, interpretado como um sistema de produção e circulação dessas representações, no qual grupos sociais constroem sentidos sobre si mesmos, sobre os outros e sobre o mundo que habitam ao interpretar a natureza estática e dada.

A problematização da estabilidade e da neutralidade desses sistemas representacionais tem sido foco da atenção de filósofos a longa data, no entanto, é após a Segunda Guerra Mundial que se intensificam, ganhando centralidade entre as décadas de 1980 e 1990 com os estudos pós-coloniais, decoloniais e a virada ontológica na antropologia. Em diferentes campos das ciências humanas, tornou-se cada vez mais evidente que essas representações não constituem apenas ingênuas descrições da realidade, mas sim, que participam de relações de poder, disputas simbólicas e processos históricos de dominação através de uma pretensa hegemonia do conhecimento.

Entre os autores que contribuíram com essa problematização destacam-se o sociólogo Homi K. Bhabha (1998) e o historiador Michel de Certeau (1990). Embora partam de contextos analíticos distintos, estes pensadores buscaram compreender e demonstrar que os sistemas representacionais não conseguem abarcar de forma totalizante os sentidos existentes entre as culturas e suas formações, abrindo espaço para certas negociações, deslocamentos e reapropriações.

Em um movimento ainda mais radical, o filósofo Gilles Deleuze (2000) propôs uma crítica ao próprio regime da representação como matriz do pensamento ocidental. Para o autor, o problema da cultura não reside apenas na disputa entre representações hegemônicas e subalternas, mas na própria estrutura ontológica que organiza o pensamento ocidental em torno dos conceitos de identidade e de representação.

Estes autores partem de tradições de pensamento distintas (pós-colonial, história cultural e filosofia), mas convergem em um eixo teórico consistente que problematiza estruturas fixas e enfatiza a produção dinâmica da cultura, do sujeito e do espaço nas práticas e nas relações de poder. Em *O Local da Cultura*, Homi K. Bhabha recusa identidades estáveis ao propor o conceito de “Terceiro Espaço”, entendido como zona de negociação cultural. Michel de Certeau, na obra *A*

Invenção do Cotidiano, afirma que os sujeitos devem ser entendidos como agentes ativos que reinventam o cotidiano por meio de práticas e táticas. Já em Gilles Deleuze, tanto em *Diferença e Repetição* como em outras publicações junto a Felix Guattari, se estabelece um rompimento com ontologias fixas ao pensar o mundo em termos de devir, multiplicidade e rizoma⁴. Em todos os casos, há um deslocamento do foco das estruturas rígidas para os processos e práticas: Bhabha enfatiza a negociação cultural no contexto pós-colonial, Certeau analisa as táticas cotidianas que subvertem sistemas instituídos e Deleuze concebe a realidade como fluxo e produção contínua.⁵

No que concerne ao conceito de representação, há entre os autores uma convergência, não por formularem uma teoria unificada, mas por desestabilizarem a concepção clássica de representação como espelho fiel da realidade. Em Bhabha, a representação está intrinsecamente ligada ao discurso colonial: ela não apenas descreve o outro, mas o produz de forma ambivalente, oscilando entre fixação e instabilidade, o que abre espaço para o hibridismo⁶ e a negociação cultural. Para Certeau, a representação é deslocada pelas práticas: embora sistemas institucionais (como a historiografia ou a cartografia) produzam representações ordenadoras (estratégias), os sujeitos as reapropriam e desviam por meio de táticas cotidianas, tornando-as sempre abertas e inacabadas.⁷ Na perspectiva deleuziana, há uma crítica mais radical à tradição representacional, baseada na problematização da identidade, da semelhança e da oposição, em seu lugar, o filósofo propõe uma ontologia da diferença, na qual a realidade não é algo a ser representado, mas produzida e experimentada. Em síntese, para os autores, a representação não é neutra nem transparente, mas constitui um campo de produção de sentido atravessado por relações de poder, marcado por instabilidade e aberto a deslocamentos contínuos.

Partindo dessas proposições teóricas, este artigo sustenta como hipótese central que a

⁴ O termo rizoma vem da botânica e denomina um tipo de caule subterrâneo que cresce horizontalmente, como ocorre em plantas como gengibre ou bambu. Para Deleuze e em suas obras com Felix Guattari o conceito de rizoma é tomado como modelo de pensamento e de organização do mundo baseado em conexões não hierárquicas, múltiplas e abertas.

⁵ Essa perspectiva também implica uma compreensão não centralizada do poder, próxima à de Michel Foucault, especialmente em *Vigiar e Punir*, na qual o poder se distribui de forma capilar e difusa.

⁶ O conceito de hibridismo em Bhabha se refere ao processo pelo qual identidades e culturas se constituem de forma relacional, instável e negociada nos encontros coloniais e pós-coloniais, rompendo a ideia de culturas puras ou essencialmente fixas.

⁷ Certeau concebe as estratégias como formas de organização e controle produzidas por instituições e estruturas de poder que buscam ordenar os espaços e os comportamentos, já as táticas são as ações criativas e cotidianas pelas quais os indivíduos se apropriam, desviam e reinventam, esses sistemas no uso diário.

institucionalização museológica pode produzir violências ontológicas quando transforma entidades constituídas em redes específicas de relações, agência, uso e memória em objetos estabilizados por categorias classificatórias, documentais e patrimoniais. Nesse sentido, mais do que reflexões sobre as “maneiras de existir”, são articulados processos históricos ligados à formação das ciências humanas, das práticas modernas de coleção, classificação, preservação e patrimonialização, consolidadas sobretudo entre os séculos XIX e XX. É nesse campo historicamente situado que se estabelece a interface com a cultura material, nessa perspectiva, oriunda de uma concepção representacional apartada de sua funcionalidade como vetor de relações.

A trajetória do artefato machadinha Kàjrê, do povo indígena Krahô⁸, constitui o eixo analítico a partir do qual essa hipótese será examinada. Para além de uma discussão conceitual, sua biografia permite acompanhar historicamente a mudança dos regimes de relação que incidiram sobre a mesma: machado-cantor e agente ritual entre os Krahô; peça de coleção e “arma de guerra” no Museu Paulista; símbolo nacional em circuito antropológico; bem reivindicado em um processo pioneiro de retorno; e, novamente entre os Krahô, foco de debates sobre circulação, uso ritual, guarda e representação coletiva. Ao seguir esses deslocamentos, o artigo propõe uma contribuição ao campo da História da cultura material e dos seus usos, no âmbito museológico e da apreensão do artefato como agente: compreender a musealização como acontecimento histórico que interfere nas possibilidades de existência e de relação atribuídas às coisas, e não somente como mudança de lugar, propriedade ou significado.

A violência ontológica não reside somente no deslocamento físico do kàjrê para o espaço museológico, mas na sua inserção em um regime representacional historicamente constituído, no qual as coisas são apreendidas, classificadas e preservadas como objetos capazes de representar uma cultura. Ao ser enquadrada como “objeto etnográfico”, a machadinha é retirada, das relações que a constituem como agente. A violência ocorre justamente nesse movimento de redução, quanto a forma institucional de conhecer a coisa se sobrepõe às relações por meio das quais ela existe no mundo Krahô. O que se perde nesse processo não é somente uma função ou um significado atribuído ao objeto, mas sua capacidade de agir e de participar da produção das relações sociais.

⁸ Os Krahô são um povo indígena de tronco linguístico Jê que habita a região nordeste do estado do Tocantins, na Terra Indígena Kraolândia (que recebeu personalidade jurídica permanente em 1990 pelo Decreto nº 99.062). Ver: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Krah%C3%B4>

Assim, transformar o kàjre em representação da “cultura Krahô” significa submetê-lo a uma lógica que privilegia aquilo que ele representa em detrimento daquilo que ele é e faz, bem como, nas relações que tornam possível sua existência como agente.

Bhabha e Certeau: cultura como disputas representacionais

Para Bhabha,⁹ a realidade cultural depreende-se de uma disputa entre representações distintas de mundo. Uma primeira representação, ligada ao colonizador, se manifesta com o intuito de fixar o colonizado em certos estereótipos, distorcendo sua percepção do presente e tentando encobrir seu passado. Tal representação de mundo, intenta operar uma naturalização de hierarquias em âmbitos culturais e raciais.

Trata-se do problema de como, ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos do artifício do arcaico. Essa iteração nega nossa percepção das origens da luta. Ela mina nossa percepção dos efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones culturais, ao questionar nossa percepção da autoridade da síntese cultural em geral (BHABHA, 1998, p. 64 e 65).

Nesta perspectiva, para o sociólogo, a cultura deve ser entendida como resultado e produto das intersecções entre discursos hegemônicos e práticas sociais subordinadas. Não existindo como um conjunto fixo de valores ou tradições, mas um processo dinâmico composto por hibridizações, traduções e negociações que emergem no encontro entre diferentes sistemas simbólicos e relações de poder. A cultura engendra-se então, neste campo de ambivalência, onde coexistem dominação e resistência, sem que se possa fixar fronteiras estáveis entre dominados e dominantes.

Outra perspectiva sobre os conceitos de representação e cultura permeiam os estudos do historiador francês Michel de Certeau, para quem a representação se apresenta como uma estrutura da existência, pautada em um caráter totalizante, que se dá através da organização e controle dos espaços e do comportamento dos indivíduos, funcionando não apenas como simples reflexo da realidade, mas como um dispositivo de estabelecimento de poder.

⁹ O sociólogo indiano-britânico Homi K. Bhabha, utiliza-se dos conceitos de representação e cultura principalmente no âmbito dos estudos pós-coloniais contemporâneos, tendo como principal intuito expor as distintas maneiras pelas quais os colonizados resistiram e resistem ao poder dos colonizadores.

As representações, neste sentido, funcionam como estratégias de uma determinada organização de mundo que se materializam através dos fazeres culturais, tais como: discursos científicos, discursos administrativos, mapas, planos e outras práticas, impostas de maneira vertical. Esta organização do social, tem como intuito, a ordenação, a classificação e o controle do real, buscando “... entender como representação da sociedade aquilo que, do seu ponto de vista, fundou a sociedade.” (Certeau, 1982, p.142).

Tais representações podem ser limitadas, pois não conseguem abarcar o controle total sobre a multiplicidade das práticas cotidianas. Sob estas tentativas de organização impostas, Certeau observa que os usuários consumidores destes discursos e espaços se reapropriam, subvertem e ressignificam tais representações. Este processo de reapropriação sobre o discurso, denominado pelo autor de “táticas”, propicia aos consumidores engendram pequenas invenções, desvios e reescritas da realidade imposta.

A presença e a circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização (CERTEAU, 1990, p.40).

A cultura, baseada sobre este viés, se apresenta não apenas como a totalidade das representações dominantes, mas como resultado, como movimento entre a imposição deste caráter hegemônico e a criatividade das práticas cotidianas, como resultado dinâmico entre as estratégias totalizantes e as resistências táticas destas práticas.

Aquilo que uma prática faz com signos pré-fabricados, aquilo que estes se tornam para os usuários ou os receptores, eis algo essencial que, no entanto, permanece em grande parte ignorado. Lá se produzem mobilizações e estagnações que não são perceptíveis unicamente com uma análise dos significados: derrubamentos, deslocamentos ou enrijecimento de mentalidade; permanências de comportamentos tradicionais sob sua metamorfose exterior, ou mudanças de seu sentido apesar da sua estabilidade objetiva; derivados dos “valores” inseridos na vida de um grupo sem que ele os explicita etc. O mensurável encontra por toda parte, nas bordas, esse elemento móvel. O cálculo aí entra (fixando um preço para a morte de um homem, de uma tradição ou de uma paisagem), mas se perde. A gestão de uma sociedade deixa um enorme “resto”. Em nossos mapas, isso se chama cultura, fluxo e refluxo de murmúrios nas regiões avançadas da planificação (CERTEAU, 1995, p. 234).

Nesse sentido, a cultura não possui uma essência, mas se constrói neste espaço onde as

representações institucionais são ressignificadas pelas práticas ordinárias. Apesar de trabalharem sobre diferentes focos, Bhabha analisando o pós-colonialismo e suas resistências e Certeau analisando o cotidiano e suas práticas, ambos compartilham importantes pontos analíticos sobre os conceitos de representação e cultura. Seus pensamentos convergem ao tratar a representação não apenas como um simples reflexo da realidade, mas como um campo sempre em disputa, onde, discursos e imagens, que se pretendem hegemônicos, não são capazes de totalizar o sentido como um todo, permitindo que aja espaço para movimentos subversivos.

Em síntese, os autores se dedicam a analisar as condições de produção, circulação e reapropriação dos sentidos culturais, colocando os conceitos de representação e cultura não como um fundamento estático e imutável, mas como instâncias em constante mudança e readequação.

Deleuze e a crítica ao regime da representação

Deleuze é mobilizado neste artigo pela crítica à subordinação da diferença à identidade e ao regime da representação. No lugar de tomar a identidade como fundamento a partir do qual as diferenças seriam reconhecidas e classificadas, o filósofo propõe pensar a diferença em si mesma e a realidade como produção e devir (Deleuze, 2000; 2016). Essa inflexão oferece uma ferramenta para questionar a operação pela qual instituições transformam entidades heterogêneas em exemplares de categorias previamente estabilizadas.

Para pensar a diferença, temos tendência a subordiná-la à identidade (do ponto de vista do conceito ou do sujeito: por exemplo, a diferença específica supõe um gênero como conceito idêntico). Temos tendência também a subordiná-la à semelhança (do ponto de vista da percepção), à oposição (do ponto de vista dos predicados), ao análogo (do ponto de vista do juízo). Isso quer dizer que não pensamos a diferença nela mesma (DELEUZE, 2016, p.320).

No plano desta análise, a questão decisiva não é reconstruir toda a ontologia deleuziana, mas reconhecer o efeito político e epistemológico de um pensamento que toma a representação como via privilegiada de acesso ao real. Como sintetiza Lapoujade (2015, p. 47), a representação estende suas exigências sobre os seres que pretende conhecer; em Deleuze, porém, ela “deixa escapar o mundo afirmado da diferença” (Deleuze, 2000, p. 121).

Pensar através da representação, seria então, formar uma imagem mental de um objeto

exterior, único modo pelo qual o pensamento se relacionaria com o ser externo. Esta imagem do pensamento, porém, tem como consequência direta o aprisionamento em um dogma, segundo o qual, o pensamento naturalmente busca a verdade por meio da representação correta do mundo. Para Deleuze, no entanto “A representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença. A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada.” (DELEUZE, 2000, p.121).

O mundo afirmado pela diferença se estabelece em um devir que permite deslocar a análise das essências para relações, forças e transformações. Aplicada à cultura material, essa perspectiva impede que o artefato seja tomado como unidade passiva cujo sentido dependeria exclusivamente da interpretação: importa acompanhar o que ele faz, com quem se relaciona e quais possibilidades são abertas ou interrompidas por sua circulação.

Essa opção teórica aproxima o artigo de abordagens relacionais da cultura material e prepara a passagem para as discussões antropológicas sobre ontologias múltiplas. O objetivo não é converter a experiência Krahô em exemplo de uma filosofia europeia da diferença, mas utilizar a crítica deleuziana à identidade para tornar visível o limite das categorias com que instituições modernas historicamente classificaram entidades provenientes de outros regimes de relação.

Desse modo, a contribuição de Deleuze permanece metodologicamente circunscrita: ela funciona como crítica à pretensão de reduzir a multiplicidade a identidades representáveis e como convite a acompanhar processos de produção, relação e transformação.

Para a cultura material, isso significa deslocar a pergunta “o que este objeto representa?” para questões como “que relações o constituem?”, “que ações possibilita?” e “o que se altera quando muda de regime institucional?”. É nessa chave que a trajetória do Kàjrê ganha centralidade.

Cultura material como dimensão constitutiva

A crítica desenvolvida por Deleuze ao regime da representação permite deslocar a discussão para as formas historicamente constituídas de classificação que acompanharam a formação de museus, coleções etnográficas e ciências humanas modernas. Não se trata de atribuir uma ontologia única e homogênea ao “Ocidente”, mas de examinar um conjunto específico de procedimentos —

separar, nomear, tipologizar, documentar, conservar e expor — que ganhou força em instituições euro-americanas e foi articulado a projetos coloniais e nacionais. É diante desses procedimentos que se torna produtivo falar em ontologias no plural e perguntar o que ocorre quando diferentes regimes de existência são submetidos a uma mesma gramática institucional.

Essa perspectiva encontra ressonância em debates contemporâneos da antropologia. Autores como Eduardo Viveiros de Castro têm demonstrado que diferentes sociedades não apenas interpretam o mundo de formas distintas, mas operam a partir de ontologias diversas, isto é, diferentes modos de conceber o que existe e como os seres se relacionam entre si.¹⁰

Segundo Viveiros de Castro,

não falta quem ainda acredite que a antropologia é o espelho da sociedade. Não, certamente, das sociedades que ela pretende estudar — não somos mais tão ingênuos (ou assim pensamos) —, mas daquelas em cujas entranhas foi engendrado seu projeto intelectual, isto é, as nossas próprias sociedades, a “nossa” civilização. Sabemos da popularidade que desfruta, em certos círculos, a tese segundo a qual a antropologia, congenitamente exotista e primitivista, não passa de um teatro perverso, no qual o outro é sempre “representado” ou “inventado” segundo os interesses sórdidos do Ocidente. Nenhuma história, nenhuma sociologia conseguem disfarçar o paternalismo complacente dessa tese, que reduz os assim chamados “outros” a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. Duplicar tal fantasmagoria subjetiva por um apelo à dialética da produção objetiva do Outro pelo sistema colonial é simplesmente acrescentar um insulto a uma injúria; supor que todo discurso “europeu” sobre os povos de tradições não europeia só serve para iluminar nossas “representações do outro” é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do etnocentrismo. À força de ver sempre o Mesmo no Outro — de dizer que sob a máscara do outro somos nós que estamos olhando para nós mesmos —, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos (2018, p. 20-21).

Através desta perspectiva, podemos inferir que muitos artefatos classificados pelas instituições ocidentais como objetos ou patrimônios culturais podem possuir estatutos ontológicos radicalmente distintos em suas ontologias e cosmologias de origem. Em diversas sociedades indígenas, por exemplo, determinados artefatos participam de redes de relações sociais e cosmológicas que envolvem humanos, animais, espíritos e territórios. E quando deslocados para

¹⁰ Autores como: DESCOLA, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Proceedings of the British Academy, volume 139, pp. 137-155. British Academy, 2006; Lima, Tânia Stolze. *A Parte do Cauim: Etnografia Juruna*. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1995; VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente*. ANPOCS & Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

instituições ocidentais modernas, aquilo que, em determinado contexto, participa de relações vivas de agência e alteridade passa a ser reinterpretado como objeto representativo de uma cultura. Neste sentido, Viveiros de Castro nos alerta que

o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação. É preciso tirar todas as consequências da ideia de que as sociedades e as culturas que são o objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou, para dizer de modo mais claro, coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessas pesquisas (2018, p. 21-22).

Enquanto as reflexões antropológicas se concentram na alteridade ontológica, no campo da História, essa questão dialoga diretamente com a problematização das fontes de produção de conhecimento. Assim, os estudos de cultura material e a crítica à ideia de que as coisas funcionariam como fontes passivas de uma realidade social exterior são colocadas em xeque. Ulpiano Bezerra de Meneses chamou atenção para a necessidade de tratar a cultura material como dimensão constitutiva da vida social e para o museu como espaço de produção de conhecimento histórico, e não como simples repositório de testemunhos (Meneses, 1994; 1998). Em perspectiva próxima, José Reginaldo Santos Gonçalves (2007) mostrou que coleções e patrimônios são formas historicamente situadas de produzir relações entre pessoas, objetos, memória e identidade. A abordagem biográfica das coisas, formulada por Igor Kopytoff (2008), reforça esse deslocamento ao permitir acompanhar mudanças de estatuto, valor e classificação ao longo da circulação dos objetos. A contribuição específica proposta aqui consiste em acrescentar a esse problema historiográfico a dimensão ontológica: certas mudanças de estatuto não correspondem somente a novas leituras de uma mesma coisa, mas podem interromper relações que participam da própria condição de existência atribuída a ela.

Os processos de musealização constituem, portanto, um campo privilegiado para observar as implicações práticas do regime representacional discutido ao longo deste artigo. Ao serem inseridos em museus e coleções etnográficas, diversos artefatos provenientes de povos indígenas passam por transformações profundas em seu estatuto ontológico. Essa discussão também se aproxima da museologia crítica e das práticas contemporâneas de descolonização de museus. Lonetree (2012), ao analisar experiências museológicas indígenas, enfatiza a autoridade das comunidades na interpretação e no cuidado de seus patrimônios e questiona modelos em que a instituição fala unilateralmente

sobre os povos representados. Holbraad e Pedersen (2017), no debate sobre a chamada virada ontológica, insistem que diferenças etnográficas podem exigir transformações nos próprios conceitos analíticos, em vez de serem reduzidas a versões culturais de uma realidade previamente definida. Blaser (2013), por sua vez, formula a noção de conflitos ontológicos para situações em que a controvérsia envolve mundos e entidades cuja existência não é consensualmente definida. Articuladas ao caso aqui estudado, essas contribuições permitem compreender a musealização como arena histórica para negociação, tensionando assimetrias e conflitos entre regimes de relação com as coisas.

O caso da machadinha Kàjrê do povo Krahô ilustra de maneira particularmente significativa esse processo, por tratar-se de um dos primeiros exemplos de repatriação do patrimônio indígena no Brasil. Este processo, no entanto, foi pouco problematizado no que tange as transformações ontológicas sofridas pelo artefato, desde a sua retirada da aldeia, sua institucionalização como objeto etnológico e a sua devolução em caráter de comodato¹¹, ao povo Krahô, destituído do artefato por mais de 40 anos.

Cultura material e processos de musealização: a jornada do Kàjrê

Uma machadinha em formato semilunar confeccionada em pedra polida, presa a um cabo cilíndrico e ornamentado com pendentes de algodão trançado, assim se apresenta o Kàjrê, artefato, desde tempos imemoriais, pertencente ao povo Krahô residentes da aldeia Pedra Branca no nordeste do estado do Tocantins, na Terra Indígena Kraolândia, situada nos municípios de Goiatins e Itacajá.

Este artefato é atrelado à inúmeras narrativas quanto a sua origem, desde a de que peças neste estilo eram encontrados nas roças e cachoeiras, e que teriam sido confeccionados por outros povos, provavelmente seus antepassados, até as narrativas mais habituais dadas pelos Krahô que, no entanto, evocam mitos e narram sucessivos processos que passam por roubos e conquistas até a obtenção da machadinha.

A machadinha teria sido recebida por Hartant durante uma grande caçada, quando, atraído pelo canto que dela emanava, encontrou seu dono e recebeu o kàjrê sob a condição de que permanecesse em movimento, vinculado aos cantos e às práticas rituais destinadas a “alegrar” a

¹¹ Isso significa que a peça retornou fisicamente aos Krahô para uso ritual e guarda comunitária, mas juridicamente a propriedade permaneceu vinculada ao Museu Paulista.

aldeia (Melo, 2010, p. 77-80). Em 1947, a machadinha saiu desse circuito e foi incorporada à coleção etnográfica do Museu Paulista por intermédio do etnólogo Harald Schultz. Décadas depois, ao reconhecerem no Museu Paulista a machadinha que havia deixado Pedra Branca, os Krahô organizaram uma mobilização para recuperá-la e, em abril de 1986, uma comitiva foi a São Paulo reivindicar sua devolução. Após semanas de negociações, o kàjrê retornou aos Krahô em 11 de junho daquele ano, mediante um termo de comodato que mantinha juridicamente sua propriedade vinculada ao Museu Paulista (Melo, 2010, p. 87-93, 144-145). De volta a Pedra Branca, a machadinha voltou a integrar relações e práticas locais e, anos mais tarde, tornou-se também objeto de um projeto de Martinho Penõ para a criação de um espaço destinado à sua guarda. É nesse percurso que o kàjrê foi continuamente significado e ressignificado conforme circulava entre diferentes atores e contextos sociais.

A reivindicação do kàjrê pelos Krahô, em 1986, evidencia que o conflito com o Museu Paulista ultrapassava uma disputa pela posse material de um artefato. Em reportagem publicada pela Folha da Tarde, em 19 de abril daquele ano, Pedro Penõ afirma que a machadinha constituía um “símbolo dos heróis respeitados da tribo” e recorda que, quando ela ainda permanecia entre os Krahô, “todos cantavam, como a bandeira de vocês”. A ausência do kàjrê é relacionada, assim, à interrupção de práticas e saberes, levando Penõ a manifestar o desejo de “aprender a dançar, ser cantador para chegar de novo os espíritos da força”. A mesma reportagem registra a narrativa de origem contada por Penõ, segundo a qual Hartant recebeu a machadinha de um espírito, bem como a afirmação de que ela “nunca mais parou nas mãos de cantador da tribo”. A matéria indica que no momento da reivindicação, o kàjrê era apresentado pelos Krahô a partir de suas relações ontológicas e relacionais.

Na relação dos Krahô com o mundo, o uso do Kàjrê se dá como mediador de relações de alteridade. Apesar de não ser um instrumento musical, era em posse da machadinha que os cantores entoavam cantos motivadores para atividades como caçadas, trabalhos na roça e principalmente em rituais denominados amjikín, expressão que significa literalmente “alegrar-se”. Dentro da crença Krahô é o kàjrê que conduz o cantor, “Ele começa a ganhar vida ao ser todo pintado de urucum pelo cantor e segurado pelo cabo com o braço levantado ou cotovelo dobrado, com os pendentes de algodão caindo ao longo do corpo” (Morin de Lima, 2013, p. 186). Através desta forma de manuseio a machadinha é acionada e corporifica no cantor uma série de cantos a ela pertencente.

Para o grupo indígena, o kàjrè se apresenta através de uma perspectiva não de objeto, mas de agente portador de cantos e por este motivo necessita estar em movimento, associando-se ao cantor para poder exprimir através de sua voz os cantos nela contidos.

A noção de objeto como “pessoa” e, mais do que isso, como “agente ritual”, também fica clara nas prescrições cerimoniais seguidas pelo cantor acerca da machadinha. Antes de começar a cantar, o cantor pinta o kàjrè com urucum, da mesma forma que sua parente pintou seu próprio corpo, que ganha cor avermelhada e vibrante, signo de beleza para os Krahô. Para cantar com o kàjrè, conta o mito, o cantor não pode pegar em gordura, em mel, em semente ou caça, deve ser asseado e não pode ser ciumento, deve saber ouvir, dormir pouco e não pode brigar. Essas ações descritas no mito remetem a algumas práticas de resguardo que uma pessoa deve seguir no caso de doença, parto, luto (entre outras situações) de parentes próximos, aqueles cujos corpos estão intimamente ligados pela troca de fluidos, substâncias, cuidados. Podemos dizer que o cantor e a machadinha vão se “aparentando”, pela continuidade criada entre seus corpos e vozes (MORIN DE LIMA, 2013, p. 190).

No ano de 1963 a machadinha foi alçada a símbolo da VI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) sendo reconhecida então como um símbolo nacional. É possível observar nestes movimentos que, “ao ser levado para integrar o acervo do Museu Paulista, o kàjrè passa por um processo de ressignificação, na medida em que é percebido num outro contexto. De “machado-cantor”, “objeto-pessoa” que incorpora uma série de conhecimentos e práticas rituais especializadas e que devem ser constantemente atualizadas”. Para manter-se viva — considerando que, para os Krahô, o significado de “vida” está intimamente relacionado à ideia de “estar em movimento” —, o kàjrè passa, no espaço do museu, a ser classificado como “artefato etnográfico”, representativo de uma cultura particular. Nesse novo contexto, sua existência passa a depender de outra lógica: deve ser devidamente guardada e preservada da ação degradante do tempo para que possa continuar a existir. (Morin de Lima, 2013, p. 196).

No Museu Paulista, a machadinha foi incorporada a uma coleção que projetava uma narrativa sobre a presença indígena por meio da cultura material e recebeu a identificação de “arma de guerra da nação Krahô”. A classificação desloca o Kàjrè de sua relação com cantos, corpos, resguardos e amjikín para uma tipologia funcional inteligível ao sistema classificatório museológico. A trajetória evidencia que institucionalizar não significa congelar os sentidos; significa produzir novas relações, autoridades e enquadramentos sobre a coisa.

Essa transformação não pode ser descrita somente como ressignificação. No regime ritual

Krahô, existir como Kàjrê implica movimento, canto, pintura corporal, prescrições e continuidade entre machadinha e cantor. No regime museológico, sua existência institucional depende de operações quase inversas: estabilização classificatória, guarda, conservação física e suspensão do uso. A tensão central reside, portanto, entre duas formas de cuidado que não são equivalentes. Preservar a matéria da machadinha, retirando-a do movimento que a atualiza como agente ritual, pode assegurar sua permanência física e simultaneamente interromper relações constitutivas de sua vida social e ontológica. É nesse intervalo que o artigo localiza a violência ontológica.

A devolução da machadinha é reconhecida como um marco nos debates brasileiros sobre retorno e repatriação de bens indígenas. Contudo, a devolução ocorreu em regime de comodato: a machadinha voltou ao uso e à guarda comunitária, enquanto sua propriedade jurídica permaneceu vinculada ao Museu Paulista. Essa dissociação entre posse, propriedade e pertencimento torna visível a persistência da autoridade institucional mesmo no gesto de retorno.

O retorno também não restaurou uma condição originária supostamente intacta. Após mais de quarenta anos de afastamento, o Kàjrê passou a operar em um campo histórico transformado, no qual a afirmação pública da identidade Krahô, as políticas patrimoniais e a experiência museológica já faziam parte de sua biografia. A machadinha passou a ser mobilizada por parte da comunidade como símbolo de “nossa cultura” diante da sociedade dos brancos. A categoria de patrimônio, portanto, não foi simplesmente imposta de fora: ela também pôde ser apropriada taticamente, convertendo uma linguagem institucional em instrumento de reconhecimento e reivindicação.

É justamente após o retorno que a complexidade do caso se torna mais evidente. Parte dos Krahô defendia que o Kàjrê circulasse entre as aldeias para retomar sua função histórica de produzir cantos, relações, alteridade e alegria; outra parte defendia sua permanência em uma espécie de “museu da machadinha”, no qual funcionaria como referência visível do reconhecimento coletivo. A controvérsia impede uma oposição simplista entre “museu ocidental” e “ontologia indígena”: práticas museológicas podem ser apropriadas e recriadas dentro da própria comunidade, enquanto diferentes projetos Krahô disputam as formas legítimas de cuidar, fazer circular e manter vivo o Kàjrê. O conflito é, assim, simultaneamente histórico, político, patrimonial e ontológico.

A biografia do Kàjrê permite distinguir três movimentos articulados: sua retirada de uma rede ritual e ingresso em uma coleção; sua transformação institucional em objeto etnográfico e símbolo; e

seu retorno à Kraolândia, onde categorias museológicas e relações Krahô passam a coexistir e a ser disputadas. O conceito de violência ontológica é empregado aqui para nomear especificamente o primeiro tipo de operação: a redução institucional de uma entidade relacional a uma identidade objetual tomada como suficiente para defini-la. Isso não significa que toda conservação, classificação ou musealização seja necessariamente violenta, nem que instituições e comunidades constituam blocos homogêneos. A violência emerge quando um regime de conhecimento se atribui a prerrogativa de determinar unilateralmente o estatuto do existente e interrompe, desautoriza ou torna irrelevantes as relações pelas quais esse existente se constitui em outro mundo social.

Historicamente, o caso mostra que a colonialidade das coleções não se exerce somente sobre corpos e territórios, mas também sobre as relações que fazem certas entidades existirem. Ao mesmo tempo, o retorno do Kàjrê demonstra que essas trajetórias não são lineares: classificações podem ser contestadas, linguagens patrimoniais podem ser apropriadas e novas formas de guarda podem surgir. Para a História, acompanhar essas mudanças permite tratar a cultura material como participante dos acontecimentos e das disputas, e não como ilustração estática de identidades culturais.

Esse percurso desloca a pergunta normativa sobre como musealizar “sem violência” para uma questão histórica e relacional: quais autoridades definem o estatuto da coisa, quais vínculos são preservados ou interrompidos e quais formas de cuidado são reconhecidas como legítimas? Museus e instituições de guarda podem responder a esse desafio quando incorporam processos de decisão compartilhada, pesquisa colaborativa, circulação, acesso, repatriação ou restituição e protocolos definidos com as comunidades de origem. Mais do que uma solução universal, trata-se de admitir que conservar pode exigir preservar relações, e não somente matérias.

Considerações finais

A articulação entre a crítica ao regime da representação e a trajetória histórica do Kàjrê permite compreender a musealização como um processo que produz efeitos materiais, políticos e ontológicos. A hipótese defendida foi que a violência ontológica ocorre quando procedimentos institucionais historicamente situados — classificação, documentação, conservação e patrimonialização — reduzem a uma identidade objetual entidades cuja existência, em outros regimes de relação, depende de vínculos, usos, movimentos e agências específicas.

O caso Krahô mostrou que a retirada da machadinha de Pedra Branca e sua incorporação ao Museu Paulista não representaram uma simples transferência espacial. O Kàjrê passou de machado-cantor e agente ritual a artefato etnográfico, arma de guerra e símbolo nacional. Seu retorno, por sua vez, tampouco anulou essa história: o comodato, a apropriação da linguagem patrimonial e os debates internos sobre circulação ou guarda museológica revelam que sua trajetória permanece aberta e atravessada por diferentes projetos de existência.

Bhabha e Certeau contribuíram para evidenciar a instabilidade das representações e as possibilidades de negociação e reapropriação. Deleuze permitiu deslocar o problema para a crítica da identidade como princípio que subordina a diferença e uma realidade como devir. O encontro dessas formulações com Viveiros de Castro e com os debates sobre ontologias múltiplas tornou possível formular uma questão que ultrapassa a disputa entre significados: em certas situações, os agentes não divergem somente sobre o que uma coisa representa, mas sobre o que ela é e quais relações tornam possível sua existência.

O que a trajetória do Kàjrê permite criticar são regimes históricos específicos de objetificação e classificação, vinculados à formação de coleções etnográficas, museus e saberes científicos modernos. A contribuição ao campo da História reside, assim, em aproximar a biografia das coisas, a história das coleções, da musealização e o debate ontológico. Seguir a circulação do Kàjrê permite perceber que a mudança de estatuto de uma peça pode ser simultaneamente uma mudança nas relações sociais, nos regimes de autoridade e nas condições atribuídas à sua existência. Essa perspectiva convida a historiografia a perguntar não somente pelos sentidos inscritos nos objetos, mas pelos mundos de relações que articulam.

Sem pretender encerrar um problema complexo, propõe-se compreender o múltiplo não como soma de perspectivas sobre uma realidade única, mas como exigência metodológica de não reduzir previamente a diferença às categorias do pesquisador ou da instituição. No caso do Kàjrê, isso implica reconhecer que sua história não cabe integralmente nas categorias de objeto, documento, patrimônio ou representação: ela é feita também de cantos, corpos, movimentos, resguardos, disputas e formas de cuidado. É nessa abertura que a cultura material pode ser tratada historicamente como campo de relações e como lugar de confronto entre diferentes possibilidades de ser.

Referências bibliográficas

- APPADURAI, Arjun (org.). **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: EdUFF, 2008.
- BAHBAH, Homi K. **O local da Cultura**, Editora UFMG, Belo Horizonte, 1998.
- BLASER, Mario. **Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: toward a conversation on political ontology**. *Current Anthropology*, v. 54, n. 5, p. 547-568, 2013.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- _____. **A cultura no plural**. Campinas: Paptrus, 1995.
- _____. **A Invenção do Cotidiano**. Petropolis: Editora vozes, 1990.
- DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos**. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- _____. **Diferença e repetição**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. **Mil Platos: Capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.
- DESCOLA, Philippe. **Além de natureza e cultura**. Tradução de Bruno Ribeiro. Niterói: Eduff, 2015.
- E OS ÍNDIOS vão recuperar sua machadinha mágica. *Folha da Tarde*, 19 abr. 1986. Recorte de jornal. Acervo CEDI – Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/20577_20110706_165439.pdf
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The ontological turn: an anthropological exposition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun (org.). **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: EdUFF, 2008. p. 89-121.
- LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LIMA, Diana Farjalla Correia. Museologia-Museu e Patrimônio, Patrimonialização e Musealização: ambiência de comunhão. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 7, n. 1, p. 31-50, jan.-abr. 2012.
- LONETREE, Amy. **Decolonizing museums: representing Native America in national and tribal museums**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012.
- MELO, Jorge Henrique Teotonio de Lima. **Kàjrê: a vida social de uma machadinha Krahô**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 9-42, 1994.

_____. Bezerra de. Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 89-103, 1998.

MORIN DE LIMA, Ana Gabriela. **Uma biografia do kàjre, a machadinha Krahô**. In: José Reginaldo Santos Gonçalves, Roberta Sampaio Guimarães, Nina Pinheiro Bitar. (Org.). A Alma das Coisas. Patrimônios, materialidade e ressonância. 1ed. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2013, v.1, p.185-210.

SCHIAVINI, Fernando. **De longe toda a serra é azul: histórias de um indigenista**. Brasília: Ed. do autor, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.