



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA

ALEXANDRE OLIVEIRA GOMES

**MUSEUS INDÍGENAS, MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS E COSMOPOLÍTICAS DA
MEMÓRIA: Um estudo Antropológico**

Recife

2019

ALEXANDRE OLIVEIRA GOMES

**MUSEUS INDÍGENAS, MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS E COSMOPOLÍTICAS DA
MEMÓRIA: Um Estudo Antropológico**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Área de Concentração: Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

G633m Gomes, Alexandre Oliveira.
Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória :
um estudo antropológico / Alexandre Oliveira Gomes. – 2019.
959f. il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Renato Monteiro Athias.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2019.
Inclui referências.

Antropologia. 2. Museus indígenas. 3. Etnicidade. 4. Memória. I. Athias,
Renato Monteiro (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2020-012)

ALEXANDRE OLIVEIRA GOMES

**MUSEUS INDÍGENAS, MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS E COSMOPOLÍTICAS DA
MEMÓRIA: um estudo antropológico**

Tese de Doutorado submetida à avaliação no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada em 28/02/2019

BANCA EXAMINADORA

Prof.Dr. Renato Monteiro Athias – Orientador
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof.Dr. Edwin Boudewijn Reesink (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa.Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa.Dra. Lúcia Hussak Van Velthen (Examinadora Externa)
Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG)

Prof.Dr. Mário de Souza Chagas (Examinador Externo)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

AGRADECIMENTOS

Ao finalizar este longo processo de formação em ciências humanas, entre graduação e pós-graduações, faz-se mister rever uma trajetória na qual muitas pessoas e coletividades contribuíram de diversas maneiras, apoiando e estimulando uma trajetória de vida como educador e pesquisador que acredita no caráter transformador de nosso ofício. Será impossível lembrar de todos e todas colegas que contribuíram direta e indiretamente para tornar possível esta Tese de Doutorado em Antropologia. Quase certo do fracasso no intento de que essa lembrança atinja a totalidade necessária, desejo que, mesmo entre os esquecidos, todos sintam-se lembrados.

Entre a graduação em História (1998-2004) e o mestrado (2010-2012) e doutorado em Antropologia (2014-2019), passaram-se pouco mais de 20 anos. Em face de tantas transformações pessoais e nos meios sociais em que transitei, o mais importante dos agradecimentos são à minha família, especialmente aos meus pais, José Eleri Costa Gomes e Maria Oliveira Gomes (Fátima). À irmã, Emanoela Oliveira Gomes. Ao irmão, Samuel Oliveira Gomes, um agradecimento especial pela produção de excelência dos mapas dos museus indígenas no Brasil e pelo auxílio fundamental na formatação final da Tese.

Por muito tempo, achava que entendia o que meus genitores queriam dizer quando afirmavam que não tínhamos tanto assim, e que, talvez, a única coisa que nos deixassem seria o estudo. Para isso, um sacrifício mensal e cotidiano permitiu-nos transitar entre mundos, da periferia de Fortaleza, onde nascemos e fomos criados, na confluência do Grande Montese e a histórica Parangaba, para a região Central da cidade, onde passamos a estudar desde muito jovens. É mais fácil hoje compreender a importância daquele gesto, literal e simbólico, de valorizar a educação acima de tudo. Atualmente, como educador e professor, compreendo um pouco mais a importância que aquele ato tinha para eles, originários do sertão do Ceará e oriundos de famílias desestruturadas pela ausência paterna: possibilitar que os filhos tivessem acesso à um ensino formal de qualidade que seria parte do sonho de cursar uma universidade, pública e gratuita. Foram seus esforços que permitiram-nos concluirmos cursos de nível superior. Minha retribuição, para além deste agradecimento formal através destas linhas mal traçadas, é a dedicação total à formação e ao apoio incondicional aos filhos e filhas de trabalhadores e trabalhadoras, do campo e da cidade, que, assim como eles, se esforçam para além do limite do suportável, para criarem as condições e permitirem que seus filhos ultrapassem as barreiras sociais das limitações econômicas, da discriminação social e do difícil acesso à uma educação superior, em um país em que esta sempre foi um privilégio de

classe mais que um direito social. O meu principal agradecimento, ao final desta trajetória de 20 anos de estrada, é ao seu Eleri e à dona Fátima, com muito amor por tudo o que fizeram por nossa família. A luta continua, hoje e sempre.

A permanência na Universidade pública tornou-se possível por conta das inúmeras bolsas de estudo e trabalho que recebi durante esta trajetória formativa e como investigador em Ciências Humanas e Sociais. Estas bolsas permitiram dedicar-me exclusivamente aos estudos na graduação (bolsa da Secretaria de Cultura do Estado Ceará, para atuar como monitor no Museu do Ceará), no mestrado (bolsa da CAPES) e no doutorado (bolsa do CNPq). Além destas, no período entre graduação e mestrado, recebi a bolsa de pesquisa que me permitiu continuar trabalhando no Museu do Ceará, da Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa/FUNCAP, fundamental porque possibilitou-me atuar profissionalmente nos primeiros anos após a formação de graduação.

Sem dúvidas, em primeiro lugar destaco a importância do povo Kanindé do Sítio Fernandes (Aratuba/CE), protagonistas e sujeitos neste estudo. A convivência com este povo, a partir de 2009, foi fundamental em nossa trajetória de formação em etnologia indígena, de pesquisa em antropologia social e de atuação em museologia social-comunitária.

Ao José Maria Pereira dos Santos, o cacique Sotero, sua esposa, Teresa Soares, filhos e famílias, um agradecimento mais que especial, cujas palavras não poderiam ser suficientes, mas cujas ações de gratidão serão eternas. Por ensinarem-me a perceber a fortaleza, entre a simplicidade e a complexidade, das relações entre memória e etnicidade, através do seu Museu dos Kanindé e de suas conexões com as lutas de seu povo. Ao professor Suzenilson Santos, coordenador pedagógico do Museu dos Kanindé, interlocutor fundamental e co-autor desse estudo. À jovem Antônia Santos, hoje estudante de Museologia da UFRB e ex-monitória do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé. Às lideranças Cícero Pereira, Sinhô Bernardo, Valdo Teodósio e Pajé Maciel (Manoel Constantino dos Santos), suas esposas e famílias. Aos jovens integrantes da primeira e segunda gerações do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé, atual Núcleo de Estudos e Pesquisas Indígenas Kanindé (NEPIK). A todos os e as colegas professores(as) desta escola e suas famílias, em nome dos quais cito Antonio Pereira (Toim), Elenilson Pereira e Reginaldo Santos. Esta Tese, que também deverá virar peça do museu, é dedicada ao povo indígena Kanindé. Muito obrigado!!!

Em relação ao curso de doutorado, é necessário agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cuja bolsa e a taxa de bancada constituíram meu principal recurso financeiro nesse período e foram fundamentais para a compra de materiais, livros e equipamentos, a realização de pesquisas e viagens para participar de

congressos, seminários, encontros e afins, além de outros gastos necessários à vida acadêmica, como a alimentação e a fotocópia de materiais. Além desta agência de fomento, agradecemos também à CAPES, pela concessão da bolsa de seu Programa de Doutorado-Sandwich no Exterior (PDSE), que permitiu-me realizar pesquisas de campo e atuar junto à *Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca* (UMCO), no México. Através do apoio proporcionado por esta bolsa vivenciei a realidade dos museus comunitários entre *los pueblos indigenas y mestizos mexicanos*, experiência que me logrou conhecer dezenas de populações e seus museus, cuja importância ainda não posso mensurar em minha trajetória formativa.

No México, agradeço imensamente ao prof.Dr. Salvador Siguenza Orozco, que me recepcionou institucionalmente e atuou como supervisor no CIESAS. Nesta universidade, devo agradecimentos também à Maria de los Angeles Ríos, bibliotecária, que me proporcionou acesso ao acervo especializado do CIESAS, e a Sra. Bernarda Levya, secretaria, que me auxiliou em todo processo administrativo-buracrático através do qual fui admitido como *Estudiante-Huésped*.

Em Oaxaca, devo agradecimentos especiais aos companheiros da UMCO, ou como seus integrantes referem-se, *a la Unión*, como coletividade. Em especial, aos queridos assessores Teresa Morales Lersch e Cuauhtémoc Camarena Ocampo, antropólogos, funcionários do Instituto Nacional de Antropología y Historia (INAH), referências máximas na antropologia social e museologia comunitária mexicana e latino-americana, com quem tivemos a satisfação e honra de dialogar durante o período. *Gratitud*. O casal mediu todo o processo de minha estadia no México. Me recepcionaram em Oaxaca de Juárez e abriram portas para que trilhasse um inesquecível caminho entre *calles, sierras y carreteras* deste encantador e rebelde Estado mexicano.

No México, devo um agradecimento especial à Francisco Hernández Rodríguez, *el Panchito*, médico-veterinário e também assessor da UMCO, que me hospedou em sua casa em *Santa Lucía del Camino*, logo que assim chegado. Com Francisco, *el hermano que Mexico me dio*, percorri parte significativa de Oaxaca, acompanhando seu trabalho de assessor e conhecendo a realidade dos museus comunitários de Oaxaca. Realizamos dezenas de viagens, nas quais participei do labor com que estes companheiros encaram os desafios do trabalho com memória, patrimônio e museus comunitários com povos indígenas, enquanto uma missão de vida. Um aprendizado indescritível. Uma experiência indizível. Um *parteaguas* em nossa trajetória de vida e profissional nos campos da Antropologia Indígena e da Museologia Comunitário-Social.

Agradeço, também especialmente, ao seu pai Dom Francisco Hernández Carreraz,

liderança comunitária de Santana Teloxtoc, uma simpática *municipalidad mestiza* do Estado de Puebla, localizada na fronteira com Oaxaca, cujos habitantes são descendentes dos Popolocas. À *Don Francisco*, sou grato pela amizade e pelo grande aprendizado em conversas informais, seja entre as pedreiras de Teloxtoc ou nas ruas de Tehuacán, entre um trago de *pulque*, entre seus plantios de *maguey* ou *una de las Cauamas*, após o *entrenar de beisból*. *Gracias, mi hermanos!*

Ao companheiro Adrián Silva Rodriguez, originário de *San Francisco Cajonos*, resistente *pueblo* zapoteco da *Sierra Norte* de Oaxaca, presidente do Consejo Directivo da UMCO, que tornou-se um importante interlocutor e cuja amizade aumentou com o tempo de convivência no México e, depois, por conta de sua participação no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Brasil. Pela amizade e parceria, ainda em terras mexicanas, agradeço à Miguel Angelo Toledo, à Julio Cesar Tadeo e à antropóloga Rocío Martinez Salazar (*Chio*), também assessora da Unión, colega de viagens e atividades da *Unión*. Dentre os companheiros responsáveis pelos comitês dos museus comunitários, gostaria de agradecer àqueles que integram os museus dos *pueblos* que me receberam, de maneira tão terna, fraterna e amigável, como um *viejo amigo de Brasil*, a saber: *Museo Comunitario Rastros y Rostros*, San Domingo de Yanhuitlán, Oaxaca; *Museo Comunitario HICUPA* (História, Cultura, Paleontologia), Santana Teloxtoc, Tehuacán, Puebla; *Museo Comunitario Jna Niingui*, San Miguel Tequixtepec, Coixtlahuaca, Oaxaca; *Museo Comunitario Shan-Dany*, Santana del Valle, Tlacolula, Oaxaca; *Museo Comunitario Hitalulu*, San Martín Huamelulpan, Tlaxiaco, Oaxaca; *Museo Comunitario Memorias de Yucundaayee*, San Pedro y San Pablo Tequixtepec, Huajuapán de León, Oaxaca; *Museo Comunitario Balaa Xtee Guech Gulal*, Teotitlán del Valle, Tlacolula, Oaxaca; *Museo Comunitario Primer Señorío de Tepeticpac*, Tepeticpac, Totolac, Tlaxcala; *Museo Comunitario Ñuu Tikiji*, San Pedro Molinos, Tlaxiaco, Oaxaca; *Museo Comunitario Ñuu Kuiñi*, Santa María Cuquila, Tlaxiaco, Oaxaca; *Museo Comunitario San Francisco Cajonos*, Villa Alta, Oaxaca e *Museo Comunitario Yucu-Ite*, Santa María Yucuhiti, Tlaxiaco, Oaxaca. *Y Viva Mexico!!!*

Aos companheiros da Rede Cearense de Museus Comunitários e das redes de memória, patrimônio e museologia social surgidas a partir de 2011 no Brasil, cujas lutas e mobilizações se entrelaçaram durante os anos em que este estudo foi realizado.

Aos povos indígenas do Ceará, em especial aos Pitaguary, Jenipapo-Kanindé, Tapeba, Tremembé, Tabajara e Kalabaça de Poranga, e aos Potiguara de Crateús e Monsenhor Tabosa.

Ao pajé Barbosa, pelas lições sobre Encantados, Encantaria e memória.

Ao Heraldo Alves e a Rosa Pitaguary, pela caminhada conjunta que, por tantos anos, nos fez "parentes".

Aos povos indígenas de Pernambuco, em especial aos Kapinawá, com destaque aos Kapinawá da aldeia Malhador, em especial à família de Socorro Jucá e Audálio Diniz e filhos; e para as famílias da aldeia Mina Grande, na pessoa de Maria Beserra (Mocinha Kapinawá), pela generosa acolhida durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas (agosto de 2016). Aos jovens da Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco/COJIPE e aos professores da Comissão de Profesores Indígenas de Pernambuco/COPIPE, em Pernambuco.

Aos colegas e povos indígenas que integraram e, em algum momento, interagiram com as atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, gostaria de citar nominalmente: José Ronaldo França de Siqueira (PE), Fabrício Narciso dos Santos (AP), Ninawá Huni Kuin (AC), Maria Lúcia Tavares (RN), Luiz Weymilawá Suruí (RO), Alzenar de Oliveira - Zeno Tupinambá (BA), Dirce Jorge Lipu (SP), Lucilene Melo (SP).

Um agradecimento especial – e a dedicação deste estudo - ao Nino Fernandes, fundador do Museu Maguta do povo Tikuna (AM), que nos deixou logo após o III Fórum Nacional de Museus Indígenas, em fevereiro de 2018.

Dedico a estes e tantos outros e outras, companheiros e companheiras, cujas palavras e atos constituíram importantes ensinamentos e, registrados nestas páginas, foram fundamentais na elaboração deste estudo. Meus efusivos agradecimentos!!

Aos povos indígenas do Piauí, em especial, aos Tabajara e Tapuio-Itamaraty de Nazaré, município de Lagoa de São Francisco, na pessoa do ancião Manoel Sinésio e de seu filho, o cacique Henrique Manoel, um agradecimento especial, bem como às famílias que acolheram em seus lares os participantes do III Fórum Nacional de Museus, em outubro de 2017. Uma lembrança especial aos jovens integrantes do Núcleo Educativo do Museu Indígena Anízia Maria – MIA MARIA, em nome de Dinayanah Nascimento e Elayne Silva. Ainda no Piauí, à colegas Carmém Lúcia Silva Lima, Raimundo Nonato e Hélder de Souza, da UFPI.

Em memória da professora e historiadora Simone de Souza, grande mestra da História do Ceará e das lides do ofício. Aos professores do Departamento de História da UFC (hoje Programa de Pós-Graduação em história), *locus* de minha primeira formação, na pessoa de Francisco Régis Lopes Ramos, professor na graduação e eterno diretor no Museu do Ceará.

Ao amigo João Paulo Vieira, co-autor dessa Tese, um agradecimento especial, pela amizade e parceria profissional e política em muitos anos de vida. *Un otro mundo es posible.*

À Carolina Ruoso e Manuelina Duarte, pelo diálogo constante, mesmo entre idas e vindas.

À Maria Amélia Leite e à Margareth Malfliet, inspirações indigenistas.

Aos familiares Gomes e Oliveira.

À família Monteiro da Silva, ao seu Vicente Monteiro, Dona Iraílda Silva, Maria Lana Monteiro, Ive Monteiro, Maria Luíza Monteiro, João Felipe e João Victor.

À família Portella, com estima e consideração, em memória do Seu Eribaldo de Carvalho Portella e com agradecimentos à dona Valdênia, Danielle e Alice Portella.

Aos colegas de trabalhos e artes: Édson Silva, Isabelle Braz, Estevão Palitot, Caroline Leal, Philipi Bandeira, Francisco José Calixto, Cellina Muniz, Roberto Kennedy, Salvador Tavares, Nilvânia Barros, Manoel Souto Maior, Wilke Melo, Maike Sá, Natália Oliveira, Manuela Schilacci, José Karajá, Alex Hermes, Hugues de Varine, Manuela Schilacci, Aucilene Bezerra, Marília Cury, Marcela Frutuoso, Polly Cavalcanti, Sérgio Romualdo, Marcílio Brandão, Ana Amélia Rodrigues, George de Vasconcelos (Vasco), Iveraldo Reinaldo, Maurício Antunes, Sílvia Barreto, Henrique Cruz, Nivaldo "Caju", Ugo Maia Andrade, Juliana Ferreira, Janine Moreira, Cláudio Reis, Nuno Gonçalves, Carlos Jorge (*in memoriam*), Gustavo Moreira (Vinho), Tomás Patriota, João Damasceno, Helane Tavares, Renato Santana, José Augusto Laranjeiras Sampaio (Guga), Eliete Pereira, Luísa Valentini, Suzy Santos, Paulo Campos, Luciana de Medeiros e Anna Botesi.

Aos colegas professores e estudantes da Licenciatura Intercultural Indígena do Centro Acadêmico do Agreste, em Caruaru, em nome de Saulo Feitosa, Eliene Amorim, Flávio Andrade, Elisa Urbano Ramos e Lara Erendira.

Aos colegas integrantes do Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, em nome de Mísia Lins Reesink, Antonio Carlos Motta de Lima, Peter Schroder, Marion Teodósio, Roberta Campos, Carlos Sandroni e Ana Cláudia Rodrigues. Aos funcionários e servidores técnico-administrativos, Ademilda Guedes, Luciana Neves, Carla Neres e Clarck Melindre.

Aos colegas de minha turma de doutorado, com os quais vivenciamos um proveitoso ano de debates e estudos, em 2014. Salve a todos e todas, em nome de Ninno Amorim e Genaro Lula.

Aos estudantes que tanto me ensinaram durante 20 anos de docência em escolas estaduais e municipais, cursos formais e informais, em universidades privadas e públicas, com quem pude conviver e aprender, mais do que ensinar.

Ao mestre Paulo Freire que, desde cedo, me ensinou a aprender. Ao José Ribamar Bessa Freire, Regina Abreu, José Carlos Levinho e Ione Couto, que se tornaram importantes interlocutores ao longo dos anos de trabalhos museológicos colaborativos com os povos indígenas.

À Edviges Ióris e ao Marco Antonio (Don Marco), pela agradável convivência em Oaxaca.

À professora Mavânier Saraiva Cavalcanti (*in memoriam*), que me apresentou às primeiras letras e me permitiu adentrar no ensino na mesma escola em que me alfabetizei, sob a pedagogia de Celéstin Freinet. Vida longa ao Jardim-Escola O Lobinho!!

Aos colegas que transcreveram entrevistas e áudios, um agradecimento especial à Elizabeth Leal, Maurício Souza, Elisa Maria Pacheco e Thomas Pereira (Dó Kanindé). À Bruna Nunes, competente revisora que efetuou a adequação do estudo às normas técnicas exigidas.

Um agradecimento muito especial ao professor Renato Monteiro Athias, orientador desta Tese e que, com o decorrer dos anos, se tornou um grande amigo e parceiro de trabalhos e pesquisas, tendo apoiado incondicional muitas de minhas decisões e opções teórico-metodológicas, fazendo sempre o necessário contraponto argumentativo. Sou extremamente grato pela generosidade e dedicação à docência e ao fazer antropológico indigenista. Os louros, com ele compartilho. Os erros, os assumo plenamente.

À banca avaliadora interna, formadas pelos professores do PPGA/UFPE Edwin Reesink e Vânia Fialho, interlocutores fundamentais em nossa formação e estudos sobre etnicidade e antropologia política, através das atividades vinculadas ao NEPE/UFPE. À banca avaliadora externa, formada pela profa. Lúcia Hussak Van Velthem (Museu Paraense Emilio Goeldi) e pelo prof. Mário de Souza Chagas (UNIRIO). Além de profissionais extremamente gabaritados em suas áreas de pesquisa e atuação, constituem fontes de inspiração pelo fazer científico e pela postura política perante ao saber e a relação com as populações envolvidas.

À professora Lux Vidal, que desde 2016 se tornou crescentemente uma interlocutora fundamental desde o diálogo sobre museus indígenas e antropologia, e que tem contribuído generosamente no direcionamento de minhas reflexões a partir de conversas informais, encontros pessoais e de uma contínua e permanente troca de ideias.

Aos Encantados, mestres e caboclos da Jurema, em atenção especial ao mestre Zé Pilintra, com respeito. Salve a Jurema Sagrada!!!

À Liv da Silva Monteiro, pela dança e pelo sorriso que me encantou, às vésperas da defesa deste estudo. Compartilho amor e paixão.

A gente vendo, dentro da nossa história, eu mesmo como o Cacique Sotero, eu já sabia que existia museu. Sabia também que já tinha museu indígena, mas não andava. Porque eu por onde andei, (...) eu visitei vários museus, mas não era museu indígena. Era museu, eu chamo “museu do branco”. Porque nunca alguém disse, que: “Ah! Isso aqui é um museu indígena”, “isso aqui é uma história indígena”. Não, era um “museu do branco”, né?! Mas e eu vendo bem dentro da história o nosso Museu dos Kanindé, ele se prosperando, ele crescendo, mais lá na nossa região, lá na nossa aldeia. E vocês todos já sabiam. Essas pessoas que falaram aqui, esses caciques, pajés e lideranças, que tinha esses museus, tinha museu indígena. Mas eles eram calados. Eu lhes garanto isso: era calado, porque ninguém ouvia falar na história de museu indígena assim nesses encontros. De então com esse Terceiro, que agora está acontecendo, o Terceiro Fórum de Museu, foi que ele está sendo falado, está sendo descoberto, está sendo, essas pessoas importantes, esses caciques, esses índios de falar sobre museu, que é muito bem empregado. (...) E até nós mesmos, os Kanindé, lá no Ceará. Eles tinham um museu, mas o museu não andava. O museu não estava numa aula dessa, numa capacitação, um descobrimento desse que nós estamos descobrindo. Isso aqui é um descobrimento, cada vez mais que quando conte a história. É uma alimentação, museu é um grande alimento para nós todos no Brasil que se alimenta, nós estamos se alimentando por ele. Vamos, cada vez mais, se alimentar. Não vamos pensar que são só as peças, não. Mas vocês hoje andando no Museu dos Kanindé, vocês vão ver muita peça, tem quinhentas e tantas peças lá, nas paredes, no chão, nas vidraças. E alguém: “mas para que vocês querem esses couros de tamanduá, de girita, de todo tipo de caça”? Para mim, como um índio, como cacique, eu acho muito importante aquilo ali. Para quem? Principalmente, para o mais novo, os alunos, que aquilo ali é uma aula que, quando eles vão com os professores consultar a gente o que é aquele... eu sei explicar ou também alguma liderança mais velha sabe explicar o que é e quem utilizou aqueles couros ali. A gente comia a carne e fazia do couro, costura, come, deixa o tamanduá, o tejo, que mesmo que é está olhando para ele vivo, para mostrar que tinha e tem ainda pouquinho. Mas ainda tem aquela caça ali. Porque se a gente não mostrar aquilo ali, pode, hoje, o mais novo dizer: “ou papai, ou vovô ou tataravô, dizia que comia isso, pegava aquilo e a gente nunca viu um couro ou uma figura. Da onde ele disse que tinha no museu”. Mas lá tem essa história e tem as coisas para quem quiser ver ou viver. Eles não estão vivos, eles estão mortos. Mas é um morto-vivo. Para a sociedade, a gente mostrar à sociedade, que existia aquilo ali. E é um livro, nós não vê um aluno hoje, não estuda num livro?! Nós também ensina o mais novo naquelas coisas, que tem todo naquele quartozinho no nosso Museu Kanindé, lá em Aratuba, no Ceará. Era isso. Eu quero, mais uma vez, parabenizar todos nós, todos esses que falaram, tudinho, que eu sabia que tinha museu em suas residências, em seu Estado. Mas nós estava calados com isso aí. Talvez estivesse ou na comunidade dele, estava num estadinho como a nossa. Nós dizia que era um museu, mas não dizia, mas os outros não estavam sabendo. Hoje, os Kanindé estamos sabendo que vocês têm museus lá na aldeia de vocês, e vocês também vão sair sabendo que os Kanindé também tem museu. Que quando eu ouvi falar do seu Nino, do primeiro museu do Brasil, museu indígena, e também o primeiro Museu dos Kanindé indígena do Ceará, foi o nosso, que ele está sendo uma lição para todos nós, como o dele também está sendo. Muito obrigado vocês por hoje. Até amanhã, Deus quiser.

**Cacique Sotero, povo Kanindé de Aratuba (CE)
18 de outubro de 2017, comunidade Nazaré, Lagoa de São Francisco, Piauí (PI)**

RESUMO

Esta tese de doutorado em Antropologia, resultado de um percurso investigativo etnográfico efetuado entre 2006 e 2018, tem por objetivo compreender a relação entre memória e etnicidade através do estudo dos museus indígenas e da análise dos processos de “apropriação” e “tradução” desta criação ocidental no horizonte das mobilizações étnicas e de acordo com as dinâmicas cosmológicas dos povos indígenas. A junção de termos designativos aos processos de criação de museus por populações nativas já vem ocorrendo em círculos científicos e entre integrantes dos movimentos indígenas à nível global. Referidos também como *museus tribais* e *museus étnicos*, problematizamos o conceito de *museu indígena*, associando esta análise aos dados e processos vivenciados através de uma pesquisa de campo de longa duração, na qual desenvolvemos uma observação participante junto ao universo das experiências dos povos indígenas com as questões museológicas. Nos esforçamos para formular conceitos apropriados ao estudo antropológico dos museus indígenas, a partir das noções de *etnomuseografia*, *ação museológica indígena*, *apropriação* e *tradução*, construídas como ferramentas analíticas voltadas à compreensão dos processos de indigenização de museus e das ressignificações das noções de “patrimônio” e “cultura” na constituição de autorrepresentações e práticas sociais vinculadas às *cosmopolíticas da memória* efetuadas pelos indígenas em seus processos museológicos. A partir da reflexão teórica sobre práticas de investigação que buscam simetria, horizontalidade, co-autoria e participação, desenvolvemos uma análise sobre a formação contemporânea do campo dos museus indígenas no Brasil a partir da experiência do Museu dos Kanindé (Sítio Fernandes, Aratuba, CE), criado em 1995, pelo cacique Sotero. Descrevemos e analisamos a construção de redes de trocas e interações sociais nas quais a mobilização dos integrantes dos museus indígenas resultou na criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em dezembro de 2014, fato que propiciou o surgimento de novas situações e processos sociais, a partir dos quais identificamos e analisamos categorias nativas e formulamos categorias analíticas destinadas a compreender a constituição em curso de uma “museologia indígena” no Brasil. Dentre os materiais empíricos produzidos e analisados, destacamos os dados compilados a partir da realização de três encontros nacionais, nos anos de 2015 (Museu dos Kanindé, Aratuba-CE), 2016 (Museu Kapinawá, Buíque-PE) e 2017 (povos Tabajara e Tapuyo-Itamaraty, povoado de Nazaré, Lagoa de São Francisco-PI), além de diversos outros encontros e intercâmbios estaduais, nos quais elaboramos uma série de registros documentais e imagéticos.

Palavras-Chave: Museus indígenas. Mobilizações étnicas. Cosmopolíticas. Memória.

ABSTRACT

This doctoral dissertation in Anthropology is the result of an ethnographic investigative process carried out between 2006 and 2018. It aims to understand the relationship between memory and ethnicity through the study of indigenous museums and the analysis of the processes of “appropriation” and “translation” of museums, this western creation, with the horizon of ethnic mobilizations and in accordance with the cosmological dynamics of indigenous peoples. The joining of designative terms to the processes of museum creation by native populations has already taken place in scientific circles and among members of indigenous movements globally. Also referred as tribal museums and ethnic museums. This dissertation problematizes the concept of indigenous museum, associating this analysis with the data and processes experienced through a long-term field research, in which we developed a participant observation of the universe of indigenous peoples' experiences with museological issues. We strive to formulate concepts appropriate to the anthropological study of indigenous museums, based on the notions of ethnomuseography, indigenous museum action, appropriation and translation, built as analytical tools aimed at understanding the processes of “indigenization” of museum and the reframing the notions of "heritage" and “culture” in the constitution of self-representations and social practices linked to the cosmopolitics of memory made by the indigenous people in their museological processes. From the theoretical reflection on research practices that seek symmetry, horizontality, co-authorship and participation, we developed an analysis on the contemporary formation of the disciplinary field of indigenous museums in Brazil from the experience of the Kanindé Museum (Sítio Fernandes, Aratuba, CE), created in 1995 by the Cacique Sotero. We describe and analyze the construction of networks and the exchanges and interactions in which the mobilization of members of this indigenous museums are involved in the creation of the Indigenous Network of Memory and Social Museology, in December 2014, a fact that led to the emergence of new social situations and processes from which we identify and analyze native categories and formulate analytical categories designed to understand the ongoing constitution of an "indigenous museology" in Brazil. Among the empirical materials produced and analyzed, we highlight the data compiled from the holding of three national meetings, in 2015 (Kanindé Museum, Aratuba-CE), 2016 (Kapinawá Museum, Buíque-PE) and 2017 (Tabajara and Tapuyo-Itamaraty, village of Nazaré, Lagoa de São Francisco-PI), as well as several other state meetings and exchanges, in which we produced a series of documentary and imagetic records.

Keywords: Indigenous museums. Ethnic mobilizations. Cosmopolitics. Memory.

RESUMEN

Esta tesis doctoral en Antropología, resultado de una investigación etnográfica realizada entre 2006 y 2018, pretende entender la relación entre memoria y etnicidad a través del estudio de los museos indígenas y el análisis de los procesos de "apropiación" y "traducción" de esta creación occidental en el horizonte de las movilizaciones étnicas y de acuerdo con la dinámica cosmológica de los pueblos indígenas. La unión de términos designados a los procesos de creación de museos por parte de las poblaciones nativas ya está ocurriendo en los círculos científicos y entre los miembros de los movimientos indígenas a nivel mundial. También conocidos como museos tribales y étnicos, planteamos el problema del concepto de museos indígenas, asociando este análisis con datos y procesos vividos a través de una investigación de campo a largo plazo, en la que desarrollamos una observación participativa junto al universo de las experiencias de los pueblos indígenas con cuestiones museológicas. Nos esforzamos por formular conceptos apropiados para el estudio antropológico de los museos indígenas, basados en las nociones de etnomuseografía, acción museológica indígena, apropiación y traducción, contruidos como herramientas analíticas orientadas a la comprensión de los procesos de indigenización de los museos y las resignificaciones de las nociones de "patrimonio" y "cultura" en la constitución de auto-representaciones y prácticas sociales ligadas a las cosmo-políticas de memoria realizadas por las poblaciones indígenas en sus procesos museológicos. A partir de la reflexión teórica sobre las prácticas de investigación que buscan la simetría, la horizontalidad, la coautoría y la participación, desarrollamos un análisis sobre la formación contemporánea del campo de los museos indígenas en Brasil a partir de la experiencia del Museo de Kanindé (Sítio Fernandes, Aratuba, CE), creado en 1995, por el cacique Sotero. Describimos y analizamos la construcción de redes de intercambio e interacciones en las que la movilización de los miembros de los museos indígenas resultó en la creación de la Red Indígena de Memoria y Museología Social, en diciembre de 2014, hecho que propició el surgimiento de nuevas situaciones y procesos sociales, a partir de los cuales identificamos y analizamos las categorías nativas, y formulamos categorías analíticas destinadas a comprender la constitución en curso de una "museología indígena" en Brasil. Entre los materiales empíricos producidos y analizados, destacamos los datos recopilados a partir de la realización de tres encuentros nacionales en 2015 (Museu dos Kanindé), 2016 (Museu Kapinawá, Buíque-PE) y 2017 (Tabajara y Tapuyo-Itamaraty, Nazaré, Lagoa de São Francisco-PI), y varios otros encuentros e intercambios estatales, en los cuales elaboramos una serie de registros documentales y de imágenes.

Palabras clave: Museos indígenas. Movilizaciones étnicas. Cosmo-políticas. Memoria.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cacique Sotero apresenta a pedra preta, a primeira peça do Museu dos Kanindé de Aratuba	39
Figura 2 - Suzenilson Kanindé apresentando palestra no III Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus. No Museu Histórico-Pedagógico. Índia Vanuíre, em Tupá/SP.....	52
Figura 3 - Museu dos Kanindés, Sítio Fernandes, em Aratuba/CE.....	87
Figura 4 - Objetos reunidos durante revisão do inventário do acervo do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes, Aratuba/CE	88
Figura 5 - Toré em frente à Igreja de São Francisco (paróquia de Aratuba/CE) durante ato em protesto contra a PEC 215 e em comemoração ao "Centenário do povo Kanindé"	113
Figura 6 - II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande, povo Kapinawá.....	131
Figura 7 - Pajé Zé Caetano olhando fotografia do acervo CIMI/NE durante a abertura do Museu Kapinawá em aldeia Colorau em Buíque/PE.....	132
Figura 8 - Quadro explicativo feito por Benício Pitaguary, durante oficina de pintura corporal indppigena, no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na escola da Aldeia Mina Grande, povo Kapinawá	137
Figura 9 - Debates do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na aldeia Mina Grande, do povo Kapinawá. Da esquerda para direita: Zeno Tupinambá (BA), Daniel Jenipapo-Kanindé (CE), Ninawá Huni Kuin (AC), Luíz Weymilawa Suruí (RO) e Cícero Tabajara (PI)	141
Figura 10 - Antonia Santos e Josueldo Constantino higienizando e preenchendo fichas de catolgação do acervo zoológico do Museu dos Kanindé, durante o Inventário Participativo. Sítio Fernandes, Aratuba/CE.....	153
Figura 11 - Oca da aldeia malhador, povo Kapinawá, Buíque/PE	172
Figura 12 - Pôr do sol visto da escola indígena do Sítio Fernandes, Aratuba/CE.....	183
Figura 13 - Lúcia Pequena observando pote de barro que estava guardado atrás da casa	184
Figura 14 - Pajé Cícero Sales, Renato Gomes e indígenas do povo Potiguara, na retomada de São José, periferia urbana de Crateús/CE.....	191
Figura 15 - Reunião com o povo Potiguara, na Escola Indígena Povo Caceteiro, aldeia Mundo Novo - Monsenhor Tabosa/CE	194
Figura 16 - Família indígena em Poranga/CE.....	203
Figura 17 - Dona Lourdes defronte ao seu altar doméstico, Poranga/CE	207
Figura 18 - Seu Dade e família, parte interna de sua casa.....	209
Figura 19 - Dona Lourdes defronte ao seu altar doméstico.....	213
Figura 20 - Fachada da Oca da Memória, durante a inauguração. Poranga/CE.....	213
Figura 21 - Toré na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga	214
Figura 22 - Dourado Tapeba na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga/CE (2008).....	217
Figura 23 - Nemias Tapeba, durante a XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga/CE	218
Figura 24 - Apresentação da delegação Kanindé na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga/CE	223
Figura 25 - Pajé Barbosa na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga/CE	234
Figura 26 - Cacique Sotero apresentando o Museu dos Kanindé para parentes, Sítio Fernandes, Aratuba/CE.....	235

Figura 27 - Grupos de caçadores formados por meninos, que encontrávamos circulando constantemente pelas matas do Sítio Fernandes armados com suas “baladeiras” (ou estilingues) à procura de passarinhos para matar e comer em Aratuba/CE	238
Figura 28 - Visão panorâmica da Escola Indígena Manoel Francisco das Chagas, Sítio Fernandes, Aratuba/CE ...	244
Figura 29 - Visão panorâmica do Sítio Fernandes, ao fundo, o serrote do Rajado, local de plantio familiar	250
Figura 30 - Pôr do sol no Sítio Fernandes.....	252
Figura 31 - Igreja de Santo Francisco, na zona urbana de Aratuba/CE	253
Figura 32 - Reunião de lideranças do povo Kanindé, no terreiro da casa do cacique Sotero.....	255
Figura 33 - Estudantes da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, Aratuba/CE	262
Figura 34 - Logomarcas da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos e do grupo HUVIXA KANINDÉ	265
Figura 35 - Dia do índio e quadrilha do período junino na escola indígena	266
Figura 36 - Pajé Maciel e Josueldo Constatino, o "Zu", seu neto, em sua casa, no quebra-faca, parte mais alta do Sítio Fernandes	273
Figura 37 - Sinhô Bernardo	275
Figura 38 - Entrevista com o cacique Sotero, no Museu dos Kanindé.....	279
Figura 39 - Cacique Sotero, Sinhô Bernardo e Fiote frente a "escritura véia"	283
Figura 40 - Valdo Teodósio e Cícero Pereira.....	284
Figura 41 - Entrevista com o pajé Maciel no Museu dos Kanindé, após a reforma	287
Figura 42 - Instrumentos do pajé Maciel para esculpir madeira	289
Figura 43 - Integrantes do GT Inventário Participativo identificando o acervo do Museu Kanindé.....	290
Figura 44 - Oficinas com objetos - GT Inventário Participativo do museu Kanindé	294
Figura 45 - Atividades iniciais de formação com GT Inventário Participativo	295
Figura 46 - Museu Municipal de Aratuba	297
Figura 47 - Fotografia do momento em que o GT Inventário Participativo estava se dirigindo da escola para o primeiro dia de trabalho no Museu Kanindé. Sítio Fernandes, Aratuba/CE.....	300
Figura 48 - Rotina de trabalhos técnicos de higienização do GT Inventário Participativo. Sítio Fernandes, Aratuba/CE	304
Figura 49 - Almoço de despedida e encerramento dos trabalhos do GT Inventário Pariticipativo. Sítio Fernandes, Aratuba/CE	315
Figura 50 - Apresentação do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé - 1ª geração, na Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, Sítio Fernandes, Aratuba/CE	318
Figura 51 - Logomarca do Museu dos Kanindé, que traz a imagem de um peba, escolhida após um concurso de desenhos na escola indígena	320
Figura 52 - Cacique Sotero e Pajé Maciel defronte à placa de reinauguração do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes, Aratuba/CE	329
Figura 53 - Reabertura do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes, Aratuba/CE.....	335
Figura 54 - Espaço interno da nova sede do Museu dos Kanindé no dia da reinauguração e dissertação musealizada em vitrine.....	336
Figura 55 - Antônia Kanindé no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande EM Buíque/PE	339
Figura 56 - Logomarca do NEPIK - Núcleo de Estudo e Pesquisa Indígena Kanindé, grupo vinculado à escola e que congrega os monitores do Núcleo Educativo do Museu Kanindé	343
Figura 57 - Nelson Kanindé, durante o toré realizado no Palácio Quitandinha, no V Fórum Nacional de Museus. Petrópolis/RJ	345
Figura 58 - Indígenas e indigenistas durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na aldeia Mina Grande, Buíque/PE.....	363

Figura 59 - Encerramento do curso Museus, memória e cultura digital, após reunião sobre a organização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, com integrantes da Rede Indígena de memória e museologia social, assessores e outros parceiros. Sede do IBRAM	366
Figura 60 - Toré do dia do índio, durante o curso Historiando os Tapeba. Lagoa dos Tapeba, Caucaia/CE	368
Figura 61 - Logomarca do Projeto Historiando.....	370
Figura 62 - Estação da Parangaba com obras paradas por conta das mobilizações dos moradores. Fortaleza/CE...	378
Figura 63 - Logomarca da Rede Cearense de Museus Comunitários.....	392
Figura 64 - Cartazes de divulgação dos Encontros de Museus Indígenas de Pernambuco.....	397
Figura 65 - Fotografia final do I Seminário de Planejamento do Projeto de Extensão Museus Indígenas em Pernambuco	410
Figura 66 - Fotografia Final do I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, no Museus do Homem do Nordeste, Recife/PE	418
Figura 67 - Cartazes de divulgação dos Seminários de Planejamento das Ações e Atividades do Projeto Museus Indígenas de Pernambuco	424
Figura 68 - Reunião entre integrantes da Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco/COJIPE e setor educativo do Museu do Homem do Nordeste, durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Aldeia Mina Grande, Buíque/PE.....	425
Figura 69 - Tenda da Memória, organizada pelo MUHNE no FREPOP no campus da UFPE, local onde ocorreram as reuniões de integrantes da instituição com membros da Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco/COJIPE	448
Figura 70 - Fotografia após a reunião dos representantes de museus indígenas e apoiadores no V Fórum Nacional de Museus, em Petrópolis/RJ	448
Figura 71 - Reunião de representantes de museus indígenas e apoiadores, no V Fórum Nacional de Museus	450
Figura 72 - Toré no hall principal do Palácio Quintandinha, durante o V Fórum Nacional de Museus Indígenas, Petrópolis/RJ	453
Figura 73 - Logomarca da Rede Indígenas de Memória e Museologia Social	468
Figura 74 - Toré de abertura do I Fórum Nacional de Museus do Brasil, Sítio Fernandes, Aratuba/CE	474
Figura 75 - Cartaz de divulgação do I Fórum de Museus Indígenas do Brasil	476
Figura 76 - Fotografia final do I Fórum de Museus Indígenas do Brasil. Aratuba/CE.....	488
Figura 77 - Cacique Sotero recebendo chapéu Kapinawá de presente de Ronaldo Siqueira, Aratuba/CE.....	491
Figura 78 - Ritual de abertura da reunião na Furna dos Caboclos da aldeia Mina Grande/Buíque	491
Figura 79 - Ritual de abertura do I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco	495
Figura 80 - Oficina Inventário Participativo, ministrada pelo historiador João Paulo Vieira, então representante do IBRAM	499
Figura 81 - Cruzeiro da Furna dos Caboclos da aldeia Mina Grande, em Buíque e Cartaz de divulgação do I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco.....	501
Figura 82 - Participantes ao final da reunião na Furna dos Caboclos da aldeia Mina Grande, em Buíque	510
Figura 83 - Reunião na Furna dos Caboclos da aldeia Mina Grande, povo Kapinawá, em Buíque/PE	511
Figura 84 - Pintura com a localização e símbolos atribuídos aos povos indígenas do Estado de Pernambuco, na escola indígena Diniz Alexandre, aldeia Malhador, em Buíque/PE.....	511
Figura 85 - Palestra de Ronaldo Kapinawá na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (ALEPE).....	518
Figura 86 - Raquel Alves e Hugues de Varine, no Museu Indígena Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz/CE.....	524
Figura 87 - Fotografia ao final do II Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará, com a participação de Hugues de Varine. Museu indígena Jenipapo-Kanindé, Aldeia Lagoa da Encantada, em Aquiraz/CE.....	525

Figura 88 - Rede indígena e participantes do curso Museu, memória e cultura digital, durante ocupação e leitura da carta no gabinete da presidência do IBRAM – Acervo Rede Indígena de Memória e Museologia Social...	545
Figura 89 - Meme referente a postagem	546
Figura 90 - Print divulgação.....	548
Figura 91 - Ocupação do gabinete do presidente do IBRAM, durante o curso Museu, Memória e Cultura digital, com destaque para Nalson Kanindé e Heraldo Preá Jenipapo. Sede do IBRAM, Brasília/DF	551
Figura 92 - Nino Fernandes e Cacique Sotero, I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em Recife/PE ...	553
Figura 93 - Cacique Sotero e Sinhô Bernardo, no Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes, em Aratuba/CE	556
Figura 94 - Abertura do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé, durante encerramento da pesquisa coletiva "Historiando os Jenipapo-Kanindé", aldeia Lagoa da Encantada, em Aquiraz/CE	574
Figura 95 - Hugues de Varine em duas fotografias no Museu Indígena Jenipapo-Kanindé: a primeira, com Preá; a segunda, com Cícero Kanindé, cacique Pequena e Eliane Alves Jenipapo-Kanindé. II Curso de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará	574
Figura 96 - Fotografia do grupo de dança Pankaru Nação Cultural.....	575
Figura 97 - Pintura do letreiro da Casa da Memória do Tronco Velho Pankararu, durante a oficina Diagnóstico Museológico Participativo, Aldeia Brejo dos Padres, em Tacaratu/PE	582
Figura 98 - Sarapó Pankaru no Museu do Índio, durante debate sobre museus indígenas, no curso "Dimensões das Culturas Indígenas", no Rio de Janeiro/RJ.....	593
Figura 99 - 1ª etapa do Projeto "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola", na escola da aldeia Mina Grande, em Buíque/PE.....	595
Figura 100 - 1ª etapa do projeto "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola", na escola da aldeia Mina Grande, em Buíque/PE.....	610
Figura 101 - Encerramento da 1ª etapa do projeto "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola", na oca da aldeia Mina Grande, em Buíque/PE.....	612
Figura 102 - Saia de coroa exposta durante a 1ª etapa do Projeto "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola". Oca da aldeia Mina Grande	613
Figura 103 - Encerramento das atividades da 1ª etapa do Projeto: "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola". Oca da aldeia Mina Grande	613
Figura 104 - Toré de reabertura do Museu dos Kanindé. Sítio Fernandes em Aratuba/CE	614
Figura 105 - Fotografia final dos participantes do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, comunidade Nazaré, Lagoa de São Francisco/PI	615
Figura 106 - Oca da Aldeia Mina Grande onde concentraram-se as mesas para as apresentações no II Fórum Nacional de Museus Indígenas em Buíque/PE.....	618
Figura 107 - Nalson Kanindé, Preá Jenipapo e Ronaldo Kapinawá, articuladores da Rede Indígena, durante o I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco em Aldeia Malhador, Buíque/PE	625
Figura 108 - Nalson Santos à frente do ato realizado em comemoração aos 100 anos do povo Kanindé e contra a PEC 215.....	626
Figura 109 - Mesa de abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, com a presença de representantes institucionais e lideranças indígenas. Oca da Aldeia Mina Grande em Buíque/PE	627
Figura 110 - Francilene Pitaguary no II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Aldeia Mina Grande em Buíque/PE	631
Figura 111 - Ritual com pajés, caciques e lideranças no II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Aldeia Mina Grande em Buíque/PE	633
Figura 112 - Cícero Pereira, cacique Sotero e pajé Maciel, no centro do círculo e em meio à névoa provocada pela fumaça do defumador, durante o ritual do Toré de reabertura do Museu dos Kanindés, Sítio Fernandes em Aratuba/CE.....	636

Figura 113 - Cacique Sotero discursando entre Preá Jenipapo (CE), Ilzeni Hagugê Pataxó (BA) e Nino Fernandes (AM), durante o I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, na UFPE em Recife/PE.....	637
Figura 114 - Articuladores da Rede Indígena de Memória e Museologia Social no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí. Da esquerda para a direita: Rosa Pitaguary (CE), Ninawá HuniKuín (AC), Pré Jenipapo-Kanindé (CE), Ronaldo Kapinawá (PE), Zeno Tupinamb.....	654
Figura 115 - Fabrício Karipuna, em apresentação oral no II Fórum Nacional de Museus Indígenas (à esquerda, Edna Silva, do Museu do Homem do Nordeste; e o antropólogo Renato Athias, da UFPE).....	689
Figura 116 - Cartaz do III Fórum Nacional de Museus Indígenas	694
Figura 117 - Abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na Oca de eventos e rituais da aldeia Mina Grande em Buíque/PE	695
Figura 118 - Ritualística de abertura dos trabalhos - II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE.....	697
Figura 119 - Debate entre lideranças indígenas presentes no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE.....	700
Figura 120 - Ritual de encerramento do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, conduzido pelo cacique Robério Kapinawá, aldeia Mina Grande em Buíque/PE.....	705
Figura 121 - Mesa com o governador do estado do Piauí, Wellington Dias, o índio, com a presença do cacique Zé Guilherme e do pajé Barbosa, no III Fórum Nacional de Museus Indígenas no Piauí	731
Figura 122 - Visão panorâmica da mesa com o Governador Wellington Dias no III Fórum Nacional de Museus Indígenas no Piauí. No centro da roda, Papá Guarani (SP), registrando o acontecimento.....	732
Figura 123 - Pajé Barbosa e pajé Zé de Caetano (Kapinawá) em meio à roda, no ritual de encerramento do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE	740
Figura 124 - Ritual de encerramento do II Fórum Nacional de Museus Indígenas em torno do cruzeiro da Oca da aldeia Mina Grande, povo Kapinawá em Buíque/PE	748
Figura 125 - Lux Vidal, ministrando palestra de abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE.....	778
Figura 126 - Francilene Pitaguary em ritual no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na oca da aldeia Mina Grande, povo Kapinawá em Buíque/PE	782
Figura 127 - Pajé Barbosa e Francilene Pitaguary durante momento ritualístico no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE	782
Figura 128 - Pajé Barbosa, no II fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE.....	786
Figura 129 - Pajé Barbosa, Seu Arlindo (ex-pajé) e pajé Zé de Caetano, na Furna dos Caboclos de Mina Grande, durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas.....	806
Figura 130 - Museu dos Kanindés	810
Figura 131 - Cacique Sotero, oferecendo mocororó durante toré de reabertura do Museu dos Kanindé. Sítio Fernandes em Aratuba/CE.....	830
Figura 132 - Pajé Barbosa em conversa com os Kanindé na chegada à aldeia Monguba (à esquerda) e ao fim de tarde (à direita) em Pacatuba/CE	842
Figura 133 - Folder com a programação do seminário "Saberes Indígenas museológicos: formação para a ação educativa no Museu dos Kanindé"	843
Figura 134 - Participantes ao final do intercâmbio entre Museu dos Kanindé e Museu Indígena Pitaguary	849
Figura 135 - Fotografias que retratam diferentes momentos do processo de desmontagem do museu, limpeza do espaço e higienização das peças, nas dependências do Museu dos Kanindé (espaço expositivo e oca de recepção e rituais).....	848
Figura 136 - Primeira roda de conversa, com o cacique Sotero, "História do museu", na oca do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes em Aratuba/CE.....	849

Figura 137 - Fotografias que retratam diferentes momentos das rodas de conversa e dos processos formativos com a segunda geração de jovens que integraram o Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé	850
Figura 138 - Abertura do Toré: Cícero, Nalson, pajé Maciel e cacique Sotero. Oca dos rituais do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes em Aratuba/CE.....	851
Figura 139 - Imagens que retratam diferentes momentos da festa de reabertura do Museu dos Kanindé, como o ritual do Toré e a entrada da população do Sítio Fernandes no espaço expositivo	852
Figura 140 - Segunda Geração de monitores do Museu dos Kanindé	853
Figura 141 - Peba símbolo do Museu dos Kanindé, ao lado de mariposas e borboletas.....	854
Figura 142 - Museu dos Kanindé.....	858

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	25
2	POR UMA ANTROPOLOGIA DOS MUSEUS INDÍGENAS	40
2.1	MUSEUS INDÍGENAS, REFLEXIVIDADE E CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO	52
2.2	MUSEUS INDÍGENAS, ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA SOCIAL	88
2.2.1	Museografia, Museologia Social e Museus Indígenas: Interfaces conceituais e diálogos transdisciplinares	113
2.3	MUSEUS INDÍGENAS, CATEGORIAS ANALÍTICAS E COSMOPOLÍTICAS DA MEMÓRIA	132
2.3.1	Museus Indígenas e Categorias Analíticas: sobre tradução, apropriação, etnomuseografia e ação museológica indígena	137
2.3.1.1	A noção de “tradução” entre a filosofia e a antropologia: interlocuções desde o xamanismo e a teoria da tradução	140
2.3.1.2	Sobre “Etnomuseografia”, “apropriação” e “ação museológica indígena”	152
2.3.2	Museus Indígenas e cosmopolíticas da memória	162
2.3.2.1	Sobre a noção de cosmopolítica	162
2.3.2.2	Por uma cosmopolítica da memória	172
3	MUSEUS INDÍGENAS: ETNOMUSEOGRAFIA E MEMÓRIA	185
3.1	MUSEUS INDÍGENAS, RESSIGNIFICAÇÕES RITUAIS E A AGÊNCIA DOS ENCANTADOS	191
3.1.1	“Toda vida fui índio, mas num assumia, eu era pai-de-santo”: Encantados no sertão e a etnicização da política	191
3.1.2	“Vocês vieram fazer um teste, num foi, meus filhos?” A criação Oca da Memória dos Tabajara e Kalabaça de Poranga (2007/2008)	207
3.1.3	“A nossa alegria é a luta da terra”: o contexto político das mobilizações indígenas em 2008	214
3.1.4	“A minha vida é a Jurema. Toda minha aldeia tá dentro da Jurema”: adentrando em uma cosmologia da Jurema	223
3.2	MUSEU DO KANINDÉ: ETNOGRAFIA, MEMÓRIA E OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE	235
3.2.1	Etnomuseografia, pesquisa de campo e inventário participativo	237
3.2.1.1	Observação participante e etnomuseografia	244
3.2.1.2	Sobre a pesquisa: questões gerais e etnográficas	250
3.2.1.3	Na Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos	262
3.2.1.4	O curso de História Indígena e a pesquisa Historiando os Kanindé	269
3.2.1.5	Os núcleos familiares e o território	272
3.2.1.6	O GT de Inventário Participativo e a reforma do Museu dos Kanindé	283

3.2.2 Resignificações e fluxos culturais em novos contextos de interações (2013-2017).....	290
3.2.2.1 Formação de núcleos para autogestão e mobilização de museus indígenas no Ceará	324
3.2.2.2 "Coisas de Governo": protagonismo nas políticas museológicas e a reconstrução do Museu dos Kanindé (2012 e 2013).....	329
3.2.2.3 Do museu pra escola: a trajetória do Núcleo Educativo e a reabertura do Museu dos Kanindé	334
3.3 REDE INDÍGENA DE MEMÓRIA E MUSEOLOGIA SOCIAL: GENEALOGIA, ETNOGRAFIA E MOBILIZAÇÃO INTERÉTNICA.....	346
3.3.1 Parcerias Museológicas, indigenistas e acadêmicas.....	363
3.3.1.1 Projeto Historiando: mobilização social e ação museológica indigenista no Ceará.....	368
3.3.1.2 Museu do Índio, políticas de memória e museus indígenas.....	392
3.3.1.3 As ações do NEPE: etnicidade e museologia colaborativa com povos indígenas.....	397
3.3.1.4 Museu do Homem do Nordeste: entre mobilizações étnicas e rupturas institucionais.....	425
3.3.2 “Quem deu esse nó soube dar”: tecendo os pontos da rede.....	448
3.3.2.1 Articulação em rede, protagonismo indígena e políticas museológicas: a reunião em Petrópolis, Rio de Janeiro (novembro de 2012).....	449
3.3.2.2. Protagonismo no Estado: articulação indígena no VI Fórum Nacional de Museus	458
3.3.2.3 Protagonismo na Academia: mobilização indígena no II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco.....	467
3.3.2.4 “Museu é nossa língua, nossa voz, nosso jeito de falar”: concepções indígenas de museus no I Fórum Nacional de Museus Indígenas.....	473
3.3.2.5 A criação do Museu Kapinawá e a reunião na “Furna dos Caboclos” da Mina Grande.....	491
3.3.2.6 Protagonismo indígena, políticas públicas e a crise política de 2015.....	514
3.3.2.7 Por uma rede interamericana de museus indígenas	519
3.3.2.8 Cyberativismo e protagonismo indígena nos embates com o Estado.....	530
3.3.3 Alguns pontos da rede: Kanindé (CE), Tikuna (AM), Jenipapo-Kanindé (CE), Pankararu (PE) e Kapinawá (PE).....	552
3.3.3.1 Os precursores: Museu dos Kanindé (CE) e Museu Maguta (AM).....	553
3.3.3.2 O Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (CE) (2009/2010)	566
3.3.3.3 A Casa de Memória Tronco Velho Pankararu: etnomuseologia e ação museológica indígena em Pernambuco.....	574
3.3.3.4 A discussão sobre museus indígenas nos Kapinawá (PE): sobre repatriação interna, memórias em disputa e a reconstrução do passado.....	594
4 MUSEUS INDÍGENAS: CATEGORIAS NATIVAS E COSMOLOGIAS EM TRANSFORMAÇÃO.....	615
4.1 MUSEUS INDÍGENAS E CATEGORIAS NATIVAS	627
4.1.1 O conceito de museu indígena e o conceito indígena de museu.....	637

4.1.1.1 O museu indígena como “museu-vivo”: categoria nativa, apropriação e tradução	654
4.1.2 “A gente queremos nós mesmos tá contando nossas histórias”: Rede Indígena e Mobilizações Étnicas	695
4.2 MUSEUS INDÍGENAS E DINÂMICAS COSMOLÓGICAS	740
4.2.1 Cosmologias da Jurema e museus indígenas	750
4.2.1.1 “Eu vim lá do Juremal”: Linhas, toantes e Jurema nos museus indígenas.....	764
4.2.2 O Pajé como “curador: xamanismo e tradução nos museus indígenas.....	782
4.2.3 Os Kanindé de Aratuba: O museu indígena entre as ressignificações cosmológicas e as mobilizações étnicas	810
4.2.3.1 Dinâmicas cosmológicas: transe coletivo com os jovens na escola indígena (2013).....	826
4.2.3.2 Dinâmicas cosmológicas 2: segunda reabertura do Museu dos Kanindé (2017)	829
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	859
REFERÊNCIAS.....	877
Anexo A - Museus Indígenas no Brasil (2018) – Mapas e tabelas descritivas.....	893
Anexo B - Encontros, eventos, seminários e outros sobre museus indígenas - (2009-2017)	898
Anexo C - Políticas públicas para o patrimônio, a memória e os museus dos grupos étnicos e tradicionais do Ceará (2009).....	900
Anexo D - Documento Final do Seminário - “Gestão de Acervos Culturais em Centros de Formação, de Documentação, de Cultura e Museus Indígenas no Brasil (2013)”...902	902
Anexo E - Documento Final: I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco (2012)	908
Anexo F - Mapas de iniciativas museológicas comunitárias no Nordeste brasileiro (2015).....	914
Cpgez'H/'Carta do Recife: Recomendações para a integração entre museus comunitários e educação integral e integrada (2015).....	918
Anexo H - Documento de criação da “Rede Nacional de Museus Indígenas” (2014).....	927
Anexo I - Documento Final - I Fórum dos Museus Indígenas do Brasil (2015)	929
Anexo J - Documento Final – I Encontro de Formação em Museologia para povos indígenas em Pernambuco (2015)	935
Anexo L - Carta Aberta da Rede Indígena de Memória e Museologia Social (2016).....	943
Anexo M - Ofício n. 015/2016 (Da Rede Indígena de Memória e Museologia Social ao IBRAM)	945
Anexo N - Documento Final - II Fórum Nacional de Museus Indígenas (2016).....	947

1 INTRODUÇÃO

A certa altura da vida, vai ficando possível dar balanço no passado sem cair em autocomplacência, pois o nosso testemunho se torna registro da experiência de muitos, de todos que, pertencendo a uma geração, julgam-se a princípio diferentes uns dos outros e vão, aos poucos, ficando tão iguais, que acabam desaparecendo como indivíduos para se dissolverem nas características gerais de sua época. Então, registrar o passado não é falar de si; é falar dos que participaram de uma certa ordem de interesses e de visão do mundo, no momento particular do tempo que se deseja evocar – Antônio Cândido, 1967¹.

Esta tese de doutorado em Antropologia resulta de um percurso investigativo efetuado entre 2006 e 2018, período em que atuei junto a diversificados processos museológicos indígenas no Brasil, nas condições de pesquisador, assessor técnico e indigenista. Teceremos narrativas e análises sobre fatos ocorridos em diferentes locais, mas a argumentação parte dos contextos dos Estados do Ceará e de Pernambuco, na região Nordeste, onde a pesquisa se deu mais fortemente. As realidades vivenciadas junto aos museus indígenas serão os fios condutores da narrativa deste estudo, no qual analisamos as mobilizações étnicas e dinâmicas cosmológicas associadas aos processos de “apropriação” e “tradução” dos museus pelos povos indígenas no Brasil, por meio da ressignificação das noções de “patrimônio” e “cultura”, a partir da experiência do Museu dos Kanindé, criado no ano de 1995, no Sítio Fernandes, zona rural no município de Aratuba (CE).

Como parte do processo de mobilização social dos povos indígenas que protagonizam processos museológicos no território nacional, durante o período da pesquisa ocorreu a criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, formalmente constituída em dezembro de 2014, na cidade do Recife (PE). Com isso, um conjunto de interações, intercâmbios e trocas suscitou um quadro inesperado que conduziu a pesquisa de campo e a etnografia para novas situações sociais. Lançamos um olhar particular, parcial e localizado, que será apresentado através de uma abordagem polissêmica e multifacetada, guiada por uma gama diversificada de sujeitos, espaços e diálogos entre diferentes indivíduos, instituições e coletividades. Trata-se de

¹ Originalmente, esta epígrafe foi publicada por Antônio Cândido na apresentação do livro “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda, em 1967, sob o título “O significado de Raízes do Brasil” (BUARQUE DE HOLANDA, 1995, p. 9).

um estudo trans e interdisciplinar, que parte da perspectiva teórica da Antropologia, em interface com técnicas de pesquisa e conceitos da História e da Museologia.

Com a ampliação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, através da realização de seus três encontros nacionais (2015, 2016 e 2017), passamos a exercer novos papéis, que influíram sobremaneira na análise empreendida. A condição de assessor técnico de vários museus indígenas e da própria Rede, composta por um conjunto de iniciativas museais indígenas, possibilitou que uma gama de informações e dados fossem construídos, para além das realidades locais, na escala das múltiplas trocas oriundas das interações em curso após sua constituição.

Este estudo tem por objetivo analisar a relação entre memória e etnicidade através da análise da *ação museológica indígena* nas experiências protagonizadas por populações nativas no Brasil. Nos esforçamos para formular conceitos apropriados ao estudo antropológico das experiências museológicas e de memória dos povos indígenas, processos vem sendo chamados por alguns pesquisadores de “indigenização” ou “descolonização de museus” (GOMES, 2012 e 2016; ROCA, 2015a e 2015b). Em nossa abordagem, por um lado, a reflexão teórica, sempre ancorada na *práxis* etnográfica, é o motor do processo interpretativo; por outro, percebemos que os museus indígenas ganham sentido para seus protagonistas no horizonte de suas mobilizações étnicas e de acordo com suas dinâmicas cosmológicas.

Apresentaremos uma análise sobre o campo dos museus indígenas no Brasil, com ênfase a partir de 2012, ano em que terminamos a pesquisa que resultou em nossa dissertação de mestrado. Deste ano em diante acompanhamos a constituição das redes de troca e articulação entre experiências situadas em diversos Estados, além do Ceará e de Pernambuco, em São Paulo, Rio de Janeiro, Amapá, Amazonas, Rondônia, Rio Grande do Norte, Paraíba, Piauí e outros, abrangendo as cinco regiões brasileiras, no final de 2017, quando aconteceu o III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí.

Dentre os materiais empíricos produzidos e analisados, destacamos os dados compilados a partir da realização de três encontros nacionais, nos anos de 2015 (no Museu dos Kanindé, Aratuba/CE), 2016 (na aldeia Mina Grande, povo Kapinawá, Buíque/PE) e 2017 (na localidade de Nazaré, onde vivem os Tabajara e Tapuyo-Itamaraty, Lagoa de São Francisco/PI), além de diversos outros encontros e intercâmbios estaduais, nos quais elaboramos uma série de registros documentais e imagéticos. As noções de “etnomuseografia”, “ação museológica indígena”, “tradução” e “apropriação” - fundamentos para uma “cosmopolítica da memória” - serão apresentadas enquanto ferramentas analíticas para a compreensão das problemáticas, hipóteses e argumentações. Ao longo dos anos, identificamos

43 iniciativas museológicas entre populações indígenas no Brasil, coletando dados com seus organizadores e integrantes, *pari passu* à realização das pesquisas de campo. Elaboramos com este material uma sistematização cartográfica (mapa) e uma tabela com dados visando apresentar uma caracterização geral dessas experiências².

A junção de termos designativos aos processos de apropriação dos museus pelos índios já vem ocorrendo em círculos científicos e entre integrantes dos movimentos indígenas. Referidos também como *museus tribais* (CLIFFORD, 2009; SCHEINER, 2012), *museus étnicos* (Meneses, 1993) e/ou *museus indígenas* (FREIRE, 1998; VIDAL, 2008 e 2013; GOMES e VIEIRA NETO, 2009; GOMES, 2012 e 2016), problematizamos o significado destes processos museológicos e da própria noção de *museus indígenas*, como categoria nativa (usada pelos indígenas para definir determinados processos que protagonizam), fenômeno social (resultando de determinadas relações, práticas e interações sociais) e categoria de classificação (tipologia de museu), associando esta análise aos dados e situações etnográficas vivenciadas através de uma pesquisa de campo de longa duração, que se deu através da observação participante junto ao universo das experiências dos povos indígenas com as questões museológicas nos últimos 12 anos (2006 a 2018).

Uma seleção de dados dentre o material empírico foi constituída a partir da sistematização de reflexões teórico-metodológicas associadas à minha trajetória enquanto pesquisador de história e antropologia indígenas desde 2006, quando iniciei atividades junto aos museus indígenas no Estado do Ceará, através dos trabalhos desenvolvidos no Museu do Ceará e como co-idealizador do Projeto Historiando. Entre 2010 e 2012 cursei o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/DAM/UFPE), com a proposta de analisar a relação entre processo museológico e mobilização étnica, através do estudo dos sentidos, historicidade e ressignificação de objetos e memórias no Museu dos Kanindé³.

A partir dos contatos com sua maior liderança, o agricultor e ex-sindicalista José Maria Pereira dos Santos, o cacique Sotero, criador do Museu dos Kanindé, em meados de 2009 lhes propus estudar mais detidamente a experiência museológica de seu povo, sobre o qual ainda não havia nenhuma pesquisa antropológica. Reunia, em um caso emblemático, as principais

² Anexo A – Museus Indígenas no Brasil (2018) (mapa e tabela descritiva).

³ Esta pesquisa resultou na dissertação intitulada “*Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará*”, que foi vencedora do “Concurso Brasileiro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais - Edição 2013”, na categoria Menção Honrosa em Ciências Sociais (Antropologia). Em 2018, em edição datada de 2016, uma versão atualizada foi publicada como *ebook*, pela Editora Universitária da UFPE, sob o título: “*Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé-CE*” (GOMES, 2016).

temáticas de investigação que começava a delinear à época: processos museológicos entre populações indígenas, etnicidade, mobilização política e construção social da memória. Ao final desta pesquisa, assim sintetizava nossa perspectiva teórica etnomuseológica, afirmando que:

As relações entre memória e etnicidade são fundamentais para compreensão dos processos de construção social do passado associados aos movimentos de afirmação étnica. **A perspectiva teórica etnomuseológica frutificou junto a uma ação de museologia social, que possibilitou um rico processo de pesquisa-ação entre os Kanindé da aldeia Fernandes. Para isto, a problematização sobre o Museu dos Kanindé foi o fio condutor para uma análise relacional e situacional do povo Kanindé através dos objetos, em sua relação com passado e presente (tempo) e em suas implicações com a organização social das diferenças.** (GOMES, 2012, p. 252, negrito nosso).

Me debrucei sobre a relação entre a mobilização étnica, o processo de musealização e a construção social da memória indígena, considerando que a organização do Museu dos Kanindé ocorreu concomitante ao processo de emergência étnica/etnogênese. Atribuo à prolongada reflexão sobre as experiências a partir dali vivenciadas como um fator crucial no amadurecimento das ideias apresentadas nesta Tese e no desenvolvimento da noção de *etnomuseografia*. O conceito de *etnomuseografia* proposto se originou da fusão da observação participante no trabalho de campo com a utilização de métodos museográficos na construção de dados para a descrição etnográfica, que estão associados ao processo de constituição de autorrepresentações e de uma cosmopolítica da memória efetuadas na *ação museológica indígena*.

Entre março e agosto de 2011, durante a pesquisa de campo do mestrado, desenvolvemos uma série de ações museológicas participativas enquanto métodos para estimular uma maior dinamicidade na interação social da observação participante. Estas ações colaborativas propiciaram também a coleta/produção de dados, em meio à uma pesquisa sobre objetos e a organização da documentação museológica das peças, através da realização de um inventário participativo. Este trabalho técnico foi feito junto com um grupo de jovens estudantes da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, formados nesse contexto e que passaram a atuar nos anos seguintes como integrantes do Núcleo Educativo-Pedagógico do museu. A partir dali, passamos a delinear a noção de *etnomuseografia*. Praticava, naquele momento, intuitiva mas intencionalmente, o cerne do que está sendo proposto enquanto tal, formulando um conceito a partir de uma sólida base empírica, fundamentada reflexões sobre as práticas sociais e os discursos sobre museus indígenas efetuados pelos protagonistas destes processos, cujas trajetórias acompanhamos ao longo dos anos.

Estive vinculado por 10 anos ao Museu do Ceará (2000/2010), em Fortaleza, nas condições de educador, pesquisador e gestor. A partir de 2010, estabeleci vínculo profissional e acadêmico com a Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, nas condições de estudante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (no qual passei a integrar o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade/NEPE), professor-Assistente do Departamento de Antropologia e Museologia (Campus Recife)⁴ e professor-Temporário da Licenciatura Intercultural Indígena (Centro Acadêmico do Agreste/Campus Caruaru)⁵. Desde 2012, coordeno o Projeto Historiando, juntamente com o historiador João Paulo Vieira, a partir do qual temos atuado no fomento e promoção do diálogo sobre as questões museológicas entre povos indígenas no Ceará e, no decorrer dos anos, ampliando nossa atuação para outros Estados e regiões. Nesse período, me dediquei paralelamente à uma intensa agenda de trabalhos, ao amadurecimento de reflexões teórico-metodológicas sobre os museus indígenas como objeto de estudo e campo de pesquisa e ação. Trouxe para este movimento analítico na Universidade a carga de uma experiência de assessoria técnico-política efetuada junto ao movimento indígena, fortalecida por uma formação contínua pela qual passei e por uma atuação profissional em uma instituição museológica oficial vinculada ao Estado. Com o desempenho da função de coordenador-técnico do Projeto de Extensão *Museus Indígenas em Pernambuco* (2011/2013), ocorreu uma aproximação com os povos indígenas deste Estado e, aos poucos, fui adentrando também nesse outro contexto étnico.

Minha entrada em campo, muitas vezes, esteve associada às parcerias relacionadas ao fomento e apoio às ações museológicas indígenas. Por conta disso, o papel enquanto pesquisador era relativizado, o que modificava tenazmente minhas experiências com os sujeitos que protagonizavam os processos. Foram estabelecidas relações que estão para além da própria pesquisa, o que nos propiciou acesso a informações construídas por meio de outros propósitos, que estão para além dos objetivos de gerar dados para uma investigação científica. Nossa relação com estes sujeitos resulta em/de processos colaborativos e participativos, nos quais efetuamos parcerias visando fomentar, apoiar e executar a ação museológica indígena em suas mais variadas instâncias (políticas públicas, campo político-institucional, educação escolar indígena, licenciatura intercultural, nos museus das aldeias, em museus tradicionais etc.) e através do compartilhamento de diversos modos e técnicas de musealização, intervenção comunitária e construção de sentidos sobre os processos museológicos associados aos movimentos indígenas e suas mobilizações.

⁴ Por duas oportunidades: entre 2011 e 2013 e entre 2018 e 2020.

⁵ Entre 2015 e 2017.

Durante a pesquisa de campo e a redação final da Tese, nossa compreensão sobre as dinâmicas dos museus indígenas se transformou tenazmente. O campo empírico se ampliou e diversas outras problemáticas surgiram por conta da maior abrangência dos processos étnicos acompanhados a partir da observação participante efetuada junto a variadas experiências de museus indígenas no Brasil. O diálogo extrapolou o território nacional. Entre abril e agosto de 2017, aprofundei olhares sobre os museus indígenas vivenciando a realidade dos *museos comunitarios* entre *pueblos* indígenas e *mestizos* congregados na *Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca*, a UMCO, sediada na cidade de Oaxaca de Juárez, capital do Estado de Oaxaca, sul do México.

O estágio *sandwich* foi realizado no *Centro de Investigaciones e Estudios Superiores em Antropología Social, Unidad Pacífico Sur* (Estado de Oaxaca), com a supervisão do Prof.Dr. Salvador Siguenza Orozco⁶. Constituiu a culminância de um diálogo empreendido como parte da pesquisa desde 2014, quando estabelecemos uma interlocução junto aos antropólogos que desempenham a função de assessores da UMCO, da *Unión de Museos Comunitarios y Ecomuseos de Mexico* e da *Red America de Museos Comunitarios*, Cuauhtémoc Camarena Ocampo e Teresa Morales Lersch, duas referências mundiais em museologia comunitária e, especialmente, de museus entre populações nativas na América.

Em meio ao nível de alteridade que esta experiência me proporcionou, percebi com maior clareza problemas afins aos que vinha estudando entre as populações indígenas no Brasil. Essa vivência no exterior me fez refletir, a partir de outros ângulos, sobre minha própria trajetória enquanto pesquisador, envolvido também com a temática estudada enquanto indigenista e, para além da militância com a causa indígena, um sujeito do campo museológico brasileiro com atuação profissional em áreas correlatas, como a docência (em âmbitos da educação formal e não-formal), a gestão museal (pública e comunitária) e o terceiro setor (ong's, associações indígenas e entidades indigenistas).

A opção pela realização deste *sandwich* em Oaxaca se deu por conta do amadurecimento e longevidade dos trabalhos efetuados pelos museus entre os *pueblos* naquele Estado mexicano, reconhecido nacional e mundialmente por sua diversidade étnica e pela histórica insubmissão e rebeldia de sua população. Constituiu também um alargamento do escopo de interlocução e a ampliação dos horizontes analíticos e teórico-metodológicos, na medida em que me apropriei

⁶ A realização do estágio do doutorado-sandwich no exterior foi efetuada com o apoio do Programa de Doutorado Sandwich no Exterior (PDSE), da CAPES, Brasil (Processo Número 88881.132320/2016-01), durante os meses de abril e agosto de 2017. Neste período, estive vinculado enquanto bolsista do PDSE à CAPES e, na condição de *Estudiante-Huésped*, ao Programa de PosGrado em Antropología Social do *Centro de Investigación y Estudios Superiores em Antropología Social, Unidad Pacífico Sur*, sediada na cidade de Oaxaca de Juárez.

da bibliografia mexicana sobre a temática e vivenciei intensamente, durante o período de cinco meses em pesquisas de campo, o contexto dos museus comunitários congregados na UMCO. Acompanhei as atividades dessa organização, que foi a primeira rede de museus indígenas criada na América (em 1991), viajando com seus integrantes e com sua equipe de assessoria, que cheguei a compor, na condição de *tallerista*, ministrando oficinas junto a jovens e crianças estudantes de escolas em *pueblos* e museus partícipes da *Unión*, especialmente nas regiões da Sierra Mixteca, na Sierra Norte Zapoteca e nos Valles Centrales de Oaxaca e Tlacolula, atividades que faziam parte do projeto que então desenvolviam, *Nuestra visión del cambio*⁷.

No Brasil, a investigação foi realizada no contexto em que aconteceram os processos sociais e a crise política ocorridos entre 2014 e 2018. Esse foi o período do segundo governo de Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores, quando ocorreu o que vem sendo chamado de "Golpe de 2016", orquestrado a partir de uma aliança jurídica, política e midiática, que levou à presidência da República o vice-presidente Michel Temer, do Mobilização Democrática Brasileira/MDB (ex-PMDB). Nesse conturbado momento de instabilidade institucional aconteceu a etapa final da pesquisa de campo, tratamento/análise de dados e redação da tese, efetuada durante o ano de 2018 e que foi finalizada durante o processo eleitoral que resultou na eleição para a presidência da República Federativa do Brasil de Jair Bolsonaro (Partido Social Liberal/PSL), representante da extrema-direita brasileira.

Com a criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em meio ao processo eleitoral de 2014, a crescente associação entre atividades nas aldeias (oficinas, encontros, pesquisas etc.) e encontros em diversos Estados brasileiros, resultou em minha participação numa intrincada trama de caráter interétnico e multissituado, que evidenciou múltiplas interações sobrepostas, que resultaram na análise de diferentes estratos de construção de significados e sentidos, em meio às mais variadas situações sociais, sobre os museus indígenas.

Durante esse período, se consolidaram uma série de processos relacionados aos museus indígenas em diferentes Estados no Brasil. Na região Nordeste, um conjunto de iniciativas se fortaleceu e consolidou-se, desempenhando um papel preponderante na organização de uma rede nacional de museus indígenas, que fomentou o diálogo, o intercâmbio e as trocas de conhecimentos envolvendo indígenas de vários povos. Este protagonismo deslocou para o Nordeste o principal pólo para onde convergiram com uma maior dinamicidade as práticas e diálogos sobre os museus indígenas no país. Paralelamente, a experiência museológica dos

⁷ O documentário intitulado *Proyecto Nuestra Visión del Cambio*, produzido pela UMCO em 2016, narra como surgiu, os objetivos e alguns resultados deste projeto, com testemunhos de seus integrantes e assessores. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hiRdmQf0FF8&t=7s>. Acessado em: 09-05-2019.

Kanindé de Aratuba emergiu para obter uma grande visibilidade nacional, passando a ser reconhecido como um dos principais museus indígenas no país, cujos integrantes estiveram diretamente envolvidos na criação da Rede Indígena.

Diferentemente de minha abordagem na dissertação sobre o Museu dos Kanindé, um estudo de caso executado através de uma monografia etnográfica, o viés qualitativo desta tese se configurou em uma pesquisa de campo de longa duração e de caráter macro analítico – sem perder de vista o viés etnográfico, construído durante nove anos de envolvimento permanente com este povo (2009-2018) e, por conta das interações sociais efetuadas em âmbito da Rede Indígena, percebendo as relações estabelecidas pelos seus integrantes com outras experiências com as quais se relacionaram (e vice-versa).

Concordo com o antropólogo Alfredo Wagner, quando ele afirma: “[...] ‘afastai-nos dos cães de guarda metodológicos’, que vão sempre querer imprimir um sentido normativo a uma disciplina que luta pela desnaturalização das ciências sociais desde seu nascedouro” (ALMEIDA, 2018, p.33). Em 1896, Franz Boas já afirmava, em seu texto seminal “As limitações do método comparativo em Antropologia”, que “Amarrar fenômenos na camisa de força da teoria é o oposto do processo indutivo, pelo qual se podem derivar as relações reais de fenômenos definidos” (BOAS, 2004, p. 34). Se o “Knowledge [...] is co-produced”, como defende Tim Ingold (2014, p.391), problematizamos neste estudo os museus e processos museológicos protagonizados por populações indígenas. Como exercício de reflexividade, evidenciamos nossa presença e ação nos contextos de pesquisa, admitindo que a investigação foi construída através de nossa atuação na realidade social durante o curso dos acontecimentos. Tentarei me deslocar para (re)avaliar um processo do qual também faço parte enquanto (co)autor, como sujeito em interação com outros sujeitos, entre agências compartilhadas, interesses políticos, compromissos éticos e múltiplas trocas, que propiciaram a circularidade de saberes e práticas, numa convivência de longa duração com os protagonistas dos museus indígenas no Brasil. Dentre estes, destaco as atuações de Nino Fernandes (povo Tikuna/AM), um dos fundadores do Museu Maguta (1991), e do cacique Sotero (povo Kanindé), criador do Museu dos Kanindé de Aratuba/CE (1995).

As questões teórico-metodológicas tratadas surgiram a partir do acúmulo de reflexões sobre as contínuas experiências que foram se avolumando, como uma bola de neve composta de diversas camadas sobrepostas. Se, a princípio, algumas destas experiências não eram percebidas como situações de pesquisa que poderiam suscitar dados de campo para análises antropológicas – nas variadas instâncias onde ocorreram (aldeias, espaços e órgãos públicos, escolas, universidades, movimento indígena etc.) – com uma definição cada vez mais precisa

dos problemas oriundos da análise dos museus indígenas, esta trajetória foi reavaliada junto à busca de um rigor teórico-metodológico e à criação de conceitos e termos que funcionassem como ferramentas heurísticas voltadas para uma antropologia dos museus indígenas e que contribuíssem, duplamente, servindo tanto para sua compreensão quanto para o fortalecimento dos processos de mobilização étnica dos quais são parte.

A noções de *etnomuseografia* e *ação museológica indígena*, resultaram de um esforço analítico para o amadurecimento de uma perspectiva teórico-metodológica adequada a analisar os processos museológicos indígenas. Apresentarei o campo de interações sociais no qual situam-se os museus indígenas, através da descrição de pesquisas colaborativas que tiveram um importante papel entre as experiências que foram sendo analisadas e a partir das quais estas noções foram constituídas, desde a problemática da reflexividade e com o objetivo de instituir práticas de pesquisa de que buscam simetria, horizontalidade e participação.

Como analisar uma realidade situada em diversos contextos sociais, perceptível entre diversos lugares, povos e situações? Realidade sinuosa, maleável e extremamente dinâmica. Este alargamento do olhar – que acompanhou a projeção do Museu dos Kanindé no cenário nacional e a articulação que resultou na criação da Rede Indígena – nos possibilitou delimitar o problema inicial do qual partiu esta tese: as relações entre memória, mobilizações étnicas e museus indígenas.

Ao invés de fixar-me em uma experiência específica, localizada numa área circunscrita ao território de um povo e/ou o estudo de caso de outro museu, analisando os significados e sentidos de seus objetos, os trabalhos de observação participante da Tese se constituíram a partir de dois trajetos entrecruzados: continuei seguindo os caminhos do Museu dos Kanindé e seus sujeitos para além do Sítio Fernandes, após 2012; e analisei a sua convergência, juntamente com outras experiências, nas mobilizações dos povos que constituíram e se agregaram à Rede Indígena de Memória e Museologia Social no Brasil, antes e depois de 2014. Nesta trajetória, foram produzidas as narrativas, fatos e processos que, tornados dados da pesquisa, problematizamos e analisamos.

A partir de 2012, o Museu dos Kanindé e seus organizadores foram obtendo cada vez mais visibilidade no cenário museológico nacional, na arena das políticas públicas, nos meios acadêmicos e no seio do próprio movimento indígena. Nesse processo, destacaram-se as trajetórias de Suzenilson Santos – filho do cacique Sotero e coordenador do Núcleo Pedagógico-Educativo do museu desde 2011; e Antônia Santos, neta do pajé Maciel, participante do grupo que efetuou o inventário participativo do acervo em 2011 e, até 2017, monitora do museu. No estudo de 2012, o cacique Sotero e o pajé Maciel, suas narrativas,

sentidos e trajetórias, foram os dois sujeitos mais destacados, tanto na investigação realizada na pesquisa de campo e, posteriormente, na análise empreendida. Nesta tese, as trajetórias, narrativas e ações protagonizadas por Nelson e Antônia possuíram um papel central.

O empreendimento intelectual, investigativo e teórico-metodológico sistematizado nesta Tese de doutorado em Antropologia é parte da construção de um arcabouço conceitual apropriado para o estudo antropológico da memória nos processos étnicos dos museus indígenas, considerando a ressignificação das noções de "patrimônio" e "cultura", as categorias nativas identificadas e construídas e as práticas de colecionamento, em meio a quadros de mobilização étnica e de dinâmicas cosmológicas.

Ao longo do texto serão indicados, através de notas de rodapé, *links* para acessar a materiais bibliográficos e, principalmente, conteúdos audiovisuais diversos (matérias jornalísticas, vídeos, registros esparsos etc.), produzidos e disponibilizados na internet, de nossa autoria ou não, que farão referência direta a aspectos tratados neste estudo. A indicação destes registros disponíveis *on line*, além de elementos fundamentais na construção das narrativas, constitui uma estratégia utilizada com o objetivo de pluralizar as formas de compartilhamento da etnografia produzida a partir dos trabalhos de campo. Do mesmo modo, a opção por realizar citações mais longas e inserir entre elas diálogos e situações de interação, situando os sujeitos em contato, também compõe um estilo de argumentação disposto a evidenciar as múltiplas vozes que contribuíram na construção da investigação. Por fim, devido à volumosa quantidade de dados e informações sistematizadas, o material empírico apresentado, por si só, constitui uma valiosa compilação de documentos e fontes primárias, de natureza bibliográfica, etnográfica, oral, imagética e audiovisual, sobre as experiências dos museus indígenas no Brasil.

Estas práticas participativas de pesquisa de campo embasam e sustentam uma reflexão sobre o caráter colaborativo do conhecimento antropológico, em nosso caso, construído junto aos sujeitos envolvidos com os museus indígenas. As categorias, noções e termos identificados e produzidos para subsidiar esta análise são consequência do esforço em confrontar teoria social e realidade empírica, visando o refinamento de um aparato conceitual propício à análise antropológica dos museus indígenas, ainda escassas no Brasil. Levamos à sério a sugestão de James Clifford e, ao reconhecermos no processo etnográfico “sua plena complexidade de relações dialógicas historicizadas” (CLIFFORD, 2011, p.73), optamos por situar a teia de interações sociais subjacentes aos contextos espaciais e temporais em que ocorreram as experiências apresentadas, cômicos de que, “[...] como versões escritas baseadas em trabalho de campo, esses relatos são, claramente, não mais a história, mas uma história entre outras histórias” (CLIFFORD, 2011, p.74).

A Tese está dividida em cinco seções. Subsequentes à **1. Introdução**, são elas: **2. Por uma Antropologia dos Museus Indígenas**; **3. Museus Indígenas: Etnomuseografia e Memória**; **4. Museus Indígenas: Categorias Nativas e Cosmologias em Transformação**. Ao final, as **Considerações Finais** compõem a seção 5, seguida das **Referências Bibliográficas** e dos **Anexos**.

A primeira parte, de caráter mais teórico, compõe a seção 2 (**Por uma Antropologia dos Museus Indígenas**). É a de menor tamanho e está dividida em três seções secundárias, nas quais trato de realizar uma discussão sobre o conhecimento antropológico, as opções teóricas e metodológicas que fundamentaram nossa análise, o diálogo transdisciplinar que fundamenta a abordagem e as bases conceituais que nos inspiram e balizam nossa compreensão dos museus indígenas como fenômenos étnicos. As subseções 2.1 (**Museus Indígenas, Reflexividade e Conhecimento Antropológico**) e 2.2 (**Museus Indígenas, Antropologia e Museologia Social**); são introdutórias ao diálogo teórico empreendido entre os estudos de etnicidade e uma antropologia dos museus e do patrimônio, que possuem um importante ponto de intersecção, em nossa abordagem, na interpretação da dimensão da memória, a matéria-prima que perpassa e unifica nossa análise - a “ressonância” a que se refere Manuela Carneiro da Cunha (1996). Ao fundir as perspectivas de uma antropologia política dos processos étnicos à uma antropologia de museus e dos patrimônios, constituímos uma base teórica que fundamenta a análise dos processos de resignificação da memória associados aos quadros de mobilização étnicas nos quais encontram-se os museus indígenas. As problemáticas da reflexividade destacam-se como pano de fundo para questionamentos sobre co-autoria de dados e da própria pesquisa. Nestas duas seções secundárias, as mobilizações étnicas destacam-se, enquanto na posterior já aparece com mais ênfase a discussão sobre as cosmologias, desde os conceitos de “tradução” e da noção de “cosmopolíticas da memória”.

Na subseção 2.3 (**Museus Indígenas, Categorias Analíticas e Cosmopolíticas da Memória**), subdividida em duas seções terciárias, 2.3.1 (**Museus Indígenas e Categorias Analíticas: sobre tradução, apropriação, etnomuseografia e ação museológica indígena**) e 2.3.2 (**Museus Indígenas e Cosmopolíticas da Memória**); apresento pela primeira vez, em maiores detalhes, as bases conceituais em que me fundamento e com as quais dialogo para a construção das categorias analíticas que serão articuladas, ao longo do estudo, com o objetivo de analisar um numeroso material empírico oriundo de mais uma década de pesquisas sobre museus e memórias indígenas, composto de etnografias, memórias e documentos.

A segunda parte da Tese, eminentemente etnográfica, compõe a seção 3 (**Museus Indígenas: etnomuseografia e memória**). Assim como a primeira parte, divide-se em três

seções secundárias, que possuem ênfase na descrição densa e microanalítica de fenômenos sociais vinculados às mobilizações étnicas nas quais a reflexão sobre os museus indígenas foi sendo constituída. Partindo de experiências e descrições etnográficas no Estado do Ceará, em um momento em que os museus indígenas começavam a ganhar relevo no quadro de mobilizações e enquanto processos associados às dinâmicas cosmológicas (subseção 3.1 **Museus Indígenas, ressignificações rituais e a agência dos Encantados**), retorno ao material de campo produzido no período entre 2010 e 2012, no Museu dos Kanindé (subseção 3.2 **Museu dos Kanindé: etnomuseografia, memória e observação participante**), findando com a ampliação do foco, em direção à constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social (3.3 **Rede Indígena de Memória e Museologia Social: genealogia, etnografia e mobilização interétnica**). Nessa segunda parte da Tese, retomamos inicialmente fatos e eventos que aconteceram entre 2006 e 2010, efetuando o que Tim Ingold chamada de conversão retrospectiva (*retrospective conversion*), ao reinterpretá-los conforme processos sociais e reflexões que fomos fazendo com o aprofundamento dos estudos, durante os estudos efetuados durante os cursos de mestrado (2010/2012) e doutorado (2014/2019).

A terceira e última parte, que compõe a seção 4 (**Museus Indígenas: Categorias Nativas e Cosmologias em Transformação**), eminentemente analítica, está dividida em duas seções secundárias: 4.1 **Museus Indígenas e Categorias Nativas** e 4.2 **Museus Indígenas e Dinâmicas Cosmológicas**. Na seção secundária 4.1, subdividida em dois tópicos (4.1.1 **O conceito de museu indígena e o conceito indígena de museu** e 4.1.2 **“A gente queremos nós mesmos tá contando nossas histórias”: rede indígena e mobilizações étnicas**), abordamos as concepções de museu segundo as óticas indígenas, identificando e analisando categorias nativas (como a noção central de “museu-vivo”) que explicitam as percepções destes protagonistas e seus olhares sobre a constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Na subseção 4.2, subdividida em três seções terciárias, damos continuidade a muitas questões tratadas anteriormente, como a relação entre “espiritualidade” e os processos museológicos indígenas (4.2.1 **Cosmologias da Jurema e Museus Indígenas**), a função ritualística dos pajés e sua atuação em âmbito dos museus e da Rede, com ênfase na ação do pajé Barbosa Pitaguary (4.2.2 **O Pajé como “Curador”: Xamanismo e Tradução nos Museus Indígenas**)

No última seção terciária da Tese (4.2.3 **Os Kanindé de Aratuba: o Museu Indígena Entre as Ressignificações Cosmológicas e as Mobilizações Étnicas**), afunilamos nossa análise, retomando questões tratadas na subseção 3.2, que expressam como se deu, durante o

período da pesquisa, a relação entre as dinâmicas cosmológicas e o processo museológico, através da análise de um caso específico: o museu entre os Kanindé de Aratuba.

Estas divisões e as opções pelo tipo de abordagem em cada umas das três partes devem ser relativizadas e compreendidas para fins de sistematização dos dados e de apresentação do argumento, já que se interpenetram e fundem-se permanentemente. Podem ser lidas em diversas sequências, já que possuem uma infinidade de interconexões em suas narrativas, problematizações e análises.

Os treze anexos que compõem a Tese (de A a N), muito mais que meros complementos ao texto, constituem um conjunto independente de documentos que registram e retratam os museus indígenas e suas interações nos momentos históricos em que aconteceram. Os mapas dos museus indígenas estão associados à uma tabela descritiva, na qual organizamos algumas informações obtidas através da pesquisa junto aos integrantes de museus que participaram de atividades da Rede ou com os quais tivemos contatos, diretos e/ou indiretos. Este processo de identificação e georreferenciamento não se pretende exaustivo e nem possui a pretensão de abarcar a totalidade de experiências no país. É apenas um recorte desta pesquisa e de uma rede de contatos e trocas que possui forte base social no Nordeste, a partir da centralidade dos Estados do Ceará e de Pernambuco – daí ramificando-se em vários sentidos e direções⁸.

Os anexos são um conjunto formado por relatórios de encontros, documentos finais, cartas e mapas, produzidos entre 2009 e 2017. Muitos destes documentos foram elaborados em momentos nos quais os integrantes dos museus indígenas interagiram pessoalmente, que estão listados no Anexo B - Encontros, eventos, seminários e outros sobre museus indígenas (2009-2017), cronologicamente, com detalhes sobre datas, locais e temáticas. Os anexos C ao N foram elaborados em diversos Estados brasileiros, a saber: Ceará, Rio de Janeiro, Pernambuco, São Paulo, Piauí e mais o Distrito Federal, com o envolvimento de participantes oriundos das cinco regiões do país. Testemunham e registram parte dos eventos e processos descritos e analisados ao longo do estudo – e estão listados na ordem em que foram citados, bem como apresentam muitos dos sujeitos que protagonizaram a análise, em suas ações frente aos acontecimentos.

Esta Tese “passa a limpo” nossa trajetória enquanto pesquisador, reavaliando-a *a posteriori*, com o objetivo de sistematizar e analisar as experiências dos museus indígenas como parte de uma história dos museus e do patrimônio, à luz da atuação política dos movimentos étnicos e da compreensão da diversidade de memórias indígenas no Brasil e na América. Tratando-se da primeira Tese de Doutorado sobre os museus indígenas no país, constitui o

⁸ Anexo A. Museus Indígenas no Brasil (2018) (mapas e tabela descritiva).

principal resultado de um esforço teórico e intelectual sobre um percurso profissional associado à pesquisa antropológica, que objetiva contribuir para o fortalecimento da ação museológica indígena, de políticas públicas que reconheçam a diversidade e dos processos museológicos e museus indígenas como arenas de ação social e reflexão teórico-metodológico em Antropologia e Humanidades.

Figura 1 - Cacique Sotero apresenta a pedra preta, a primeira peça do Museu dos Kanindé de Aratuba



Fonte: O autor (2011)

2 POR UMA ANTROPOLOGIA DOS MUSEUS INDÍGENAS

Em outra ocasião, levaram-me para visitar uma grande casa que os brancos chamam de museu. É um lugar onde guardam trancados os rastros de ancestrais dos habitantes da floresta que se foram há muito tempo. Vi lá uma grande quantidade de cerâmicas, de cabaças e de cestos; muitos arcos, flechas, zarabatanas, bordunas e lanças; e também machados de pedra, agulhas de osso, colares de sementes, flautas de taquara e uma profusão de adornos de penas e de miçangas. Esses bens, que imitam os dos *xapiri*, são mesmo muito antigos e os fantasmas dos que os possuíram estão presos neles. Pertenceram um dia a grandes xamãs que morreram há muito tempo. As imagens desses antepassados foram capturadas ao mesmo tempo que esses objetos foram roubados pelos brancos, em suas guerras. Por isso digo que são posses dos espíritos (Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A Queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, 2015, p. 426)

Os museus e processos museológicos indígenas foram constituindo-se em nosso horizonte analítico paulatinamente ao adensamento das relações estabelecidas com interlocutores, sujeitos e coletividades étnicas que protagonizam estes processos. Essas relações são históricas e socialmente condicionadas e, ao mesmo tempo, individuais e coletivas. Aconteceram desde determinadas problemáticas, diferentes pontos-de-vista e em momentos específicos das vidas deles e das nossas. As relações que geram uma pesquisa ocorrem no entrecruzamento entre nossas existências. São, portanto, construções coletivas, e o que chamamos de “dados”, são relacionais, produzidos em co-autoria, resultantes de situações sociais pelas quais perpassam diferentes agências e contextos.

Reconhecemos as problemáticas oriundas do questionamento da retórica da representação, analisando questões como (co)autoria e autoridade em nosso próprio texto etnográfico. O refino na análise antropológica reside no rigor referente à construção e trato dos dados, na relação entre argumentos e evidências, na definição de critérios de cientificidade e nas formas de validação do conhecimento antropológico, através da utilização de procedimentos metodológicos e categorias analíticas apropriadas às realidades que intentamos compreender (JACOBSON, 1992). Abordagens conectadas aos atuais desafios epistemológicos da disciplina precisam assumir algumas assertivas emblemáticas ao nosso ofício: admitir que o antropólogo faz parte e é sujeito no real estudado; é um ator social fundamental na dinâmica das interações e na agência dos/com os sujeitos e grupos com quem vivencia experiências de pesquisa; que é necessário evitar o perigo da auto etnografia/autobiografia e, ao mesmo tempo, exercitar o distanciamento e a aproximação para o exercício da reflexão antropológica.

Consideramos em nossa abordagem que o conhecimento antropológico é fortemente relacional e co-produzido entre os sujeitos envolvidos nas situações de “pesquisa de campo”.

No estudo, originado de nossa dissertação de mestrado, intitulado “*Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé (CE)*”, analisamos a relação entre cultura material, construção social da memória e a organização das diferenças étnicas entre o povo indígena Kanindé do Sítio Fernandes, município de Aratuba, estado do Ceará. Meu foco era compreender a relação entre emergência étnica e a criação do museu indígena, em 1995, mesmo ano em que eles passaram a se mobilizar por reconhecimento étnico (GOMES, 2016). Entre os dados analisados, destacaram-se os objetos, as memórias orais e os documentos do acervo do Museu dos Kanindé, além da pesquisa de campo etnográfica realizada através da observação participante durante um período de seis meses, entre março e agosto de 2011. O interesse em descrever e entender como se davam os processos de deslocamento e recontextualização de objetos (GONÇALVES, 2007; STOCKING JR., 1985), mas também de memórias e patrimônios, me possibilitou perceber, não os sistemas, sejam de significados ou de funções, mas os fluxos e contrafluxos, as variações de sentido, os diferentes usos, sentidos e ressignificações dos objetos, de acordo com os diversos sujeitos em suas variadas interações sociais (GOMES, 2012, p.105-106). Aprofundaremos este escopo analítico, de viés etnomuseológico, uma das abordagens privilegiadas, porém, os dados e situações abordadas serão multissituados e interétnicos⁹.

Pretendemos avançar na constituição de ferramentas analíticas alicerçadas nas experiências museológicas dos povos indígenas, antenadas às especificidades heurísticas dos museus indígenas enquanto campo de pesquisas, às problemáticas da reflexividade e do questionamento do universalismo da dualidade entre natureza e cultura, como formulada pelo pensamento ocidental. Uma pergunta, feita em 2012 ao final da nossa pesquisa, permanece atual: como construir um cabedal conceitual frente à diversidade de experiências museológicas dos povos indígenas no Brasil?

⁹ A opção a favor de uma observação etnográfica na escala micro-local é concomitante à ideia de realização de trabalhos de campo em múltiplos locais. Costuma-se chamar essa perspectiva de multissituada. Um antropólogo associado à esta noção é George Marcus (Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography, de 1995), um dos autores que contribuíram para a popularização desta expressão e, talvez, a maior referência na definição desta modalidade de pesquisa de campo. Segundo ele, comparando as práticas de pesquisa etnográficas, afirmava há vinte anos atrás (de quando ele escreveu), que “The other, much less common mode of ethnographic research of consciously embedded in a world system, now often associated with the wave of intellectual capital labeled postmodern, moves out from the single sites and local situations of conventional ethnographic research designs to examine the circulation of cultural meanings, objects and identities in diffuse time-space. This mode defines for itself an object of study that cannot be accounted for ethnographically by remaining focused on a single site of intensive investigation” (MARCUS, 1995, p.96-97).

O processo de objetificação efetuado durante a análise do material empírico processou-se desde um olhar retrospectivo (*retrospective conversion*, segundo Tim Ingold, reavaliando situações frente aos novos problemas) e introspectivo (questionando recorrentemente minha própria trajetória e atuação) - direcionando-se às alteridades em questão. Como entender e contextualizar os rumos que a investigação tomou, com o crescente destaque e a importância cada vez maior que a mobilização que resultou na criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social tomou na pesquisa de campo? Segundo o antropólogo João Pacheco de Oliveira, “[...] a mudança de escala não é uma escolha do pesquisador, mas um componente da realidade etnográfica, pois faz parte das estratégias e obrigações estabelecidas pelos próprios interlocutores” (OLIVEIRA, 2013, p.10).

Efetuamos, portanto, uma rotação de perspectivas que possibilitaram novas formas de problematizar os museus indígenas. Em dezembro de 2014, nos deparamos com dinâmicas oriundas da criação de uma nova instância de mobilização que agregou diferentes museus, povos e apoiadores – que foi a Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Mesmo assim, consideramos que os caminhos empreendidos nesse estudo dão continuidade às análises e reflexões teórico-metodológicas sobre os museus indígenas a partir de uma problemática central: a relação entre memória, mobilizações e etnicidade. A cosmologia, que já estava presente no estudo de 2012, ganhou vulto nesta Tese, expressão de sua importância na pesquisa de campo que acompanhou os processos museológicos ao longo destes anos.

Seria possível pensar em uma “epistemologia dos museus indígenas”? Quais conhecimentos fundamentam os significados e as práticas dos indígenas em seus museus? Essas questões nos direcionaram à necessidade de compreender aspectos da cosmologia dos povos, que possuem importância fundamental em suas relações com a memória e com o passado, guiando a constituição destes espaços, processos e ações museológicas.

Como os sujeitos e coletividades indígenas rearticulam suas cosmologias em relação aos diferentes contextos e relações em que os museus indígenas estão presentes? E como se relaciona a construção social da memória com as cosmologias indígenas nestas experiências museais? Onde se tocam as mobilizações étnicas e as dinâmicas cosmológicas? E como os museus indígenas influenciam esta relação? Estas são algumas das questões que trataremos neste estudo.

Para compreender as experiências museológicas indígenas, é preciso refletir sobre como estas populações organizam e apresentam, nos museus, as suas ideias, percebendo como classificam a realidade para si e, ao apresentarem-se, como organizam nestes processos seus conhecimentos e cosmovisão. Nessa perspectiva, os museus indígenas expressam “formas de

vida”, maneiras de praticar a classificação do mundo, muito mais que simplesmente um espaço físico para a exposição de objetos, memórias e patrimônios. Nesse ponto-de-vista, a relação entre museus indígenas e cosmologias tornou-se uma problemática crucial, nos levando a formular o conceito de “cosmopolíticas da memória”.

O foco deste estudo não é de natureza eminentemente teórica. No entanto, nos preocupamos tenazmente com a formulação de conceitos adequados à realidade empírica evidenciada na pesquisa de campo. Quando o inesperado nos afeta em meio ao desenrolar dos acontecimentos que consideramos como parte de uma pesquisa, escolher dentre alguns caminhos torna-se necessário. Ou desconsideramos aquilo que nos escapa à compreensão (e previsão) ou rearticulamos nossa visão frente aos novos fatos, processos e sujeitos que se impõem à revelia de nossa vontade como parte das relações sociais na trajetória de uma pesquisa. Optamos pela segunda opção, que se mostrou um caminho mais árduo e caudaloso, porém, muito mais instigante e relevante do ponto de vista teórico-analítico e etnográfico-descritivo.

As principais noções operacionalizadas nesta investigação são as de “cosmopolítica da memória”, “etnomuseografia”, “ação museológica indígena”, “apropriação” e “tradução”, constituídas enquanto terminologias aptas à compreensão antropológica dos museus indígenas. A análise apresentada, bem como as experiências empíricas que resultaram na construção destes conceitos, partem da etnografia efetuada em nossa experiência particular, em que as problemáticas da reflexividade e da autorrepresentação colocaram-se como pontos cruciais para uma abordagem relacional e situacional das experiências dos indígenas com seus museus. Ao longo de todo o estudo, fundamentaremos estas noções, manejando-as enquanto categorias analíticas para o entendimento de diferentes situações e problemas que compuseram os caminhos da investigação.

Para além mesmo da identificação de categorias nativas, exercício salutar extremamente útil para uma antropologia dos museus indígenas, é necessário também analisar como ocorre a apropriação e a tradução de categorias externas para a realidade dos povos nos processos museológicos. É preciso compreender como ocorre, nessa variação semântica provinda do uso e das práticas, conforme nos ensinou Marshal Sahlins (1997a; 1997b, 2003 e 2008), a sua transformação, de noções exteriores, em termos nativos. Identificamos e analisamos estes trajetos de composições de sentidos. Foi possível, no caso dos Kanindé, perceber como algumas categorias exteriores, relativas aos discursos e práticas sobre museus e patrimônios, foram apropriadas muito rápida e dinamicamente através de diversos processos de tradução e, significadas segundo suas perspectivas, apreendidas localmente e acionadas nas relações

internas e externas estabelecidas em diversas situações, como noções, atribuições e sentidos que promovem novas associações e significados, que diferenciam-se tenazmente daqueles onde eles as apreenderam.

Esta antropologia dos museus indígenas visa perceber as mudanças semânticas processadas a partir das interações sociais, entre estruturas e história, nos moldes propostos por Marshall Sahlins, em um diálogo com as proposições de Ulf Hannerz (1997) e Fredrik Barth (1998 e 2000). É importante analisar como categorias externas se "indigenizam" e, especialmente, como isso acontece, processualmente, no caso dos museus indígenas: como estes processos se interseccionam entre as escalas macro e micro-locais, nas quais interagem os sujeitos sociais? Acompanhando os processos museológicos indígenas, conseguimos identificar fluxos de informações, de saberes, de pessoas, de objetos e de práticas sociais, que podem ser melhor percebidos através de análises simultaneamente sincrônicas e diacrônicas, sociológicas e microanalíticas, nas quais os dados documentais são cruzados à experiência etnográfica, em uma observação participante contínua e de longa duração.

Como analisar a constituição dos museus indígenas – considerando as práticas sociais dos povos – e, não necessariamente, apenas as representações efetuadas por meio de discursos? A noção de “ação museológica indígena”, nos auxiliará na compreensão de como ocorre a agência de sujeitos indígenas ao construir seus próprios museus, de acordo com suas categorias e da maneira como, nestes processos museológicos, apresentam-se através da atribuição de sentidos específicos às suas memórias, referências de pertencimento e cosmologias em transformação.

Ao longo destas páginas, há também um recorrente diálogo entre representantes de povos e museus indígenas com o Estado. Entretanto, para além das políticas públicas, as políticas étnicas são postas em prática nestes embates com o Estado e seus gestores. Se, por um lado, é importante pensar como as políticas públicas se relacionam com os museus indígenas, por outro, vale destacar que a memória é uma eficiente ferramenta de resistência articulada no horizonte das mobilizações étnicas como parte das estratégias de luta dos povos - independente da existência de museus e para além do Estado. Várias das experiências presentes neste estudo já existiam antes e para além de sua relação com o Estado. Muitas vezes, em oposição a ele. Qual seria o estatuto da memória entre os diferentes povos indígenas?

Há três questões centrais, que são gerais e estruturantes, na análise que empreendemos sobre os museus indígenas: o debate sobre autonomia, a relação com a cosmologia/espiritualidade e a associação com as mobilizações étnicas. A relação com o Estado e o debate sobre políticas públicas museológicas e culturais constitui um importante contexto

macro no qual os processos aqui narrados aconteceram. Qual a importância da esfera econômica e da necessidade de recursos financeiros destas experiências museológicas indígenas, que também se referem às políticas públicas para financiamento e, de maneira mais ampla, à própria sustentabilidade destes processos? E qual a relação disso com a autonomia?

Articular os diálogos com o Estado – as "coisas do governo", no dizer do cacique Sotero, sem perder de vista a agência indígena, significa tentar perceber essa relação de acordo com o modo como ela é interpretada pelos próprios sujeitos integrantes dos grupos étnicos. Para isso, a articulação dos níveis de análise é fundamental: étnico-local, estadual e regional; nacional e internacional; interrelacionados e interagindo. Estes vários níveis de interação são também as diferentes escalas onde se dá a construção das ressignificações e sentidos atribuídos aos processos museológicos, pelos indivíduos, povos e coletividades.

Qual seria a importância e o impacto de nossa pesquisa na realidade do povo Kanindé? Essa foi uma questão inevitável de deparar-me. Creio que tentar respondê-la passa por entender as apropriações que fizeram neste período sobre seu museu e aspectos da memória social e patrimônio. De fato, fui moldado por eles, influenciado fortemente pela visão de museu do cacique Sotero e à forma magistral como articula a memória à mobilização por via do saber-fazer museal indígena e comunitário. Mas até que ponto eles também se moldaram nessa relação conosco? Fui o primeiro antropólogo a efetuar trabalho de campo de longa duração no Sítio Fernandes.

Se as trocas oriundas de um contexto de pesquisa colaborativa são uma via de mão-dupla e em várias direções, assumo que nossa formação como antropólogo se deu através da relação com os Kanindé. Isso, tanto por conta da importância que nossa investigação tomou entre eles (menos no sentido acadêmico e mais no de ter potencializado a ação museológica indígena e uma maior apropriação coletiva do museu no horizonte da população, por exemplo), quanto pela importância que eles tiveram em meus caminhos como pesquisador. Esta experiência, portanto, será apresentada nessas linhas em um duplo trajeto: de conectar-me ao povo, que a mim se associa para nos transformarmos juntos e nos relacionarmos com e em outros contextos. Esta influência recíproca teve sua iniciação nos dois primeiros anos de convivência mais intensa, no Sítio Fernandes, entre 2010 e 2012, na pesquisa de campo do mestrado.

As problemáticas que seguiram-se desenvolvendo, se delineando e se aprofundando em meu horizonte analítico, começavam a ser sistematizadas em 2012, como hipóteses oriundas de problemas de pesquisa. Havia avançado um pouco, ao efetuar um estudo de caso de um museu indígena oriundo de um contexto em que estivera associado desde seu início a um processo de

mobilização por reconhecimento étnico, situação privilegiada, portanto, para realizar um estudo sobre etnicidade e entender como se processa a organização social das diferenças nesta interface.

A antropologia dos museus indígenas aqui proposta é parte de uma antropologia reflexiva. Nesse sentido, uma problemática de cunho epistemológico inevitável é: como analisar estas experiências, nas quais eu próprio auxiliei para sua constituição?

It is now taken for granted that a good ethnography should be ‘reflexive’. But what exactly does that mean? Most basically, reflexivity describes the capacity of any system of signification, including a human being – an anthropologist – to turn back upon or to mirror itself. (ROBERTSON, 2002, p.785-792).

Mas qual o sujeito que não participa da construção de uma realidade social quando passa a vivenciá-la – independentemente do olhar e do fazer antropológico? O questionamento sobre a reflexividade perpassa todos os capítulos deste estudo. Estou analisando processos em que estou profundamente envolvido – inclusive para muito além do âmbito acadêmico, como investigador - no que pode ser considerado parte de uma “pesquisa-ação”, participativa e colaborativa¹⁰.

Qual o caráter dos dados, informações e conhecimentos construídos em processos colaborativos de pesquisa? Não seriam em regime de co-autoria? Mas, qual pesquisa (especialmente a antropológica) não é feita em colaboração? Como entender, nesse horizonte, as apropriações pelos indígenas de termos e categorias utilizadas em estudos antropológicos e nas múltiplas interações situadas em diferentes contextos? Na medida em que partem de suas próprias realidades e narrativas, evidenciadas e analisadas por procedimentos teórico-metodológicos da Antropologia, questionamos: de quem seria a autoria do texto oriundo de etnografias, a partir do momento em que é produzido no contexto de uma realidade específica e retorna a ela, sob a forma de apropriação?

Com a reflexão contínua e sistemática, seguida da análise dos materiais empíricos feita em 2018, apuramos nosso olhar para seguirmos refletindo que:

¹⁰ Entre especialistas, considera-se como um dos pioneiros no uso e conceituação da noção de pesquisa-ação Kurt Lewin, que realizou estudos organizacionais e educacionais nos EUA do pós-guerra (TOLEDO E JACOBI, 2013, p. 157). Segundo Toledo e Jacobi, “Metodologias de pesquisa de caráter participativo ganham repercussão mundial tanto na área científica como no campo político, a partir do Primeiro Simpósio Mundial sobre Pesquisa Participante, realizado em Cartagena, Colômbia, em 1977 (FALS BORDA, 1986), e **fundamentam-se na preocupação de garantir a participação ativa dos grupos sociais no processo de tomada de decisões sobre assuntos que lhes dizem respeito, com vistas à transformação social, não se tratando, portanto, de uma simples consulta popular, mas sim do envolvimento dos sujeitos da pesquisa em um processo de reflexão, análise da realidade, produção de conhecimentos e enfrentamento dos problemas**” (TOLEDO E JACOBI, 2013, p.156, negrito nosso).

Understanding an ethnography begins with the recognition that it involves interpretation. Ethnographies do not merely depict the object of anthropological research, whether a people, a culture or a society. Rather an ethnographic account constitutes the researcher's interpretation of what he or she has observed and/or heard (JACOBSON, 1991, p. 3).

Como interpretar os museus indígenas? Este museu, que é constituído declaradamente como um discurso em primeira pessoa, diferentemente do museu etnográfico que, embora fale muitas vezes muito mais sobre a sociedade que o constituiu, mantém seu discurso ancorado em um olhar que define como e o que é o “outro”: o apresenta. Mas quem e o que seria o “outro” do “outro”, nos museus indígenas? Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2015):

[...] a despeito de uma igual ignorância a respeito do outro, o outro do Outro não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo. Talvez coubesse mesmo dizer que era seu exato oposto, não fosse o fato de que, nos mundos indígenas, a relação entre estes dois outros da humanidade, a animalidade e a divindade, é completamente outra daquela que herdamos do cristianismo. (CASTRO, 2015, p. 36)

Seria este museu, dos indígenas, como quase todas as abordagens reforçam (e que seu discurso geralmente confirma), um museu “pronominal”, em primeira pessoa? Ou, um museu “em perspectiva”, que possui posição e pontos de vistas definidos? Em que medida estas experiências são de “autorrepresentação”, ou seja, voltadas para si mesmas? Mas podem ser também de “alter-representação”, voltadas aos "outros" dos indígenas que os organizam? Não seriam, antes de tudo, os museus indígenas experiências de auto-identificação?! Nestes processos, são selecionadas imagens, objetos e referências de pertencimento sobre um sujeito coletivo (um "nós"), que estão em diálogo com outros sujeitos – constituindo “fronteiras” e “limites” para as interações - nas apresentações que fazem de si (HANNERZ, 1997). Mas, mesmo sendo uma representação de si, para quem é voltada esta apresentação? Para si mesmo (pessoas e coletivos)? Para o(s) outro(s) (indivíduos e sociedade circundante)?! De um lado, também fazem parte de um processo de autoconvencimento: somos indígenas (especialmente em contextos de afirmação étnica); por outro, de alter-convencimento: vejam como somos indígenas!!

Em verdade, os museus indígenas podem ser considerados como “zonas de contato”, no sentido dado por James Clifford, que toma de empréstimo o termo de Mary Louise Pratt, que o define enquanto “espaço de encontros coloniais, o espaço onde povos geográfica e historicamente separados entram em contato uns com os outros e estabelecem relações concretas, geralmente envolvendo condições de coerção, desigualdades radicais e conflitos

irredutíveis” (*apud* CLIFFORD, 2016, p. 5). Mas os “museus indígenas” seriam zonas de contatos, na perspectiva de um “encontro colonial”? Segundo James Clifford (2016),

[...] a expressão “zona de contato” é uma tentativa de invocar a co-presença espacial e temporal de sujeitos anteriormente separados por disjunções geográficas e históricas, e cujas trajetórias agora se cruzam. Ao usar o termo “contato” pretendo enfatizar as dimensões interativas, improvisadas, dos encontros coloniais, tão facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difusionistas de conquistas e dominações. Uma perspectiva de “contato” destaca como os sujeitos são constituídos e as relações que têm uns com os outros. Ela enfatiza a co-presença, a interação, interrelacionando entendimentos e práticas, muitas vezes dentro de relações de poder radicalmente assimétricas. Quando os museus são vistos como zonas de contato, sua estrutura organizacional enquanto coleção se torna uma relação atual, política e moral concreta – um conjunto de trocas carregadas de poder, com pressões e concessões de lado a lado (CLIFFORD, 2016, p. 5).

Seriam os museus indígenas, a “zona de contato” de encontros pós-coloniais? Formam “zonas de contato” - no entanto, de contatos conflituosos e prenhes de negociações – mas é preciso, e nos propomos a isso, avançar no detalhamento do modo ocorrem estes encontros. Qual seriam, portanto, suas especificidades? Nessa trama reflexiva sobre relações de alteridade, os processos museológicos indígenas dialogam ativamente – e reelaboram-se – com a própria forma como a sociedade nacional os cobra e espera que se apresentem (e/ou sejam apresentados), em visões preconcebidas que partem de ideologias nacionais, de estereótipos e, também, de múltiplos preconceitos que se (e nos) distanciam, muitas vezes assustadoramente, do que estes sujeitos são em suas realidades, de suas formas de vida e modos de apresentarem-se.

Uma inspiração a motivar a busca constante de um rigor analítico, conceitual e teórico metodológico para este estudo foi o livro *Reading Ethnography*, de David Jacobson (1991). Ao destrinchar a construção textual da argumentação e análise de algumas das principais escolas teóricas do pensamento antropológico ao longo do século XX, o autor nos conduz por leituras epistemológicas de obras clássicas. Jacobson sugere que as abordagens que priorizam modos de pensamento possuem as evidências linguísticas como dados prioritários, e as abordagens que priorizam modos de ação utilizam-se, no mais das vezes, de evidências comportamentais.

Ethnographic arguments consist of claims (conclusions, assertions, propositions, explanations, interpretations) about people’s behavior (or about a culture or a society) and data (grounds, facts) that constitute evidence for or against them. An ethnography has a point of view, and it includes and excludes data in terms of their relevance to that point of view (JACOBSON, 1991, p. 8)

Uma questão crucial se coloca: priorizar a análise das representações e discursos ou das ações que os indígenas empreendem para a constituição de seus museus? Ao realizar uma

avaliação crítica de tendências teóricas na Antropologia do século XX, baseando-se em Raimond Firth, Jacobson diferencia seus níveis de análise entre as que priorizam os “modos de pensamento” (modes of thought) e as que adotam como foco analítico os “modos de ação” (modes of action). Outros antropólogos designaram estas diferentes abordagens, clássicas na história do pensamento antropológico, sob outros termos, como: teoria/prática; estrutura/processo; agência/estrutura; cultura/estrutura social; individualismo metodológico/coletivismo metodológico. Pesquisadores que priorizaram os “modos de pensamento” preocuparam-se em analisar sistemas de ideias e noções que orientam as ações, fornecendo modelos para a construção dos sentidos sobre as próprias ações e as dos outros.

Os que privilegiaram como foco os “modos de ação” direcionaram suas análises para os comportamentos de indivíduos nas situações sociais e sua relação com as ideias, ou seja, o que as pessoas fazem na prática. Cada uma dessas abordagens, para Jacobson, utilizam diferentes tipos de dados como evidências e sistematizam de um modo distinto a relação entre suas hipóteses e os argumentos que lhes dão sustentação, em uma determinada organização textual e narrativa (JACOBSON, 1991, p. 9-15).

Privilegamos a perspectiva do “individualismo metodológico” – termo pelo qual ficaram conhecidas as abordagens antropológicas que enfatizam analiticamente a ação dos atores sociais, ou seja, a agência dos indivíduos no rumo dos acontecimentos. Esta longeva e profícua tradição de estudos sociais – que privilegia a ação dos indivíduos e que pode ser remontada à sociologia clássica de Max Weber - tem em Fredrik Barth a mais forte influência nas abordagens antropológicas para a etnicidade, afirmando a importância destas cultivarem um caráter interacionista, situacional e processualista. Nessa direção, a subjetividade é um forte componente a ser considerado em se tratando de compreender a visão que os indivíduos possuem sobre os processos sociais que protagonizam.

Embora a tipologia proposta por David Jacobson seja útil para classificação do processo de construção dos argumentos que embasam análises e teorias antropológicas, no processo de interpretação de dados como evidências é muito difícil para o antropólogo que elabora argumentos para uma hipótese dividir intencionalmente o nível de análise que prioriza dos tipos de evidências que apresenta, como garantias para a validade de sua argumentação/interpretação (JACOBSON, 1991, p. 12-16). Nesse sentido, uma análise rigorosa busca associar “[...] the level of analysis or the sort of social reality an ethnography depicts” com o “use of different kinds of data, and different kinds of data warrant different kinds of claims and/or conclusions” (JACOBSON, 1991, p.10). O antropólogo nos chama atenção de que é preciso “[...] identifying

an ethnography's claims and evaluating them with reference to the data presented in support of them" (JACOBSON, 1991, p. 8).

[...] the anthropologist's interpretation determines his or her selection of fieldwork observations for inclusion in an ethnographic account. The selection and presentation are not simply a record of observations made during the anthropologist's fieldwork. (JACOBSON, 1991, p.7).

Praticamos uma antropologia que prioriza o estudo da agência, mas que não desconsidera, para melhor compreender as ações em suas motivações, como estão significando e agindo sobre os museus os sujeitos indígenas que protagonizam estes processos. Essas perspectivas foram atualizadas na antropologia por várias abordagens conhecidas como vinculadas à uma "teoria da prática" (ORTNER, 2011 p. 439-455). Segundo Sherry Ortner (2011)

"Nos últimos anos, tem havido um crescente interesse em análises centradas em algum termo de um grupo de termos inter-relacionados, a saber: prática, práxis, ação, interação, atividade, experiência, performance. Um segundo grupo de termos, muito próximos àqueles, coloca o enfoque sobre quem realiza as ações: agente, ator, pessoa, self, indivíduo, sujeito". (ORTNER, 2011, p. 440).

Aos nos deparamos, desde essa perspectiva, com o modo como os museus indígenas são significados nas mobilizações étnicas, percebemos que:

A dimensão que adquire a ação política em âmbitos dessa natureza constitui um campo assinalado por ambiguidades e contradições, na medida em que se manifesta como confrontação entre lógicas culturais e estruturas de sentido que o subsistema dominante costuma mostrar como irreconciliáveis para conseguir se reproduzir. (BARTOLOMÉ, 2017, p.49).

Os processos sociais nos quais a ação política dos museus indígenas acontece propicia que ocorram conjuntos polissêmicos de interações dinâmicas. Não compreendemos esta trocas e fluxos culturais - dialogando com Ulf Hannerz (1997) - como a passagem de algo de um local a outro, estaticamente, mas buscamos perceber as diversas sobreposições e os contatos permanentes, em diferentes níveis e contextos de interação e em situações ocorridas em vários locais, protagonizadas por diversos sujeitos ao mesmo tempo e em diferentes locais. Segundo o antropólogo sueco,

Fluxo, mobilidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos à medida que a globalização e a transnacionalidade passaram a fornecer os contextos para nossa

reflexão sobre a cultura. Hoje procuramos locais para testar nossas teorias onde pelo menos alguns dos seus habitantes são crioulos, cosmopolitas ou *cyborgs*, onde as comunidades são diásporas e as fronteiras na realidade não imobilizam mas, curiosamente, são atravessadas. Frequentemente é nas regiões fronteiriças que as coisas acontecem, e hibridez e colagem são algumas de nossas expressões preferidas por identificar qualidades nas pessoas e em suas produções. (HANNERZ, 1997, p.7-8).

O envolvimento de longa duração com os processos museológicos indígenas fomentou a construção e amadurecimento de um quadro teórico e de uma reflexão metodológica que fundamentam nossa abordagem analítica interdisciplinar, marcadamente antropológica, em diálogo com questões relacionadas aos estudos sobre etnicidade, memória e patrimônio cultural.

Segundo o antropólogo argentino radicado no México, Miguel Bartolomé, referindo-se ao estudo do pluralismo cultural na América Latina,

O desafio para uma antropologia contemporânea das relações interétnicas, dos fluxos e dos cruzamentos interculturais, radica em aproximar-se ao presente através de termos analíticos similares, tratando de descobrir mais as conexões do que as distâncias entre os sistemas culturais, enfatizar mais as dinâmicas que as permanências. Contudo, isso não implica excluir artificialmente as distâncias, as diferenças e as possíveis irredutibilidades; ou seja, tudo aquilo q faz um grupo humano ser o que ele é e o que propõe – e defende – como sua alteridade. (BARTOLOMÉ, 2017, p. 52).

A problematização sobre os museus indígenas é uma chave de acesso à compreensão dos processos de mobilização étnico-política dos povos indígenas hoje no Brasil, na América Latina e nos mais diversos continentes, já que fazem parte de processos sociais de escala global. Constituem contextos dinâmicos e multifacetados para analisar como se constroem e ressignificam memórias e os discursos sobre "patrimônios" e "cultura" – não no sentido meramente instrumental-utilitário - mas em suas apropriações e traduções para realidades específicas, nos embates sociais oriundos de relações de conflito, poder e disputa em diversos níveis.

Figura 2 - Suzenilson Kanindé apresentando palestra no III Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus. No Museu Histórico-Pedagógico. Índia Vanuíre, em Tupá/SP



Fonte: O autor (2014)

2.1 MUSEUS INDÍGENAS, REFLEXIVIDADE E CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO

Se, como diria Derrida, as culturas estudadas pelos antropólogos estão sempre já se escrevendo, o status especial do acadêmico – pesquisador de campo que ‘transforma a cultura em escrita’ é subvertido. **Quem, de fato, escreve um mito que é recitado em um gravador, ou copiado para se tornar parte das notas de campo? Quem escreve (no sentido que vai além da transcrição) uma interpretação de um costume produzida por meio de intensas conversas com colaboradores nativos que conhecem o assunto? (...)** tais questões podem, e devem gerar uma reavaliação da autoridade etnográfica. (CLIFFORD, 2011, p. 85, negritos nossos).

Como se relaciona a problemática da reflexividade em antropologia com as pesquisas sobre os museus indígenas? E no que esta relação pode contribuir para uma reflexão mais ampla sobre a construção do conhecimento antropológico no contexto teórico-metodológico atual? Quais os possíveis usos que as populações indígenas fazem das pesquisas antropológicas sobre eles? A quem “pertence” o conhecimento antropológico; qual a sua autoria? Quais os sentidos das apropriações e traduções efetuadas nos processos museológicos indígenas no horizonte destas populações?

Um dos desafios de uma antropologia dos museus indígenas é relacionar a atribuição de sentidos aos objetos/memórias/patrimônios, como prática social relacionada ao colecionamento, ao debate sobre os limites da representação etnográfica (GONÇALVES, 2007, p. 26). Esse avanço teórico é possível através da identificação e análise das categorias nativas construídas nestes processos de apropriação e tradução (GOMES, 2016). É necessário compreender como emergem contra-narrativas através da construção social de significações sobre as lembranças e as *coisas*, analisando as práticas sociais e interações envolvidas na elaboração destas representações sobre si. Esta perspectiva abre um leque de possibilidades para a revisão da representação antropológica sobre o “outro” construída através dos objetos e coleções etnográficas, ao mesmo tempo em que nos possibilita avançar na compreensão dos museus indígenas enquanto fenômenos sociais e processos étnicos (GOMES, 2012, 2014 e 2016).

É desafiador compreender as novas práticas e representações elaboradas em primeira pessoa nos processos museológicos dos povos indígenas, que evidenciam problemáticas que se relacionam não apenas com “propriedade” ou “posse”, mas principalmente com o que George Stocking Jr. considera o controle da “[...] representação do significado dos objetos na classificação ocidental de ‘cultura material’” (STOCKING JR., 1998, p.15). Neste confronto, de um lado, observamos os sentidos que possuem relatos/documentos/objetos para os pesquisadores que coletaram estes itens, em seus estudos etnográficos; do outro lado estão os próprios indígenas, que tiveram seus antepassados retratados e seus objetos comprados, trocados, expropriados, saqueados e, em muitos casos, expostos em instituições museológicas e/ou depositados em reservas técnicas.

Lúcia Van Velthen (2012) expõe dois sentidos para o significado do uso dos objetos: um que lhes confere “autenticidade” e “valor”: o do universo do etnógrafo; outro, que o considera como fator de “depreciação estética” e “descarte”: o da perspectiva dos Wayana (PA). Este exemplo é significativo para ilustrar as diferentes valorações que existem entre as práticas de colecionamento desenvolvidas por indígenas e por pesquisadores. Vários outros exemplos

poderiam ser dados, como os de objetos proibidos ao olhar estrangeiro ou que possuem exposição restrita por conta de sua sacralidade, vinculada ao uso ritual ou à sua agência, muito comuns com flautas e máscaras no contexto amazônico (VELTHEN, 2012, p.55-56), mas também presentes nos colecionismos indígenas no Nordeste (onde tornou-se recorrente o “segredo” sobre práticas ritualísticas entre vários povos), como entre os Pankararu e os seus Praiás (Encantados que incorporam vestimentas rituais próprias). É também nesse sentido que o antropólogo Renato Athias se refere às flautas de Pan, no contexto dos povos indígenas do Alto Rio Negro. Afinal, “Nas tensas relações entre lembranças e esquecimentos, exibição e ocultamento, as memórias adquirem conotações variadas [...]” (GOMES E ATHIAS, 2013, p. 68). Há uma diferença cabal entre as práticas de colecionamento de indígenas e de pesquisadores.

No artigo “Colecionando pensamentos: sobre o ato de colecionar” (2010), Johannes Fabian nos provoca a pensar nos arquivos formados pelos etnógrafos em suas pesquisas de campo como “atos de colecionar”, oriundos de relações de pesquisa que produzem e são produzidas por determinadas práticas de colecionamento. Inicialmente, Fabian chama-nos atenção para compreendermos os “atos de colecionar (coletar)”, dos quais seriam compostas diferentes práticas de colecionamento, como “eventos”, apontando para a “[...] parte ativa que pessoas e comunidades desempenham ao produzir objetos colecionáveis estabelecendo ou, pelo menos, moldando coleções. (FABIAN, 2010, p. 66). É possível pensarmos o material reunido e produzido em nossas pesquisas de campo (um “arquivo”) como sendo uma “coleção”, tal qual os conjuntos de objetos depositados em museus?

Um primeiro passo, na visão de Fabian (2010), para responder à tal indagação, parte do questionamento: “Qual a diferença entre coleções e arquivos?”

Não muita, parece, pelo menos não na medida em que se tornou axiomático que objetos, assim como coleções, podem ser “documentados”. Uma boa coleção vem acompanhada de seu arquivo. Todavia, **sabemos que “atos de colecionar” são de naturezas diferentes quando curadores colecionam objetos e quando etnógrafos colecionam documentos** (um termo que eu prefiro à informação ou dado, por razões que já vou esclarecer). De fato, objetos e documentos têm em comum o fato de serem coisas e de ser sua materialidade o que requer “atos de curadoria”. **Entretanto, os etnógrafos hoje (ao menos este que vos fala) pensam em documentos em termos que tornam impossível equacionar colecionar objetos e montar arquivos de documentos, a não ser em sentido figurado.** Objetos que compõem coleções são *encontrados*; eles têm que estar em algum lugar antes de serem coletados. **O corpo de documentos com os quais os etnógrafos trabalham é feito, geralmente sob a forma de textos baseados em notas ou sons registrados. Produzir seus próprios textos (tanto no sentido de montar sessões de gravação quanto de transcrever/traduzir gravações) é o que distingue os antropólogos centrados em abordagens textuais dos historiadores e estudiosos da literatura.** Por mais que seja importante reconhecer as diferenças entre objetos e documentos (coleções e arquivos),

analisar os “atos de colecionar” também pode revelar convergências. **Os documentos que chamamos de textos etnográficos têm em comum o fato de serem gerados a partir de registros de trocas comunicativas e/ou performances nas quais o etnógrafo foi um participante ativo (na pesquisa etnográfica, mesmo a observação é um tipo de interação). Além disso, conversas, relatos de histórias, ensino religioso, performances rituais e teatrais, [...] acontecem como eventos contingentes e situados historicamente.** É verdade que o fato de que objetos devam ser “documentados” é geralmente um requisito da coleta etnográfica. Se aceitarmos o que eu disse sobre eventos e sobre a construção de documentos etnográficos, entretanto, **concluiremos que documentar um objeto pode e deve incluir o reconhecimento do fato de que os atos de colecionar, como os atos de comunicar, os atos de performatizar etc. são eventos.** Mais uma vez, supõe-se que a pesquisa seja conduzida, como se costuma dizer, mas também é verdade (como todo etnógrafo admitiria após alguma reflexão) que a pesquisa acontece por puro acidente (ou sorte), por uma boa escolha do momento oportuno, por circunstâncias propícias e por uma miríade de fatores [...]. (FABIAN, 2010, p.62-63, grifo nosso).

Se os arquivos documentais reunidos e produzidos durante o trabalho de campo etnográfico registram “eventos”, que aconteceram e passaram a ser percebidos como “dados” de uma pesquisa, esta aproximação nos conduz a outra assertiva, através da (possível, porém figurada¹¹) ideia de que os arquivos etnográficos são produzidos através de “atos de colecionar”. Fabian argumenta cabalmente a favor do caráter colaborativo da produção do conhecimento antropológico, feito na relação entre antropólogo e interlocutores em relações de pesquisa, oriundas de trabalhos de campo. Afirma ele que:

Arquivos etnográficos são conjuntos de corpora de textos que têm uma identidade própria [...]. Também acho que “corpus” é um conceito válido se não for tomado como uma metáfora acessível, mas em seu sentido literal de corpo. As partes de um corpus vivo desenvolvem uma vida em comum assim como o corpo vem à vida, cresce e atinge seu desenvolvimento presente. Nesse sentido, um corpus de textos adquire e mantém sua identidade através do tempo sob modos que podem ser descritíveis, por exemplo, como um táxon em um sistema de classificação, mas os corpora não são constituídos por meros atos de classificação (ou subsunção a períodos históricos, estágios evolutivos ou mesmo a formas estéticas como estilos). **Tomar esta posição não é apenas uma questão de escolha teórica; é algo que se impõe na prática etnográfica.** Uma ilustração desse ponto é o papel ativo que meus assim chamados informantes desempenham ao produzir os documentos que constituem o arquivo sobre o qual baseio meus estudos de religião popular, drama ou historiografia. Em algum momento realizamos, [...], que uma “etnografia de” é sempre também uma “etnografia com”. Quando as pessoas com as quais o etnógrafo trabalha respondem às suas perguntas, elas estão igualmente engajadas na produção do pesquisador que as questiona (e frequentemente os papéis são invertidos). (FABIAN, 2010, p.65-66).

¹¹ Isso porque, segundo Fabian, “O tipo de arquivo que tenho em mente é uma coleção de textos cuja produção começa em campo, com trocas e performances registradas, e que continua com a transcrição, tradução, comentário e talvez análise formal. Desta perspectiva, **o etnógrafo poderia ser visto como um colecionador que trabalha com coleções.** Entretanto, **outra perspectiva se abre quando consideramos que um texto nunca vem sozinho. Ele só pode ser reconhecido como texto enquanto parte de um corpus e, no meu entendimento, não pode ser ‘colecionado’**” (FABIAN, 2010, p.65, negrito nosso).

Ao chamar atenção ao fato de que o fundamento da compreensão do dado etnográfico, transformado em fonte de pesquisa (documento), é seu processo de produção (colaborativo) – e não apenas a sua classificação, Johannes Fabian fortalece a importância da noção de “etnomuseografia”, que tem se revelado um caminho frutífero enquanto fomentadora da ação museológica indígena e método dinamizador da pesquisa de campo, na medida em que estimula a construção de categorias nativas que orientam as práticas de colecionamento, apropriação e tradução dos indígenas em seus museus.

Esta tensão hermenêutica de significação sobre os distintos modos de colecionar constitui a tênue linha que separa não só diferentes formas de atribuir sentidos a um patrimônio herdado (seja os materiais de um museu sejam os signos que agregam os sentimentos de pertencimento), mas é também um ponto nodal na reflexão sobre a teoria e a prática antropológica. Não é nossa intenção retomar uma análise histórica sobre o surgimento e as transformações da noção de etnografia, mas realizar um diálogo crítico a partir do contexto teórico em que surgem os museus indígenas como processos étnicos e fenômenos sociais.

Considera-se que a moderna Antropologia emerge, com a observação participante e a ferrenha crítica ao Evolucionismo, pondo fim à diferenciação entre os papéis de fornecedores de informações sobre povos distantes, exercida por viajantes, missionários e administradores coloniais, e o estudioso que encomenda, recebe, classifica, analisa e divulga essas informações. O colecionismo empreendido como parte da pilhagem colonial e imperial dos países europeus associava-se à ação expansionista dos Estados-Nação, de modo que as grandes coleções etnográficas são documentos e testemunhos de processos de dominação e resistência. Segundo Fabian (2010) é necessário termos clareza quanto à:

[...] ideia de que “coleccionar objetos foi antecedido pelo exercício de algum tipo de autoridade e muitas vezes pela força” (Fabian 2001:131), uma forma bastante oblíqua de colocar aquilo que os críticos de museus etnológicos afirmam quando denunciam a história imperial de suas coleções. Grande parte desse tipo de crítica pode ser fácil e ligeira, acrescentando pouco mais que uma viagem gratuita no percurso do vagão pós-colonial. Mas um ponto que merece ser levado a sério é que o imperialismo foi uma empresa de Estados-nação, de um modo geral e especificamente. (FABIAN, 2010, p.68).

No período em que a Antropologia esteve fortemente associada ao espaço institucional dos museus, a “era dos museus” a que refere-se Stocking Jr., configurava-se como partícipe das teias de saberes e poderes relacionados ao Estado, o grande fomentador, inclusive, de muitas viagens para as colônias.

De novo, de modo semelhante ao mercado, o Estado-nação foi mais do que um fato ou uma condição factual para o desenvolvimento da antropologia e das coleções e exposições etnográficas. Como tem sido dito, por exemplo, em críticas ao conceito de cultura, na medida em que o Estado-nação serviu para pensar sobre cultura (como um todo integrado, limitado e mantenedor de uma identidade), ele moldou a teoria (aquilo que conta como conhecimento) e a epistemologia (aquilo que conta para a produção de conhecimento). (FABIAN, 2010, p. 68).

Considerando que o colecionismo desde cedo esteve presente no fazer antropológico – constituindo os museus os primeiros espaços para a atuação dos profissionais desta área, é importante perguntar atualmente quais as diferenças entre os objetos etnográficos e os objetos dos museus indígenas? Nesse sentido, problematiza ironicamente Tim Ingold, “[...] it would appear that everything the ethnographer turns his or her hand to is, *prima facie*, ethnographic. [...] Suppose that your job is to curate artefacts in a museum, collected from different parts of the world, then that’s museum ethnography” (INGOLD, 2014, p. 384-385)?! As diversas correntes antropológicas teorizaram sobre a relação entre as populações estudadas e sua cultura material, alvo de conhecimento em seus aspectos funcionais, estruturais ou simbólicos, orientando práticas de colecionamento, formas classificatórias e modelos expositivos. Os grandes museus do século XIX configuraram-se, bem antes das universidades, como centros de pesquisa e construção do saber antropológico sobre seus “outros”. O colecionismo que vigorava nas práticas científicas do final do século XIX ancorava-se principalmente em “duas formas de apreensão teórica no arranjo das coleções museológicas”. Uma, de perspectiva evolucionista, linear, enfatizando aspectos formais e funcionais; e outra, mais relativista, preocupada com a contextualização dos objetos e sua multiplicidade funcional (RIBEIRO E VELTHEN, 1992, p. 105).

Objetos e coleções etnográficas que se localizavam em dinâmicas e escalas de poder oriundas de relações de pesquisa, na qual os indígenas eram o *objeto* de estudo, reconfiguraram-se nos processos museológicos “dos” indígenas. As representações construídas nos processos museológicos indígenas, de um lado, e nas coleções etnográficas, de outro, baseiam-se em diferentes lógicas de colecionamento, “prática cultural presente em toda e qualquer sociedade humana” (GONÇALVES, 2007, p. 25). Assim:

A especificidade da cultura material com o poder de objetificar, ou seja, de tornar palpáveis e concretas representações que primam pelas abstrações nos discursos das pesquisas etnográficas, é plena de conseqüências. As coleções formadas por antropólogos a partir de objetos coletados nas pesquisas de campo têm, muitas vezes, o poder de cristalizar imagens poderosas sobre outras culturas. A visualidade destes objetos e as narrativas que as coleções configuram são responsáveis pela formação de representações muitas vezes unívocas. Por outro lado, os recentes debates em torno da auto-representação dos povos antes esquadrinhados pelos antropólogos trazem

novas práticas de colecionamento, lançando novos olhares e perspectivas. (ABREU, 2005, p. 101).

Regina Abreu e Reginaldo Gonçalves chamam-nos atenção ao fato de que “A prática de colecionamento pode ser considerada universal” (ABREU, 2005, p.103). Segundo a antropóloga,

Em todas as culturas humanas, os indivíduos formam coleções, sejam particulares, sejam coletivas. O ato de colecionar pode ser mesmo pensado como uma operação mental necessária à vida em sociedade, expressando modos de organização, hierarquização de valores, estabelecimento de territórios subjetivos e afetivos. Colecionar, neste sentido, significa estabelecer ordens, prioridades, inclusões, exclusões e está intimamente associado à dinâmica da lembrança e do esquecimento, sem a qual os indivíduos não podem mover-se no espaço social. Deste modo, é preciso não confundir a noção universal da prática de colecionamento com o sentido particular de que o colecionamento foi investido no Ocidente moderno, num regime de produção capitalista, como acumulação deliberada de bens ou enquanto propriedade de objetos materiais ou imateriais que alguns passam a deter em detrimento de outros. Como prática universal, o colecionamento pode ser percebido em diferentes sociedades, como o fez Marcel Mauss, em sociedades tribais da Melanésia, na famosa análise do Kula trobriandês, onde eram colecionados colares e pequenos objetos com o objetivo de trocas rituais? (ABREU, 2005, p. 103).

As práticas de colecionamento o moderno ocidente, marcadas pelas noções de propriedade e acumulação, possuem uma íntima relação com a formação disciplinar da Antropologia.

A história da antropologia é a história da formação de extensas coleções sobre povos exóticos, longínquos e, mais recentemente, próximos e até mesmo íntimos. Do colecionamento de conchas dos melanésios, colares dos tupis, pirâmides e múmias dos egípcios, passando por instrumentos de trabalho de culturas em desaparecimento no contexto da sociedade industrial, chegamos a colecionar a nós mesmos - nossas fotografias em pesquisas de campo e congressos, nossos diários de campo, nossas correspondências com colegas de trabalho, etc. (ABREU, 2005, p.105).

Nos primeiros 30 anos do século XX, a disciplina vai se consolidar crescentemente sob o engajamento em um tipo específico de pesquisa de campo, da qual proviriam suas principais fontes e dados de estudo e, crescentemente, um firme posicionamento metodológico à favor da busca constante do relativismo. Por um longo tempo, variando entre diferentes abordagens teóricas bem ilustradas pelas polêmicas entre Boas contra Mason e Pitt-Rivers, “Os objetos colecionados são, a um só tempo, expropriados de seu contexto original e ressignificados no contexto das coleções etnográficas e dos museus. Este processo de colecionamento, múltiplos sentidos podem ser atribuídos aos objetos” (ABREU, 2005, p.105).

Expedições pioneiras, como as do Estreito de Torres (1888) e a Jesup do Pacífico Norte (1897-1902) (CLIFFORD, 2011, p. 20), que formaram numerosas coleções de objetos, dão lugar cada vez mais para as longas estadias de em terras distantes. Em pouco tempo, antropólogos estariam espalhados por todo o mundo, tornando o olhar dessa disciplina para a realidade social um fenômeno mundial. Franz Boas e seus companheiros foram precursores nas investigações etnográficas associadas à formação de coleções, ainda no século XIX, pesquisando entre os povos Kwakiutl e Chinook, na Colúmbia Britânica, em 1901. Rivers já estudava os Toda, na Índia e, em 1906, Radcliffe-Brown fazia investigações entre os nativos das ilhas Andaman, no Oceano Índico (LAPLANTINE, 2012, p.76). À Malinowski, a quem é atribuída a glória de mais celebrado *founding father* das escolas de antropologia moderna, diríamos que foi ele quem primeiro sistematizou uma proposta metodológica para a pesquisa “científica” na Antropologia, que denominou de “observação participante”, na qual forneceu substrato empírico às formulações de Marcel Mauss presentes no “Ensaio sobre a dádiva”.

É íntima a relação entre trabalhos de campo e um tipo de colecionamento relacionado com a formação disciplinar da Antropologia e à formação de coleções etnográficas. No entanto, estas pesquisas pioneiras já revelavam também outros significados para a reunião de objetos dentre os povos “estudados”, dentre os quais outras categorias e códigos culturais forneciam base para “[...] um tipo de colecionamento no qual os objetos selecionados não sirvam para ser armazenados, mas sim distribuídos, consumidos ou mesmo queimados e destruídos” (ABREU, 2005, 103-104). São o que podemos considerar enquanto práticas de colecionamento indígenas, que ficaram famosas na antropologia por meio das pioneiras etnografias de Franz Boas e da

[...] instigante análise de Marcel Mauss sobre o *potlatch*, fenômeno disseminado entre tribos do noroeste americano.:! Nessas tribos, os participantes dos rituais passam uma parte do tempo armazenando alimentos, confeccionando peças de vestuário e ornamentos, organizando danças, ensaiando cânticos para, num momento seguinte, distribuírem e consumirem amplamente tudo o que foi *coleccionado*. Embora estudado inicialmente em sociedades tribais, o *potlatch* tornou-se referência para estudos de antropologia em sociedades complexas, podendo ser observado em diferentes rituais, como nas festas carnavalescas, onde se forma extensa coleção de cultura material e imaterial cujo objetivo consiste na exibição em um desfile de uma hora para ser totalmente destruída a seguir. (ABREU, 2005, p.104).

Estes tipos de pesquisa de campo, que registrou aspectos e práticas de colecionamento de objetos que possuem diversos significados entre populações não-ocidentais em todo mundo, se tornaram o diferencial do ofício praticado pelos antropólogos. Era caracterizada pela convivência direta e de longo prazo com os grupos sobre os quais se desejava pesquisar, buscando o entendimento das suas formas de ver o mundo e dos sentidos que atribuem às suas

realidades, através do aprendizado da língua e da compreensão do funcionamento das instituições locais, entendidas como partes de um todo orgânico, harmônico e dotado de uma lógica própria, percebida sincronicamente. Foram muitas as transformações disciplinares ao longo do século XX.

Para Tim Ingold (2014), é comum hoje uma certa confusão entre “etnografia”, “observação” participante” e “trabalho de campo”. Segundo James Clifford (2011)

O trabalho de campo antropológico tem sido representado tanto como um ‘laboratório’ científico quanto como um ‘rito de passage’ pessoal. As duas metáforas captam precisamente a impossível tentativa da disciplina em fundir práticas objetivas e subjetivas. Até recentemente, a impossibilidade era mascarada pela marginalização dos fundamentos intersubjetivos do trabalho de campo, pela sua exclusão dos textos etnográficos sérios, relegando-os aos prefácios, memórias, anedotas, confissões e assim por diante. Posteriormente, o conjunto de regras disciplinares foi sendo substituído. **A nova tendência de nomear e citar os informantes de forma mais completa e de introduzir elementos pessoais no texto está alterando a estratégia discursiva da etnografia e seu modo de autoridade. Muito de nosso conhecimento sobre outras culturas deve agora ser visto como contingente, o resultado problemático do diálogo intersubjetivo, da tradução e da projeção.** (CLIFFORD, 2011, p.73, grifo e negrito nosso).

Foi necessário exercitarmos novas formas de escrita etnográfica, que expressem a polifonia dos sujeitos e a multiplicidade de experiências presentes nos processos de interações sociais por meio dos quais os museus indígenas ganharam sentido. James Clifford (2011) reconhece na atualidade o surgimento de “novas condições de produção etnográfica” (CLIFFORD, 2011, p. 83), na qual a “[...] guinada em direção à retórica coincide com um período de reavaliação política e epistemológica no qual a natureza construída, imposta, da autoridade representacional tornou-se, de forma extraordinária, visível e contestada” (CLIFFORD, 2011, p. 62). Há inúmeros experimentos no que concerne à textualização e à expressão dos dados etnográficos na escrita antropológica, oriundos de análises que baseiam suas reflexões no caráter colaborativo e na problemática da reflexividade, pressupostos fundantes da escritura atualmente. Como expressar as múltiplas vozes e o caráter dialógico do conhecimento antropológico através da textualização etnográfica?

Ao incorporar a compreensão dos processos museológicos indígenas aos desafios teóricos e epistemológicos da Antropologia nas primeiras décadas do século XXI, nós direcionamos à busca de uma maior precisão conceitual e à busca de rigor analítico para a compreensão de processos que oferecem reconfigurações específicas para um fenômeno que foi retratado na antropologia norte-americana como aspecto de um protagonismo

representacional pós-moderno (CLIFFORD Y MARCUS, 1991; MARCUS AND FISCHER, 1986).

No contexto atual, é necessário repensar o significado do trabalho de campo e da escrita etnográfica. É preciso fazer uma constante auto-crítica, assim como uma crítica às fontes e dados, problematizando a própria etnografia como uma construção relacional junto a um (uns) “outro(s)”, que, por ser social, não escapa às armadilhas das relações de poder e processos de dominação/resistência. Como expressar conflitos e contradições na análise antropológica? Ao tratar da escrita etnográfica como “alegoria”, “[...] tanto no nível de seu conteúdo (o que ela diz sobre as culturas e suas histórias) quanto no de sua forma (as implicações de seu modo de textualização)” (CLIFFORD, 2011, p. 59), Clifford nos provoca a refletir analiticamente sobre as condições sociais de produção do conhecimento antropológico: os contextos de interação macro e micro localizados, seja entre nativos e pesquisadores (e como esses encontros tem sido representados/textualizados), sejam as implicações geopolíticas globais na realização de pesquisas de campo. Propõe a escrita para além do texto e da textualização, partindo da ideia de que todo grupo social “escreve”, na medida em que seus integrantes articulam, classificam, narram tradições, celebram rituais, enfim, “Eles repetidamente textualizam significados” (CLIFFORD, 2011, p. 85), o que traz implicações diretas para a escrita etnográfica. Assumindo o caráter colaborativo do conhecimento antropológico e da etnografia, é necessário também colocar em um outro patamar os usos e apropriações feitos pelos indígenas das pesquisas que falam sobre eles próprios.

Não é mais possível aceitar o pesquisador como único e legítimo “escritor” e o conhecimento antropológico produzido como criação exclusiva de um único sujeito social, como se este fosse, ao mesmo tempo, onipresente à uma determinada realidade ao ponto de discernir-lhe os sentidos fielmente. Quem escreve, há de se posicionar. Quem escreve, se descreve. Quem seria o autor do conhecimento antropológico, se ele é co-produzido? Por co-produzido intentamos dizer que este conhecimento só é possível como fruto de uma relação entre diferentes: daí surge uma realidade transformada em “dados”. A alteridade como relação social e as relações sociais de alteridade. Uma das maneiras de reconhecer a alegoria da escrita etnográfica é revelar as suas dimensões políticas, não as ocultando sob o falso manto da objetividade, da idealizada imparcialidade e do suposto não envolvimento com a realidade estudada (CLIFFORD, 2010, p. 88). Isto, na medida em que “Os dados da etnografia fazem sentido apenas dentro de arranjos e narrativas padronizados, e esses são convencionais, políticos e significativos num sentido mais do que referencial” (CLIFFORD, 2011, p. 87).

No artigo *That's enough about ethnography!*, Tim Ingold problematiza a banalização atual do uso do termo “etnografia” entre várias áreas das ciências humanas e sociais. Por conta da infinidade de utilizações sem uma maior precisão teórico-metodológica, o antropólogo enfatiza seu esvaziamento conceitual, tendo se tornado um mero adjetivo qualificador usado muito vagamente, associado a termos como: *encounter, fieldwork, method, knowledge, monographs, films, theory museum, objects ethnographics* (INGOLD, 2014, p. 384). Faz importantes distinções entre trabalho de campo, etnografia, observação participante e antropologia, considerando que “The conflation of ethnography with fieldwork is indeed one of the most commonplace in the discipline, and all the more insidious because it is so rarely questioned” (INGOLD, 2014, p.386). Enquanto associa a etnografia, literalmente, ao ato de escrever sobre as pessoas (INGOLD, 2014, p.385), considera a observação participante como uma forma de trabalhar (*a way of working*), cujos passos seguem as contingências circunstanciais da vida diária, “[...] and advance towards no end. They rather tread ways of carrying on and of being carried, of living life with others — humans and non-humans all — that is cognizant of the past, attuned to the conditions of the present and speculatively open to the possibilities of the future” (INGOLD, 2014, p. 390). Enquanto “The ethnographer writes up; the anthropologist—a correspondent observer at large - does his or her thinking in the world (INGOLD, 2014, p.391), o que expressa a condição analítica da antropologia, a condição descritiva da etnografia e a condição metodológica da observação participante. Para James Clifford:

[...] a prática da representação intercultural está hoje mais do que nunca em xeque. O dilema atual está associado à desintegração e à redistribuição do poder colonial nas décadas posteriores a 1950 e às repercussões das teorias culturais radicais dos anos 1960 e 1970. Após a reversão do olhar em decorrência do movimento da ‘negritude’, após a crise de *conscience* da antropologia em relação ao seu status liberal no contexto da ordem imperialista, e agora que o ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada. (CLIFFORD, 2011, p. 18).

A partir da década de 1960, o moderno debate conceitual sobre etnicidade foi pioneiro no amadurecimento de certas questões que viriam se consolidar no último quartel do século XX em Antropologia. Dentre estas, merecem relevo as contribuições da área para as transformações na concepção antropológica de cultura. Nesta arena teórica, a separação entre “identificação” e “cultura” tornou-se definitiva (ERIKSEN E NIELSEN, 2007), numa fértil discussão que ganhou corpo através das contribuições de Fredrik Barth (1969) e outros antropólogos, baseadas em abordagens interacionistas, relacionais e situacionais.

Trazendo releituras de questões clássicas da teoria social, uma das principais inspirações para estas perspectivas foi a sociologia compreensivista de Max Weber, que insere a subjetividade como elemento fundamental para a construção do sentimento de comunhão étnica, possibilitando compreendermos grupos étnicos como formas de organização política (WEBER, 1991; BARTH, 1998 e 2000). A obra do norueguês Fredrik Barth é paradigmática porque rompe com uma visão essencialista, amplia o fenômeno étnico e estabelece uma separação definitiva entre os conceitos de etnicidade, raça (biológico) e cultura (substancial) (ERIKSEN, 1993). O grupo étnico se constitui como categoria de atribuição/identificação que propicia a interação e a organização entre os sujeitos, buscando nas fronteiras étnicas (*boundaries*) os elementos da interação social, num enfoque relacional (BARTH, 1998, p. 189).

As pesquisas antropológicas sobre os povos indígenas na região Nordeste do Brasil já possuem relativamente uma longa trajetória. Podemos remontar aos pioneiros estudos efetuados a partir das décadas de 1920/1930 por respeitados intelectuais do porte Carlos Estevão de Oliveira, Estevão Pinto, Thomaz Pompeu Sobrinho, entre outros, que realizaram precursores trabalhos de campo entre populações indígenas. Foi no início da década de 1970, com a produção dos pesquisadores vinculados ao PINEB, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), um dos momentos cruciais no fortalecimento de um projeto de etnologia indígena no Nordeste¹². De impossibilitado de ser compreendido (pois inexistente, de acordo com uma perspectiva teórica culturalista), estas populações foram tornadas objeto de interesse de antropólogos e historiadores, na esteira de suas mobilizações por reconhecimento, durante o século XX. Este interesse, crescente na Antropologia e que resultou também na constituição da chamada Nova História Indígena, possibilitou também a reificação e naturalização dos “índios do Nordeste” como objeto de conhecimento, nos direcionando à problematização da constituição das bases epistemológicas que sustentam sua definição.

¹² Sob a liderança inicial do antropólogo Pedro Agostinho da Silva e de Maria do Rosário de Carvalho, o PINEB constitui um dos mais longevos e consolidados núcleos de pesquisas sobre antropologia indígena no Brasil, agregando e formando várias gerações de antropólogos e indigenistas durante mais de quarenta anos, cuja produção amadureceu junto com as transformações da teoria antropológica. “O PINEB - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro - é um programa de pesquisas radicado no Departamento de Antropologia e Etnologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia-UFBA, tendo-se iniciado com trabalho de campo entre os Pataxó de Barra Velha (Mun. de Porto Seguro, BA), numa viagem de reconhecimento que congregou professores (de Antropologia e de História) e alunos de graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. A equipe desembarcou de sua canoa, na praia fronteira ao Monte Pascoal, em 8 de dezembro de 1971, sob a orientação do professor Pedro Agostinho da Silva. Esta data é tomada como a do principiar do Programa”. Disponível em: <<http://www.pineb.ffch.ufba.br/index.php>> . Acessado em: 13/03/2015.

A importante produção antropológica efetuada a partir da segunda metade da década de 1980, no âmbito do projeto de pesquisa PETI¹³, do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, obteve grande visibilidade nas pesquisas etnográficas sobre os “índios do Nordeste” – termo pelo qual a temática passou a ser conhecida na antropologia brasileira. A produção acadêmica de outros espaços institucionais na região também teve uma importância fundamental. Além dos trabalhos pioneiros na Bahia, destacamos as pesquisas efetuadas no estado do Ceará a partir do início da década de 1990, coordenadas pela antropóloga Maria Silvy Porto Alegre, da Universidade Federal do Ceará (OLIVEIRA JR., 1998; SOUZA, 2002; PINHEIRO, 2002; BEZERRA, 2000), também sob o aporte teórico das modernas teorias sobre etnicidade¹⁴.

Estas pesquisas assemelham-se quanto ao amadurecimento do conhecimento antropológico sobre a questão indígena por meio de etnografias e trabalhos de campo mais longos – que demandaram, por conseguinte, a reescrita de uma história do “desaparecimento” - e no apoio às mobilizações políticas que então multiplicavam-se entre diversas populações, em um fenômeno que ficou mais conhecido na literatura especializada como “emergência étnica” ou “etnogênese” – embora não falem críticas ao termo e à sua utilização¹⁵.

¹³ Segundo o site do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), vinculado ao setor de Etnologia e Etnografia do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ, “O Projeto Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil – PETI foi desenvolvido entre 1984 e 1992 no Departamento de Antropologia do Museu Nacional, sob a coordenação do Prof. João Pacheco de Oliveira, com financiamento da Fundação Ford. Ao longo deste período, estabeleceu trabalhos conjuntos com uma extensa rede de pesquisadores e com instituições como o programa Povos Indígenas do Brasil, do Centro de Documentação Indígena – CEDI, voltando-se para a organização de uma base de dados que fornecesse elementos sobre a situação jurídica e de fato das terras indígenas no Brasil. O projeto propunha-se a realizar um monitoramento independente do processo de criação e reconhecimento de terras indígenas, tendo resultado de seu desenvolvimento um grande número de teses, dissertações, publicações de diversos formatos, seminários e comunicações variadas sobre indigenismo, políticas governamentais, processos de etnogênese e movimentos indígenas. Além da preocupação de compulsar a documentação oficial produzida acerca das diferentes políticas governamentais voltadas para a regularização e o uso das terras dos índios, o banco de dados também buscou fortalecer a discussão em torno da problemática indígena de um modo geral, reunindo para este fim 8.175 documentos, com área de abrangência relativa a todo o território brasileiro. Além de documentos oficiais, o banco contém o registro e descrição de trabalhos acadêmicos ligados à temática indígena produzidos em universidades e centros de pesquisa, bem como notícias veiculadas na imprensa sobre o assunto, abrangendo basicamente a década de 1980 e os debates travados em torno da elaboração da Constituição de 1988” (Disponível em: <http://laced.etc.br/site/acervo/bancos-de-dados/acervo-peti/> . Acessado em: 08/06/2015).

¹⁴ É importante apresentar elementos para uma compreensão geopolítica da construção dos índios do Nordeste como objeto de estudo antropológico na antropologia brasileira, já que a canonização da produção de determinados espaços acadêmicos pode, aos mais desavisados, ofuscar e, até mesmo, invisibilizar a importância histórica, política e teórica de importantes estudos realizados noutros centros.

¹⁵ “Este processo de mobilização política em torno da identidade étnica foi denominado por alguns estudiosos de ‘etnogênese’ ou ‘emergência étnica’, abrangendo ‘tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias reconhecidas’ (Oliveira, 2004, p. 20). [...] Entretanto, o uso do termo não é consenso na antropologia brasileira, muito menos os casos em que é utilizado. João Pacheco de Oliveira utiliza o termo ‘ressurgimento das identidades étnicas’ (Oliveira, 2004), enquanto Edwin Reesink prefere a expressão ‘reemergência’ ou ‘ressurgência’, ao considerar a existência de uma emergência historicamente anterior (Reesink, 2000, p. 394-395) (apud Vaz Filho, 2010, p.105). [...] Há de se concordar que o processo de mobilização de grupos sociais

Este aparato teórico vem sendo avaliado criticamente por conta de certo esgotamento e de seu uso irrestrito para a análise de diversificadas situações e grupos sociais, incluindo, além de povos indígenas, populações afro-descendentes identificadas como quilombolas (VILLAR, 2004; REESINK, 2004 e 2010). Muitas das pesquisas atreladas às modernas abordagens antropológicas sobre etnicidade e relações interétnicas no Nordeste brasileiro, foram fortemente influenciadas pelo texto de Fredrik Barth (a introdução à coletânea “Grupos étnicos e suas fronteiras”, de 1969), pela noção de comunidade étnica, de Max Weber (1991), pelo conceito de “invenção de tradições” (HOBBSAWN E RANGER, 1984), entre outros autores paradigmáticos (Abner Cohen, Erving Goffman e George Balandier, por exemplo) e, à nível nacional, pelos trabalhos de Manuela Carneiro da Cunha (a noção de sinal diacrítico, por exemplo) e, principalmente, pelos textos e livros de João Pacheco de Oliveira (1999, 2004 e 2011).

Nos situamos neste debate clássico na teoria social e, em especial, nas abordagens antropológicas. De que aspecto é mais complexa a compreensão da realidade: da perspectiva individual ou da coletividade? A partir da agência dos atores ou da estrutura social? Subjacentes a estes questionamentos, situam-se diversas outras escolhas teórico-metodológicas e epistemológicas: sobre o conceito de cultura, o tipo de abordagem no trabalho de campo, os dados privilegiados na construção das evidências, a questão da objetividade, da imparcialidade e da reflexividade na construção do conhecimento antropológico, entre outras.

Por individualismo metodológico poderíamos considerar as perspectivas que distanciam-se de um maior interesse no “sistema ou (n) o todo, mas (n) o fato de que, quando os indivíduos fazem as coisas, eles têm razões para fazê-las” (ERIKSSEN E NIELSEN, 2007, p.46). Estas duas abordagens, desde os fundadores da sociologia clássica, são constantemente revisitadas em teoria social, não sem muita polêmica em relação à que teria primazia para uma compreensão mais completa da realidade social (JACOBSON, 1991, p. 9-10).

Os estudos de Sherry Ortner constituem um paradigma importante, em meio à um questionamento do universalismo da dualidade Natureza e Cultura (as “partições ontológicas” de Viveiros de Castro). O artigo em que faz uma analogia entre a relação de homens e mulheres com a relação entre natureza e cultura é uma reflexão que fornece diferentes caminhos para repensar esta partição ontológica clássica do Ocidente de outro ponto de vista, situando-se mais próxima das questões de gênero (ORTNER, 1979). Nos aproximamos de Ortner quando a antropóloga, ao sistematizar as diferentes formas com que se expressou uma “teoria da prática”,

reivindicando uma identidade étnica e direitos diferenciados evidencia uma tendência à etnicização da política, ou seja, à politização das identificações étnicas” (GOMES, 2012, p. 65-66).

enquanto abordagem antropológica, considera a perspectiva de Marshall Sahlins em seus estudos sobre estrutura/história (sincronia/diacronia) como um dos precursores desta abordagem comum a tantos autores do cenário contemporâneo que, tentando dar conta de dilemas disciplinares, fornecem de modo criativo possibilidades de repensar um confronto teórico entre perspectivas que são chamadas, por Thomas Erikssen, de “coletivismo metodológico” e “individualismo metodológico” (ORTNER, 2011).

As veias mestras de nossa perspectiva coadunam com pressupostos de que a realidade social é formada por diferentes visões, contraditórias, opostas, confrontantes, variáveis e circunstanciais, o que significa admitir, por conseguinte, que os conflitos são fundamentais no desenvolvimento dos processos sociais. Paralelamente à este foco nas relações de poder, conceitual e epistemologicamente nos posicionamos alinhados com uma abordagem em escala micro-local com foco na ação social dos indivíduos, através da análise processual, contextual e situacional.

Ao optarmos pela perspectiva de um “individualismo metodológico”, nossa abordagem enfatiza analiticamente a ação dos atores sociais, ou seja, a agência dos indivíduos no rumo dos acontecimentos. Está longe da tradição de estudos sociais – que privilegia a ação dos indivíduos e que pode ser remontada à sociologia clássica de Max Weber¹⁶ - tem em Fredrik Barth a mais forte influência¹⁷. Nessa direção, a subjetividade é um forte componente a ser considerado em se tratando de compreender a visão que os indivíduos possuem sobre os processos sociais que protagonizam¹⁸. Como Pacheco de Oliveira afirma, “[...] a força de uma

¹⁶ Nesta direção, entre os principais conceitos da sociologia weberiana, destacam-se os de “ação social” (e seu caráter relacional), “sentido” (o caráter subjetivo do sentido da ação social para os agentes) e “relação social”, fundamentais para a compreensão da subjetividade como importante fator na construção do sentimento de pertencimento a uma coletividade étnica (WEBER, 1991).

¹⁷ A construção teórica mais influente de Barth foi expressa na introdução da coletânea “*Groups Ethnic and Boundaries*”, de 1969, na qual sistematizou as principais renovações teóricas da época num texto em que enumera alguns pontos-de-vista que tornar-se-ão fundamentais: a etnicidade como fenômeno social e político, não especificamente cultural; ‘A fronteira define o grupo e não o material cultural que ele contém; ‘A relação define os grupos étnicos, não sua cultura’; ‘A relação dos grupos (re)define o significado da cultura’. Barth critica a ideia de identidade étnica relacionada mecanicamente enquanto mero aspecto da cultura, da história ou do território próprios de um grupo, propondo uma conceituação processual para a definição das fronteiras (*boundaries*), construídas nas diferentes situações de interação entre os grupos sociais e étnicos. Sua obra é paradigmática nos estudos sobre etnicidade porque rompe com uma visão essencialista, amplia o fenômeno étnico e estabelece uma separação definitiva entre o conceito de etnicidade dos de raça e cultura (Eriksen, 1996). Em sua análise, o grupo étnico se constitui como categoria de atribuição/identificação que propicia a interação e a organização entre os sujeitos, buscando nas fronteiras étnicas os elementos da interação social, num enfoque relacional (BARTH *APUD* GOMES, 2012, p. 69).

¹⁸ Quando Max Weber insere a subjetividade enquanto elemento fundamental para a construção do sentimento de comunhão étnica, possibilita a compreensão dos grupos étnicos como formas de organização política. Segundo sua clássica definição, “[...] chamaremos grupos ‘étnicos’ aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtudes de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (...) A comunidade

comunidade política e étnica não deve ser divorciada de contextos e pessoas concretas que proporcionaram experiências singulares – emocionais, éticas e cognitivas – aos seus integrantes” (OLIVEIRA, 2013, p.11). Como se perceber, através da etnografia oriunda de um trabalho de campo que se utiliza do método da observação participante, as variações dos fluxos culturais nas interações sociais entre os indivíduos e grupos sociais?

Três dos principais conceitos formulados por João Pacheco para uma antropologia indígena no Nordeste foram os de “etnologia das perdas e ausências culturais”¹⁹, “territorialização”²⁰ e “situação colonial”²¹, que são extensamente usados nas abordagens sobre os processos de emergência étnica na região. Foram sistematizadas no texto *Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*, que introduz o livro “A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena”, uma coletânea de artigos organizada pelo antropólogo, reunindo pesquisas históricas e etnográficas, sobre diversas situações sociais em diferentes contextos de emergência e mobilização étnica no Nordeste, nos estados do Ceará, Pernambuco, Bahia e Alagoas (OLIVEIRA, 2004).

Esta aproximação da antropologia com a história, que caracteriza boa parte da etnologia indígena no Nordeste, tem rendido bons frutos em nossas análises. Em “Os métodos da etnologia”, texto de Franz Boas de 1920, o fundador da antropologia cultural já afirmava que “Antes de mais nada, todo o problema da história cultural se apresenta para nós como um problema histórico. Para entender a história é preciso entender não apenas as coisas como são. Mas como elas vieram a ser assim” (BOAS, 2004, p.45). A esta perspectiva, reunimos uma abordagem etnomuseológica.

étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma o impeçam (WEBER, 1991, p. 270).

¹⁹ Por “etnologia das perdas e das ausências culturais” João Pacheco de Oliveira compreende uma abordagem antropológica preocupada com o que povos e culturas “[...] foram (ou pelo que, supõe-se, eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia” (OLIVEIRA, p. 48-49). Trata-se de uma perspectiva antropológica que busca constatar a perda de elementos considerados de “distintividade cultural” entre populações indígenas (língua, traços fenotípicos, rituais etc.), muito mais que compreender os processos de transformação, reelaboração e dinâmica cultural.

²⁰ Por territorialização, se entende “[...] o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – [...] – vem a se transformar numa coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)” (OLIVEIRA APUD MURA, 2013, p. 20).

²¹ “Noção que não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (Mura apud Oliveira, 1988, p.57). Tal noção também é caudatária da de “situação colonial”, utilizada por George Balandier no estudo antropológico de sociedades africanas, como deixa claro o próprio João Pacheco no texto *Uma etnologia dos ‘índios misturados’?*.

Uma interessante atualização desta “linhagem” de estudos antropológicos na região Nordeste, para utilizar um termo de Mariza Peirano, é a pesquisa de doutorado de Cláudia Mura, uma abordagem contemporânea para o fenômeno da etnicidade indígena no Nordeste, entre o povo Pankararu (PE), que realiza um fecundo diálogo teórico com os pesquisadores que produziram seus trabalhos no âmbito do PETI e as gerações posteriores. Sua abordagem atualiza este paradigma à luz de contribuições teóricas mais recentes da Antropologia. Ao concentrar seus esforços na percepção e análise da dinâmica dos fluxos culturais e na relação entre “tradições de conhecimento” e organização sócio-política, a autora efetua uma abordagem original, que delinea importantes relações dos Pankararu entre si e com diversos outros grupos sociais, assim como desvenda aspectos ligados à constituição histórica do grupo, como se apresentava no momento de sua pesquisa, como toda boa antropologia histórica.

Encontramos muitas afinidades entre nossa abordagem e este trabalho de Mura sobre os Pankararu (2012)²². Algumas das principais aproximações referem-se à atualização das teorias sobre etnicidade, em contextos empíricos mais recentes, no limiar entre diacronia e sincronia, à uma noção aberta de cultura utilizada e ao uso das noções de “variação” e “fluxos”, fundamentadas também em um diálogo com Fredrik Barth e Ulf Hannerz, como categorias analíticas para a compreensão dos diversificados sentidos dados pelos sujeitos ao longo das interações sociais. Outras destas similitudes relacionam-se, em nossa análise sobre o Museu dos Kanindé (2012): ao uso de fontes orais produzidas através de entrevistas sobre histórias de vida²³; à identificação de categorias nativas e à análise dos diversos sentidos que estas recebiam de acordo com as situações²⁴; à escala de análise em âmbito micro-local, seja doméstico, na família extensa ou no grupo étnico²⁵; à percepção das variações internas ao próprio grupo e seus

²² Seu trabalho - que é o resultado de uma pesquisa de doutoramento defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) - intitulado “Todo mistério tem dono: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu”, foi publicado em 2013, pela Editora Contra Capa.

²³ Em meu caso, as entrevistas focaram, através das histórias de vida, os processos de organização social, mobilização étnica e os sentidos dos objetos. “Nas entrevistas orais, ensaiamos uma linha de análise que articula uma narrativa que parte da cultura material e relaciona as memórias sociais com as esferas das variações de significações semânticas provindas de deslocamentos, da musealização de objetos e da formação de um acervo relacionado à construção social de uma memória indígena, através de determinada “prática de colecionamento” que originou o Museu dos Kanindé (Gonçalves, 2007)” (GOMES, 2012, p. 20-21)

²⁴ “Aspectos indissociáveis entrelaçam as “coisas dos índios”, “dos velhos” e “das matas”, objetos que comportam múltiplos sentidos, e cujas variações são perceptíveis nas diferentes situações e interações” (GOMES, 2012, p. 118).

²⁵ “A construção do passado indígena nos remete a um processo de recodificação das lembranças, operada individual e coletivamente, na família e no grupo social, intimamente relacionada com um projeto étnico-político presente, a partir da organização de um movimento indígena no sítio Fernandes” (GOMES, 2012, p.120).

atores sociais²⁶; à importância da percepção da variação nas interações situacionais²⁷; aos diferentes sentidos dados aos aspectos da religiosidade (que poderíamos aproximar do que autora denomina de “tradições de conhecimento”, baseando-se em Barth), e às variações e fluxos percebidos em meio às similitudes²⁸. Talvez uma das grandes diferenças entre nossos trabalhos sejam os objetos de investigação e os materiais privilegiados para análise, já que ambos podem ser designados enquanto abordagens atuais sobre etnicidade indígena no Nordeste.

Esta discussão sobre etnicidade foi precursora das transformações teóricas da antropologia contemporânea, na qual “[...] o conceito de cultura foi redefinido para significar fluxo, processo e integração parcial, em vez de sistemas de significados estáveis e demarcados” de “estruturas e padrões atemporais e imutáveis” (ERIKSEN e NIELSEN, 2007, p. 213-214) (grifo nosso). Constata-se cabalmente que “‘Nativos’ são perfeitamente capazes de identificar a si mesmos e se mostram cada vez mais avessos a tentativas antropológicas que se propõem a ditar quem eles ‘realmente’ são” (ERIKSEN E NIELSEN, 2007, p. 193).

Este movimento teórico da antropologia ocorreu numa época de crescente mobilização dos povos indígenas em todo mundo. Segundo Marshall Sahlins, “Esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX. As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua ‘cultura’” (SAHLINS, 1997, p. 127). A noção de “cultura”, ressignificada através de sua apropriação e tradução nos processos museológicos indígenas, transforma-se, de terminologia que classifica, inferiorizando diferentes formas de vida e classificando hierarquicamente as diferenças, em ferramenta de luta e empoderamento nos embates sociais.

É necessário analisar a visão indígena para seus próprios museus, para aprofundarmos a compreensão acerca dos usos e significados das noções de “cultura” e “patrimônio” nestes

²⁶ “Atentamos não só para a diversidade entre grupos e povos, mas também, para a percepção de como se processam as variações de sentido e a coexistências dos múltiplos significados no interior dos próprios grupos. Narrativas compartilhadas oralmente adquirem novos significados e experiências vivenciadas em um movimento indígena, são significadas construindo sentidos para a indianidade” (GOMES, 2012, p.248).

²⁷ “Variações de sentido que nos levam a perceber a diversidade de experiências da identificação étnica Kanindé, os critérios de pertencimento e as formas como são vividos pelos índios em suas interações” (GOMES, 2012, p.210)

²⁸ “Trataremos das transformações na apreensão e na vivência destas práticas espirituais, abordando a ressignificação e as variações de sentido da espiritualidade a partir dos objetos relacionados do MK e de observações feitas entre os Kanindé” (GOMES, 2012, p.165). “As variações de usos e significados das velas são percebidas a partir das falas de Sotero e Maria da Estér, no espaço museal e doméstico, respectivamente. Entretanto, para ambos as velas são objetos vinculados às suas experiências pessoais com dimensões espirituais da realidade (GOMES, 2012, p.179).

processos, que se evidenciam nas apropriações e nos discursos sobre si que eles produzem. Esta problemática relaciona-se com o que já foi apontado nos trabalhos de Marshall Sahlins (1997a e 1997b), Manuela Carneiro da Cunha (2009) e Terence Turner (*apud* CUNHA, 2009; *apud* Sahlins, 1997b): “[...] a extensão do recurso à ‘cultura’ e sua reificação” (CUNHA, 2009, p.311).

Certo culturalismo e a associação da identificação étnica a determinados conteúdos e traços, inclusive o sentido político dos variados usos feitos pelos indígenas, deve ser apreendida e analisada enquanto parte dos processos de ressignificação de referenciais que ocorre em museus indígenas, espaços cruciais para a construção de sentidos sobre as noções indígenas de “tempo”, “memória” e ao que associam à “cultura” e “patrimônio”.

Com a desconstrução de uma concepção fechada e homogênea de cultura, o contexto contemporâneo é mais propício para a aceitação das formulações de que “a variação empírica em cultura é global e contínua” (BARTH, 2000, p.14). Barth (2000) estabelece um conceito de cultura como “fluxo” e “variação”, opondo um conteúdo cultural às fronteiras constituidoras dos grupos. As identificações étnicas constituem-se nas experiências históricas dos grupos sociais e não em um suposto “inventário homogeneizado de manifestações”, como um todo cultural exclusivo e uniformizado. “A questão é analisar os processos de fronteiras, não enumerar uma soma de conteúdo, como num velho modelo de traços e limites”, ou seja, perceber os fluxos culturais em campos de continuidade e de distribuição, trocas e contatos variados entre os grupos étnicos e sociais (BARTH, 2000, p.14-15).

No olhar de Ulf Hannerz, estas transformações conceituais resultam de um novo momento da história: a era da globalização.

As teorias da modernização e da dependência, lançadas pouco depois do pós-guerra, não pareciam muito apropriadas aos que se interessavam pela cultura e suas variações, assim como também não o era a teoria do sistema mundial da década de 70, ainda que representassem um certo estímulo para os que se inclinavam na direção de uma **antropologia da interconexão de culturas**. E, então, novamente, por volta da última década, a globalização e a transnacionalização tornaram-se um novo foco de pesquisas. (HANNERZ, 1997, p.9, negrito nosso).

Em seu estudo de 1997, o autor propõe associações e definições dos conceitos de “fluxos”, “limites”²⁹ e “híbridos”³⁰, que para ele exprimem ideias que considerava emblemáticas para uma antropologia transnacional em um mundo globalizado.

Os antropólogos não são os únicos a falar de “fluxos” nos dias de hoje, pelo contrário. O termo já se tornou transdisciplinar, um modo de fazer referência a coisas que não permanecem no seu lugar, a mobilidades e expansões variadas, à globalização em muitas dimensões. Scott Lash e John Urry (1994:4,12), teóricos sociais, dizem que as sociedades deste final de século se caracterizam por fluxos de capital, trabalho, mercadorias, informações e imagens; e, por isso, economistas, demógrafos, pesquisadores da mídia, geógrafos e outros profissionais, todos lidam com fluxos. (HANNERZ, 1997, p.10).

Hannerz aproxima a sua noção de “limite” às ideias de Barth sobre o valor heurístico da noção de “fronteira” na definição dos grupos étnicos. Segundo ele:

O próprio Barth foi um dos mais importantes teóricos da etnicidade na antropologia: acho até que a palavra “limites” se generalizou na disciplina depois da publicação de seu livro *Ethnic Groups and Boundaries* (Barth 1969). Mantendo uma distinção analítica entre o social e o cultural — referida, de um lado, às pessoas e suas relações, e, de outro, aos significados e formas significativas — Barth ressaltou que a etnicidade é melhor entendida como uma questão de organização social, e sugeriu que não há uma relação simples entre pertencer a um grupo étnico e a distribuição de itens culturais entre populações. Normalmente, o pertencimento a um grupo étnico, do ponto de vista da identidade social, poderia ser uma coisa ou outra; estar dentro ou estar fora. Nesse caso, o limite estaria claramente demarcado, envolvendo, na maior parte das vezes, formas culturais selecionadas, dicotomicamente distribuídas e compreendidas como emblemáticas da condição de membro do grupo. Mas é importante perceber que nem todas as distribuições de cultura entre pessoas e relações têm de seguir as mesmas linhas. [...] Penso que os trabalhos de Barth da década de 60 contribuíram muito para nos levar a pensar nos limites como algo *através* do que se dão os contatos e interações; eles podem ter um impacto na forma e na extensão desses contatos, mas não *contêm* dentro de suas fronteiras isolados naturais [*natural isolates*]. E a distinção entre o social e o cultural foi feita de modo a permitir que a relação entre ambos pudesse ser problematizada. (HANNERZ, 1997, p.15-16).

Para o autor, dois dos mais correntes usos da noção de fluxo, são: o primeiro “[...] referindo-se ao deslocamento de uma coisa no tempo, de um lugar para outro, uma

²⁹ “Se ‘fluxo’ sugere uma espécie de continuidade e passagem, “limites” têm a ver com descontinuidades e obstáculos. Entendo por limite uma linha clara de demarcação, em relação à qual uma coisa ou está dentro ou está fora (HANNERZ, 1997, p. 15).

³⁰ “Seja como for, aqui estamos agora, com hibridez, colagem, mélange, miscelânea, montagem, sinergia, bricolagem, criolização, mestiçagem, miscigenação, sincretismo, transculturação, terceiras culturas, e outros termos; uns são usados só de passagem, como metáforas sintéticas, outros reclamam um status analítico maior, outros, ainda, têm uma importância apenas regional ou temática. Na maioria das vezes eles parecem sugerir uma preocupação com forma cultural, com produtos culturais (e freqüentemente os termos se referem a domínios de materiais culturais bastante tangíveis, tais como a linguagem, a música, a arte, o ritual ou a culinária); algumas palavras parecem, mais do que outras, dizer respeito a processo. Hibridez parece ser atualmente o termo genérico preferido, talvez por derivar sua força, como “fluxo”, de uma fácil mobilidade entre disciplinas (mas muitos dos outros termos também têm a mesma flexibilidade)” (HANNERZ, 1997, p.26).

redistribuição territorial”, como uma atualização da noção de difusão; “A segunda é essencialmente temporal, sem implicações espaciais necessárias”.

Esse duplo sentido ainda está muito presente entre nós. Anos atrás, quando eu também reservei ao conceito de fluxo um espaço significativo em meu livro *Cultural Complexity* (1992), estava basicamente interessado na dimensão temporal, numa compreensão da cultura como processo. Queria enfatizar que apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro. E, para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la. (HANNERZ, 1997, p.11-12).

Na virada do século XX para o XXI, as mudanças na concepção de cultura ocorreram *pari passu* às transformações nas práticas de textualização da etnografia e nos modos de fazer a observação participante nos trabalhos de campo. Análises antropológicas são empreendidas sobre novas condições sociopolíticas, que se expressaram em necessárias inovações teórico-metodológicas. Para Marc Augè, na análise antropológica hoje é preciso sair de si, do seu entorno, já que “[...] é a exigência do universal que relativiza as culturas e não o inverso. [...] sair do cerco culturalista e promover o indivíduo transcultural, aquele que, adquirindo o interesse por todas as culturas do mundo, não se aliena em relação a nenhuma delas” (AUGÉ, 2010, p. 107).

Nosso arcabouço teórico-metodológico fundamenta-se na perspectiva de uma antropologia histórica, nos moldes propostos por Marshall Sahlins (1997a; 1997b; 2003; 2008) e João Pacheco de Oliveira (1999, 2004 e 2011). Historicidade e sentido são duas categorias importantes quando abordamos, antropológicamente, as relações entre sincronia e diacronia. O confronto entre processos sociais e significação possibilita a apreensão de distintos estratos da realidade, sob o olhar de sujeitos diferentemente posicionados nas relações sociais. “O grande desafio para a antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada” (SAHLINS, 2008, p. 28). Nos interessamos pelo velho e sempre atual debate sobre estrutura e história.

Com os museus indígenas, há um deslocamento no lugar da construção do discurso, ou seja, no modo como os objetos e patrimônios são “revalorados” (Sahlins, 2003), “recontextualizados” (STOCKING JR., 1985) ou “ressignificados” (GONÇALVES, 2007)³¹. A noção de ressignificação (GONÇALVES, 2007), ferramenta de análise da cultura como “variação” e “fluxo de sentido” (Barth, 2000; Hannerz, 1997; Oliveira, 1999; Gomes, 2012), é

³¹ Sobre o deslocamento de objetos etnográficos e processos de redefinição de significados, ver: Velthen, 2012.

operada para a compreensão dos sentidos dos objetos e, principalmente, da ação museológica indígena, para além da materialidade, em suas relações com as dimensões intangíveis (invisíveis) da realidade social. Nosso foco são as tensões hermenêuticas na análise simbólica e temporal dos processos sociais, nos quais a transformação semântica com a musealização é uma possível variação de sentido, em vistas da multiplicidade de significados acionados nas experiências sociais com as “coisas” do mundo (GOMES, 2016). Analisamos o “[...] deslocamento de sentidos das relações sociais [...] para os artefatos. [...] tais atributos são historicamente selecionados e mobilizados pelas sociedades e grupos nas operações de produção, circulação e consumo de sentido. Por isso, seria vão buscar nos objetos o sentido dos objetos” (MENESES, 1998, p.91). Mas como perceber os objetos para além da materialidade?!

Os objetos, como “coisas” - de distintos significados e (i)materialidade, são construtores de fronteiras sociais e recebem variações semânticas por meio de transformações indexais que possuem lógicas próprias. É preciso analisá-los “em situação’, nas diversas modalidades e efeitos das apropriações de que formam parte. Não se trata de recompor um cenário material, mas de entender os artefatos na interação social” (MENESES, 1998, p.92). Interação na qual se constituem as diferenças e fronteiras. Atentamos não só para a diversidade de sentidos para os processos museológicos entre os povos, mas também para como se processam as variações conceituais e a coexistências de múltiplos significados no interior dos próprios grupos (GOMES, 2016). Na medida em que, nos processos museológicos indígenas, nos deparamos cada vez mais veementemente com o caráter intrínseco entre os aspectos materiais e materiais e com a agência de sujeitos não-humanos (ou extra-humanos) (CASTRO, 2015; ANDRADE, 2012), como os seus Encantados, plantas e animais, torna-se cada vez mais necessário, para nos aprofundarmos na compreensão destes processos, adentrarmos nas relações entre os museus indígenas e a dimensão das cosmologias dos povos nos quais estas experiências ganham sentido.

Segundo Ulpiano Bezerra de Meneses, “[...] a coleção, por mais personalizada e centrada no indivíduo, se faz sempre em relação ao outro. É, portanto, um suporte de interação” (MENESES, 1998, p.97). Nesse sentido, os museus indígenas são suportes de interação e construtores de fronteiras nas relações interétnicas, atuando diretamente sobre os sentidos das memórias, dos objetos e dos diferentes vetores de pertencimento étnico entre os povos que protagonizam os processos. Utilizamos a noção de fronteira (*boundarie*), inspirados em Barth, enquanto dinamizadora das relações entre os grupos, para compreender como as experiências sociais são construídas historicamente. Ao longo desse estudo, daremos uma importância fundamental à descrição etnográfica para fundamentar nossas análises, por conta disso,

apresentaremos um farto e denso material empírico. Os objetos e a memória, em seus aspectos materiais e imateriais, visíveis e invisíveis, juntamente com os diversos sujeitos, humanos e não-humanos, atuaram nos processos museológicos indígenas analisados como construtores das fronteiras nas interações sociais que, transcendendo a esfera mais imediata das relações sociais entre os vivos, direciona-se, também, para as relações das pessoas/grupos com os Encantados, espíritos que potencialmente influenciam atos e condutas, estabelecendo comunicação e impondo sua agência nas interações em que são significados os museus indígenas.

No decorrer da pesquisa de campo nos deparamos com a influência da dimensão cosmológica ao emprendermos esforços voltados a compreender os processos de autorrepresentação nos museus indígenas, que nos direcionaram ao estudo da visão indígena sobre si, sobre os sentidos que possuem suas memórias e como contam as suas histórias.

Barth propõe uma questão teórica problemática: qual é a diferença cultural organizada pela etnicidade? (BARTH, 2000, p.30). O sentido atribuído aos objetos, memórias e vetores de pertencimento, quando ressignificados no colecionamento praticado nos museus indígenas, é produto de uma estratégia retórica que textualiza a experiência sobre si, reordenando discursos de poder representacional e estabelecendo narrativas contra-hegemônicas. Objetos, memórias e vetores de pertencimento são importantes diferenças organizadas pela etnicidade (GOMES, 2016). Alguns símbolos de diferenciação social, por vezes objetos e quase sempre memórias, são evidenciados intencionalmente por “comunidades étnicas” que afirmam, através destes sinais, determinadas referências identitárias, emblemas de suas diferenças (BARTH, 1998). Memória é diferença em relações de alteridade. Manuela Carneiro da Cunha afirma que a cultura de um grupo étnico, na diáspora ou em intenso contato, não se perde ou funde, “[...] mas adquire uma nova função [...] enquanto se torna cultura de contraste [...] tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos” (CUNHA, 2009, p.237).

Nos situamos, portanto, no cruzamento das abordagens entre Antropologia e História, inspirados na discussão teórico-metodológica de Marshall Sahlins – talvez a principal influência em nossa abordagem, reunindo-as aos usos das noções de “variação” e “fluxos”, fundamentadas também em Fredrik Barth e Ulf Hannerz, como categorias analíticas para a compreensão dos diversificados sentidos dados pelos sujeitos aos processos museológicos e nas interações sociais nas quais são significados. “Formulações recentes vêm construindo um conceito de cultura que considere os contatos, as trocas, os fluxos, as descontinuidades e as variações, como categorias analíticas que possibilitem estudar as relações e dinâmicas sociais,

seja na diferença (antropologia), seja na temporalidade (história), ou na fusão destes horizontes” (GOMES, 2012, p.76).

Ao reunir, sob a influência de Ulf Hannerz, a necessidade de compreensão das significações dos fluxos culturais, de modo contextualizado, à perspectiva barthiana de entendimento da realidade social a partir das dinâmicas experienciais dos atores em interação em situações específicas, propomos um manancial conceitual aos desafios da abordagem antropológica processualista sobre etnicidade, reunindo perspectivas simbólica, histórica e situacional.

Nos museus indígenas, os usos, papéis e dinâmicas da memória relacionam-se com a reinterpretção do passado e com a construção social de referências que legitimam, fortalecem e dão sentido às suas identificações sobre si. Nestes processos sociais são atribuídos valores e empreendidas ressignificações fundamentais na construção das fronteiras e zonas de interação e contato, sociais e heurísticas, em que nos encontramos analiticamente: entre uma antropologia histórica e os estudos sobre etnicidade, sob o fundo da reflexividade contemporânea.

Para além das parcerias entre pesquisadores (antropólogos, museólogos, historiadores etc.) e as populações indígenas, necessárias considerar para uma compreensão mais ampla das interações envolvidas à criação de museus indígenas, percebemos um tímido, porém crescente, fortalecimento dos processos museológicos indígenas como campo de pesquisas, em especial nas áreas de antropologia e museologia. Por um lado, estas pesquisas dialogam, teórica e conceitualmente, com os estudos sobre objetos e coleções etnográficas. Por outro, os próprios processos museológicos dos povos indígenas começaram a ser objeto de estudos específicos, seja através da elaboração de monografias focadas nas experiências de determinados museus e/ou de etnias³², seja em suas relações com coleções de museus etnográficos, muitas resultantes de ações de curadorias compartilhadas³³. Consideramos estes processos colaborativos e

³² Entre trabalhos recentes que vem sendo desenvolvidos como estudos de caso sobre experiências de museus indígenas, além da minha própria dissertação (Gomes, 2012 e 2016), identificamos as dissertações de Thaynara Martins, sobre o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE, no PPGA/UFPB (2015); a de Ramiro Queiroz, sobre o Museu Maguta/AM, no PPGA/UFMG; e as teses em andamento de Anna Martha Tuttmann, no Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio da UNIRIO; e de Nilza Silvana Nogueira Teixeira, sobre o Museu Maguta, no PPGAS/UFAM. Há também a pesquisa de dissertação em realização pela museóloga carioca Yasmine Martins, no Mestrado Profissional em Preservação e Gestão do Patrimônio Cultural das Ciências e da Saúde, da FIOCRUZ, sobre o Museu Pitaguary (CE).

³³ Entre trabalhos recentes efetuados nesta perspectiva, destacamos as dissertações de Nilvânia Amorim de Barros (2013), apresentada ao PPGA/UFPE, sobre a coleção de objetos e fotografias do povo Canela-Rankokamekrá (MA), coletadas por Curt Nimuendajú na década de 1930 e presentes na Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira do Museu do Estado de Pernambuco; e de Nádia Philippsen Furbringer (2013), apresentada no PPGA/UFSC, sobre o acervo etnográfico formado pelo antropólogo Sílvio Coelho dos Santos e presente no Museu de Arqueologia e Etnologia da UFSC. Em uma perspectiva etnoarqueológica, que se desenvolve através de ações colaborativas e participativas com as populações indígenas nas pesquisas de campo, destacamos os estudos e trabalhos de Fabíola Andréa Silva (USP).

participativos que envolvem populações indígenas e museus antropológicos, para além de suas finalidades técnico-práticas (formar coleções, organizar exposições, produzir documentação museológica etc.), como objeto de análise e aprofundamento teórico-metodológico³⁴.

Segundo Freire, “Algumas expressivas lideranças indígenas descobriram que museus são potencialmente ‘explosivos’ e podem contribuir para recuperar a memória perdida e reconstruir destruídas formas de vida” (FREIRE, 2009, p. 217). Com isso, “[...] não aceitam mais passivamente que os museus construídos pelos não índios tenham o monopólio do discurso histórico que lhes diz respeito. Querem deixar de ser apenas um objeto ‘musealizável’, para se tornarem também agentes organizadores de sua memória (FREIRE, 2009, p. 249).

Na Revista MUSAS número, Nº 7, publicada em 2016, há uma entrevista com um dos primeiros pesquisadores que escreveram sobre os museus indígenas no contexto brasileiro, José Ribamar Bessa Freire, amazonense radicado no Rio de Janeiro, professor da UERJ e da UNIRIO e coordenador do PROINDIO-UERJ. Falava ele na publicação do IBRAM, que

Eu participei de uma oficina dos museus indígenas no Ceará e fiquei muito impressionado com o depoimento do cacique Sotero. O cacique Sotero deu um depoimento lá que eu vou dar já o que ficou na minha lembrança desse depoimento. Ele contou que quando ele era pequeno... Bom, em primeiro lugar, em 1860 e pouco, a Província do Ceará, o Governo da Província do Ceará, através de decreto, disse: “Não tem mais índio no Ceará!”. E estava cheio de grupos indígenas no Ceará, que foram submetidos a um processo de espoliação de terras, de repressão, e que se camuflaram. Ficaram como índios camuflados. (...). Ele pequenininho recolheu no fundo do quintal da casa uns objetos enterrados, levou pra mãe e disse: “Olha aqui!”. E a mãe: “Pelo amor de Deus, esconde isso!”. E ele: “Por quê?”. E ela respondeu: “Porque isso é nosso, é de índio, mas não podem saber que nós somos índios”. E aí ele foi pegando coisas e fez o Museu Kanindé. Na hora em que, depois da constituição, eles reivindicaram a condição de índios até para reivindicar a terra que tinha sido usurpada, perguntaram eles: “Escuta: como é que vocês provam que vocês são índios? Vocês falam a língua?”. Ele disse: “Não. Roubaram a nossa língua.” Eles falam a língua [portuguesa] como a população regional lá. Aí um juiz perguntou: “Mas como vocês provam?”. E ele mostrou o Museu Kanindé. Quer dizer, o museu serviu como um elemento de identidade, de luta. Esse exemplo é um dos exemplos mais acabados para mostrar para os índios, para as comunidades brasileiras, a importância do museu. (FREIRE, 2016, p.177-178)

Na entrevista, um dos principais assuntos tratados foi a visão que José Bessa possuía sobre os museus indígenas à época. Dentre as experiências destacadas, cita as desenvolvidas no estado do Ceará, referindo-se ao nosso trabalho (como Projeto Historiando) e enfatizando um “[...] conteúdo militante muito forte” (FREIRE, 2016, p. 176-178) – que ele próprio tinha conhecido pessoalmente ainda em 2009. Utiliza em seu texto as lembranças que possuía dos

³⁴ Apesar de também desenvolvermos ações colaborativas e pesquisas participantes por meio de acervos de coleções etnográficas e de instituições indigenistas, nesta tese estes trabalhos não serão objeto de análise.

relatos que ouviu da boca do cacique Sotero, no seminário "Emergência étnica" em Fortaleza/CE (maio de 2009), como um caso paradigmático de apropriação da instituição museu por um povo indígena e seu uso nos embates políticos por reconhecimento. Embora a lembrança de Bessa, como toda recordação trabalhada pelo tempo (afinal, já haviam se passado 7 anos), reunisse fatos e processos dispersos numa só narrativa acerca da criação do Museu dos Kanindé, é exemplar daquilo que ele quis evidenciar enquanto característica comum nos museus indígenas, a partir deste caso: que tornam-se ferramentas de luta em suas políticas étnicas por reconhecimento.

O cacique é personagem destacado no olhar que Bessa traça sob os museus indígenas, com direito à uma foto sua na página 181 da entrevista, onde aparece, destacadamente, na frente na antiga sede do Museu. A legenda informa: "Em primeiro plano, Cacique Sotero, fundador do Museu Kanindé. O Museu Kanindé é exemplo da força dos museus em processos de afirmação de identidades e de lutas comunitárias e sociais"³⁵. Além do texto que se tornou clássico como referência acerca da discussão sobre museus indígenas e que, ao nosso ver, teve um importante papel na divulgação da temática como campo de pesquisas, "A descoberta dos museus pelos índios", Bessa escreveu várias outras crônicas que tratam, diretamente ou de passagem, a temática dos museus indígenas ³⁶.

Foi justamente por conta desse texto pioneiro, uma das pouquíssimas referências que haviam na final da década de 2000 sobre museus indígenas no Brasil, que convidamos Bessa para atuar como assessor do Grupo de Trabalho Indígena do Seminário "Emergência étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares de memória no Ceará". Durante as atividades, Bessa estava sempre sentado na primeira fila, tomando nota das discussões e bem atento às falas das lideranças indígenas, junto ao seu notebook. Este encontro rendeu uma crônica, que constitui um importante registro do que ele viu neste seminário de 2009, onde conheceu o cacique Sotero, ouviu a trajetória do Museu dos Kanindé, ficando impressionado com a força de suas palavras, que, assim como ele, é um grande "contador de histórias".

Em 2012, Bessa escreve "Índia Vanuire: creio em Tupã"³⁷, que trata da relação entre indígenas e museus. Dessa vez, aproveitando a passagem pelo município de Tupã, onde fôra participar do I Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus, no Museu Histórico-

³⁵ A entrevista com José Ribamar Bessa Freite está entre as páginas 168 e 197 da Revista Musas, Ano XII, 2016, número 7. Disponível em: <https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2017/01/Musas-7.pdf>. Acessada em: 16-11-2018.

³⁶ Essas crônicas são veiculadas na internet através da página TAQUIPRATI e são publicadas no Diário do Amazonas. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/>. Acessado em: 16-11-2018.

³⁷ Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/978-india-vanuire-creio-em-tupa>. Acessado em: 16-11-2018.

Pedagógico Índia Vanuíre. Também referencia o Museu dos Kanindé, destacando-o no contexto nacional, juntamente com o Museu Maguta, como experiências importantes e que foram discutidas naquele encontro. Àquele momento, os indígenas do oeste paulista ainda não conheciam pessoalmente os indígenas do Ceará e de Pernambuco. Estes que, no final daquele mesmo ano, se encontrariam pela primeira vez no I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, realizado em dezembro, em Recife. O encontro entre os indígenas do oeste de São Paulo e os do Ceará apenas ocorreria apenas a partir de 2014.

Há certo consenso de que as experiências pioneiras no Brasil foram o Museu Maguta dos Ticuna/AM, criado em 1990 (Freire, 2009; Faulhaber, 2005; Abreu, 2007; Oliveira, 2012); o Museu dos Kanindé/CE, em 1995 (Gomes, 2012); e o Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque – Kuahí/AP, em 1997 (Castro e Vidal, 2001; Vidal, 2013)³⁸. Entre os estudos publicados em língua portuguesa sobre museus indígenas, existem alguns textos e artigos que se constituíram enquanto referências sobre a temática. Destacamos os estudos que tratam especificamente dos museus indígenas de José Ribamar Bessa Freire (2009), James Clifford (2009), Regina Abreu (2007 e 2012), Lux Vidal (2008 e 2013) e João Pacheco de Oliveira (2012). Segundo Oliveira:

Nas últimas décadas, sob o influxo do multiculturalismo e em um momento em que as agências da chamada cooperação internacional preconizam formas de desenvolvimento que preveem a participação e a utilização de saberes indígenas, apareceram muitos museus que se reivindicam como indígenas, baseando-se em critérios muito distintos. **Que formas e funções um museu deve assumir para que possa ser descrito como algo efetivamente indígena?**. (OLIVEIRA, 2012, p.202, negrito nosso).

As principais referências teóricas e problemáticas de pesquisas sobre museus indígenas e etnicidade foram sistematizadas pela primeira vez, em nosso horizonte analítico, em 2012. Compreendemos que os processos locais que resultaram na constituição dos primeiros museus indígenas no Brasil foram resultantes de interações sociais, lutas políticas e conflitos históricos vivenciados pelos Tikuna (AM), os Kanindé (CE) e os povos do Oiapoque (AP), em seus contextos regionais e estaduais. Em cada uma destas experiências, foi necessário recontar a história desde perspectivas indígenas, “[...] a partir de um olhar que subverte a apologia do colonizador”, fato que “tornou-se um dos imperativos categóricos imprescindíveis aos

³⁸ Em várias comunicações pessoais, com destaque para sua arguição na defesa da Tese, o antropólogo Edwin Reesink nos informou acerca de uma experiência pioneira na constituição de um acervo e de um espaço de museu indígena, organizada pelo cacique Lázaro, entre os Kiriri de Miradela, ainda na década de 1970.

movimentos étnicos de mobilização política dos povos indígenas contemporâneos”. Para compreender esses processos, precisamos

[...] analisar como movimentos indígenas reinterpretam o passado a partir da construção de sentidos sobre o tempo, “regimes de memória” específicos que associam “ações, narrativas e personagens, prescrevendo-lhes formas de construir significados” (Oliveira, 2011, p. 12). Segundo Johannes Fabian, um regime de memória é “uma arquitetura da memória, internamente estruturada e limitada (...) que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado” (Fabian *apud* Oliveira, 2012, p. 201)”. (GOMES, 2012, p.9).

No artigo “A refundação do Museu Maguta” (2012), João Pacheco de Oliveira expõe seu olhar, a partir do qual analisa a trajetória desta instituição que ele ajudou a fundar e manter, ao longo de sua experiência de vida e como antropólogo indigenista junto com o povo Tikuna. Em 2019, assim apresenta o Museu Maguta, junto com Rita de Cássia Melo Santos, na parte introdutória do livro “De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal”:

Primeiro museu indígena do Brasil inaugurado em 1991, o Museu Maguta corresponde a uma experiência pioneira, desde a sua criação, marcada por um contexto de intensos conflitos e disputas decorrentes do processo de demarcação territorial, aos modos estabelecidos para sua administração – unicamente vinculado ao movimento e às organizações indígenas, culminando com os efeitos de seu reconhecimento internacional após a premiação como “Museu Símbolo” pelo Internacional Council of Museums (ICOM), em 1995, e o reconhecimento nacional daí decorrente. Esse processo levou, junto com a consolidação territorial, a um relativo abrandamento dos conflitos e, em algumas situações, à construção de relações mais horizontais entre regionais e indígenas. (OLIVEIRA E SANTOS, p.17, 2019).

José Ribamar Bessa narra seu envolvimento com os Tikuna e o Museu Maguta em diversos textos e crônicas, afirmando, em entrevista de 2016 veiculada pela Revista Musas: “Como eu trabalho com os índios – eu formo professores indígenas –, em 1995 dei um curso para os índios Ticuna no Alto Solimões e lá me deparei com um museu, um museu criado pelos índios Ticuna, o Museu Magüta. Eu fiquei encantado” (BESSA, 2016). O encantamento resultou na orientação de um TCC e um trabalho de um estudante de Biblioteconomia de quem foi professor. Como “[...] Não existia uma estante de livros em Benjamin Constant. As crianças não-indígenas, quando os professores pediam para fazer trabalhos de pesquisa, tinham que procurar livros na biblioteca do Magüta. Aí a gente ficou encantado com o papel do Magüta” (Freire). Nestes trabalhos que ele orientou, os estudantes

[...] entrevistaram mais de 400 pessoas entre índios e não-índios. Quando foi perguntado aos não-índios “o que é o museu para você?”, grande parte da população não-indígena de Benjamin Constant disse: “museu é coisa de índio!”. Por quê? Porque o Estado brasileiro não havia apresentado nunca a essa população um museu. O primeiro museu que eles viram na vida foi um museu feito pelos índios. O raciocínio foi o seguinte: “arco e flecha nós temos? Não, então é coisa de índio. Museu nós temos? Não. Então é coisa de índio!”. (BESSA, 2016)

Segundo Bessa, os Tikuna definiam seu museu “lugar que serve para guardar nosso futuro”, “colorir o pensamento” e “segurar as coisas no mundo” (171-2), entendendo estas concepções dentro de um contexto em “[...] que a tradição oral estava se esfacelando”. Paralelamente, a população não-indígena de Benjamin Constant, município que não possuía nenhum museu até ser criado o Maguta, associava “museu à coisa de índio”. Estes diferentes significados locais dos museus indígenas reforçam a ideia de que “[...] essa instituição museu, que era desconhecida pelos índios, quando eles tomaram essa instituição, eles resignificaram e redefiniram”. Nesse caminho é importante analisar, em cada contexto, “(...) a definição que os próprios índios deram de museu”. E assim coloca sua interpretação da definição Tikuna de museu:

[...] até o museu, todas as narrativas míticas dos Ticuna eram transmitidas oralmente, de boca ao ouvido. Com o museu, pela primeira vez os índios viram materializados certos personagens que só circulavam na transmissão oral. Os dois heróis míticos, Yo’i e Ipi. O Pedro Inácio, que é um índio Ticuna sábio, fez uns desenhos coloridos desses dois heróis míticos, dos quais só se ouvia falar, mas nunca se tinha visto. O museu permitiu que vissem pela primeira vez. Então um índio definiu: “museu é um lugar que serve para colorir o pensamento! (BESSA, 2016).

Em um outro estudo, também publicado em 2012, a antropóloga Regina Abreu aborda as experiências museológicas dos Tikuna, dos Wajãpi (AP) e dos povos Palikur, Karipuna, Galibi-Marworno e Galibi Kali’na, envolvidos no Museu Kuahí (AP). A pesquisadora iniciava seu texto com interessantes perguntas, em um momento em que ainda existiam poucos estudos mais densos sobre os museus indígenas no Brasil. Problematizava Abreu (2012):

Como e por que uma sociedades indígenas apropriava-se do “museu”, uma instituição marcadamente racionalista fundada num projeto universalista de difusão do conhecimento produzido nas academias e nos centros de pesquisa? Como explicar que, numa sociedade tradicional, onde as memórias são ativadas no cotidiano e nas ocasiões festivas por meio de rituais e narrativas orais a partir da ênfase nas experiências, houvesse interesse pela ferramenta “museu”? Até que ponto o surgimento de um museu indígenas estaria evidenciando a incorporação em sociedades tradicionais de uma percepção histórica do tempo com suas complexas operações: registro, arquivo, exposição, documentação, preservação, acumulação de objetos e documentos? Quais os motivos que despertavam nas comunidades indígenas

o desejo ou a vontade de criar museus? E, com relação aos campos específicos da Antropologia e da Museologia, em que medida essas experiências despertam novas reflexões, nos estimulando a pensar novos horizontes num mundo cada vez mais globalizado, onde as conexões entre as culturas são cada vez mais visíveis? **O que temos a aprender com essas novidades?** (ABREU, 2012, p. 285-286, negrito nosso).

“Novidades” de museus: “coisas de índios” (GOMES, 2016). Neste estudo, pretendemos contribuir para compreender melhor estas “novidades”: os museus indígenas no cenário brasileiro contemporâneo.

Nos debruçamos longamente, a partir de nossas etnografias e pesquisas de campo, nas problemáticas apontadas tanto por João Pacheco de Oliveira quanto por Regina Abreu. Alguns outros estudos – como os de Lúcia Van Velthem, também se referem aos museus indígenas, a maior parte das vezes ao focarem processos de ressignificação de coleções etnográficas e/ou a participação e a colaboração de indígenas em atividades curatoriais e museológicas em geral. Mais recentemente, foram publicados dois artigos interessantes da antropóloga argentina Andréa Roca, tratando de processos de “indigenização de museus”. Um deles estabelece um olhar, a partir de incursões etnográficas, sobre os museus indígenas na Costa Noroeste do Canadá e nos Estados Unidos, abordando as ações colaborativas e suas relações com as práticas de colecionamento e de autorrepresentação (Roca, 2015a e 2015b). No outro, “Acerca dos processos de indigenização de museus: uma abordagem comparativa”, a autora efetua uma análise entre o protagonismo museal indígena através das trajetórias dos povos Tikuna e Musqueam (Canadá), a partir dos casos do Museu Maguta e do Museu de Antropologia da *University of British Columbia*, e por meio dos quais vai dialogar com Ruth Phillips sobre a noção de “indigenização de museus”, que, para a autora, diferencia-se de “descolonização de museus”. Nesse estudo, embora de caráter sumamente bibliográfico, trata das

[...] cenas museográficas brasileira e canadense, centrando-me nas experiências do Museu Maguta (primeiro museu indígena do Brasil, localizado em Benjamin Constant, Amazonas) e do Museu de Antropologia da University of British Columbia (pioneiro na implementação do trabalho colaborativo com os povos indígenas, localizado em Vancouver, Canadá). Enquanto o primeiro tem possibilitado a crescente afirmação identitária dos Ticuna, revalorizando seus saberes e tradições a par da reivindicação por terras e direitos sociais, o segundo tem estabelecido novas abordagens sobre os acervos dos povos indígenas representados em suas salas — especialmente, com o povo Musqueam — reelaborando, junto com eles, suas imagens e narrativas. (ROCA, 2015a, p. 123).

Após discorrer sobre a trajetória de criação do Museu Maguta como parte do processo de mobilização política dos Tikuna e de caracterizar as ações museológicas colaborativas entre o MoA e o povo Musqueam, evidenciando diferentes tipos de agência indígena, Roca se coloca

uma pergunta: “[...] como poderíamos identificar e/ou falar de processos de *indigenização* nessas instituições?” (ROCA, 2015). Partindo de um diálogo com Ruth Phillips, contesta algumas perspectivas dessa autora, que possui uma vasta produção sobre a colaboração entre populações indígenas canadenses e as questões museológicas³⁹. A partir desse diálogo, Andréa Roca propõe uma conceituação para definir o que compreende por “indigenização de museus”, partindo de alguns pressupostos, já que trata-se “[...] da conquista da cena museológica pela agência indígena: são os índios que estão abordando os museus, e não o contrário [...]”; que são “[...] processos que estão fora daqueles da descolonização, na medida em que reclamam afirmativamente uma identidade cultural que não tem mais “o colonial” como referência” e cujo centro é “ocupado pela afirmação da identidade” tratando-se de um processo “literalmente pós-colonial” (ROCA, 2015a, p.142).

A autora evidencia sua compreensão de que a “indigenização de museus” é caracterizada pela diversidade, apresentando-a através de três pontos principais, que se complementam:

O primeiro é que os processos de *indigenização dos museus* [...] providenciam narrativas genealógicas alternativas sobre os museus e conectam-nos diretamente com lutas indígenas que são fluidas, emergentes e extremamente localizadas, mas que possuem um denominador comum: o controle indígena sobre seus recursos, estreitamente vinculado ao controle sobre sua representação cultural. [...] Em segundo lugar, é necessário considerar que [...] a cultura é uma dimensão política que aparece na arena dos museus, [...] que o conhecimento indígena pertence aos seus criadores e que, mesmo podendo ser cooptado e incorporado em formas coletivizadas de processos alternativos, estes já não se restringem às opções museológicas tradicionais (isto é, o museu como produtor da representação do Estado-

³⁹ Os dois sentidos identificados por Roca no pensamento de Phillips sobre a “indigenização de museus”, desde o cenário canadense, seriam: “O primeiro seria literal, significando a incorporação, por parte da museologia dominante, dos conceitos, dos protocolos e dos processos originados nas sociedades indígenas, obtidos através de consensos entre estas e os museus, em condições igualitárias de negociação. Conforme esta autora, o resultado dessa indigenização poderia ser entendido como uma classe de hibridização, conduzindo para caminhos mais dialógicos na representação pública de tradições culturais particulares (:10). O segundo sentido de indigenização estaria se referindo ao “característico modelo canadense de negociação pluralista”, no qual as negociações privilegiam “uma capacidade pragmática para o acordo e, por outro lado, uma aproximação que reconhece, caso por caso, a singularidade de comunidades particulares e suas necessidades” (:10). Explicando que os casos museológicos por ela estudados fizeram parte de processos muito similares àqueles geralmente desenvolvidos na sociedade canadense, destaca como as políticas desse país se caracterizam pela cultura da negociação e pela habilidade “para tolerar anomalias e ambiguidades” (:10). Por outro lado, a autora argumenta que ambos os sentidos de indigenização derivariam do status indígena como o “Outro significativo” do Canadá, posição estrutural compartilhada por todos aqueles povos que contestam histórias nacionais e coloniais” (Roca, 2015a, p.141-142). Roca discorda destes dois sentidos para a noção de indigenização de museus, considerando que “[...] a autora traz à tona os discursos do poder para apoiar as suas definições” (p. 142). Em relação ao primeiro, argumenta que Phillips “[...] reduz o significado da indigenização à incorporação, nos museus convencionais, de noções e práticas de origem indígena, processo que, por sua vez, poderia ser compreendido como uma classe de hibridização”, desconsiderando tanto a agência indígena quanto o fato que as ações políticas desenvolvidas como parte do processo museológico situam-se na trajetória de mobilização de cada povo. Em relação ao segundo, Roca o considera “[...] profundamente paternalista e colonial”, tratando-o enquanto “uma reprodução da versão nacionalista da história do Canadá construída pelos colonos — uma história quase sem conflitos e baseada na negociação”. (ROCA, 2015a, p.142-143).

nação, ou dependente da economia do mercado). Pelo contrário, para os povos indígenas, tanto o Estado-nação como o mercado seriam vistos como fontes de opressão [...]. Em terceiro lugar, as formas de conhecimento que se procura produzir estão orientadas para os seus utilizadores imediatos, em clara oposição às tradições epistêmicas ocidentais [...] Seus desafios epistemológicos são, ao mesmo tempo, apostas políticas. [...] — seus acervos desenvolvem trajetórias locais e concepções autocentradas (e intencionais) [...]. Eles falam de si próprios, em primeiro lugar para si próprios, e em função de um passado construído por eles, projetando-se para o futuro. Nas mãos dos indígenas, o uso dos seus acervos põe em funcionamento o potencial crítico dessas coleções, contestando as histórias e as historiografias coloniais, *indigenizando* o conhecimento e realizando demarcações de natureza política. Essas formas de produção de conhecimento implicam acordos *ad-hoc* que definem quais são, circunstancialmente, as maneiras apropriadas de lidar com suas diferentes demandas. Consequentemente, incorporam protocolos de comportamento e compromissos éticos na definição das condições da sua produção, inscrevendo objetivos conflituosos nos processos de formação desses conhecimentos, e sugerindo realinhamentos pós-coloniais mediados pela agência indígena através das instituições museológicas. Estas últimas resultam eficazes instrumentos de afirmação política, propiciando, aliás, o exercício da reflexividade e do trabalho crítico de reconceituação de acervos e heranças coloniais, abrindo-se para uma pluralidade de novos usos sociais — que, por sua vez, articulam as políticas sociais com a natureza do conhecimento, gerando ao mesmo tempo projetos políticos para a sociedade. (ROCA, 2015 a, p.143-145).

A antropóloga Lux Vidal é uma das principais referências nacionais no que se refere às reflexões e práticas sobre museus indígenas no Brasil, por conta de seu envolvimento com a criação do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque (AP), cuja abertura oficial se deu em 2007, mas o processo de discussão sobre um espaço museal indígena por parte dos povos Galibi Ka’lina, Palikur, Galibi-Marworno e Karipuna se deu bem antes disso.

Conheci a professora Lux no IV Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus, em Tupã (SP), em junho de 2015, oportunidade em que ela ministrou a palestra “Biografia de um Museu indígena: o Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Baixo Oiapoque”. Já conhecia seus estudos pioneiros sobre arte, artefatos e cosmologias indígenas, que empreendeu e orientou, parte deles presentes no livro por ela organizado: “Grafismo Indígenas: ensaios de Antropologia Estética” (VIDAL, 1992). Naquela palestra em terras kaingangues compartilhou seu olhar particular sobre a história do Museu Kuahí, nos atualizando sobre o lamentável e então recente fechamento da instituição, ocorrido durante a mudança de gestão do governo estadual, em meio a uma obra inconclusa no telhado, o que colocava em risco tanto o prédio quanto o acervo⁴⁰. Desde então, passamos a trocar mensagens eletrônicas a partir de nosso interesse comum na

⁴⁰ A antropóloga Regina Abreu realizou um vídeo intitulado “Os povos do Oiapoque e o Museu Kuahí - entrevista com Lux Vidal”, no qual a antropóloga narra em maiores detalhes como foi o processo de organização do Museu Kuahí. “Entrevista com a antropóloga Lux Vidal tendo como principal foco o trabalho que ela realiza com os povos indígenas do Oiapoque e sua experiência no Museu Kuahí, no Estado do Amapá. O museu transformou-se também num lugar de mediação e articulação entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade civil, tornando-se um espaço para afirmação da identidade étnica dos Povos indígenas do Oiapoque”. Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-89BAm6M-1A>. Acessado em: 30-10-2018.

temática dos museus indígenas, objetos e coleções. Em nosso primeiro contato, ela presenciou de maneira bastante interessada as interações que se davam em Tupã, entre os povos indígenas do Ceará, de Pernambuco e do Amapá⁴¹ – um pouco mais experientes nas questões museológicas - com os do oeste paulista, a partir do compartilhamento de relatos sobre seus próprios museus e os diálogos que faziam com instituições não indígenas⁴².

Em meados de 2016, a profa. Lux nos surpreendeu, ao responder positivamente a um convite para ela ministrar a conferência de abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na aldeia Mina Grande (PE)⁴³. Naquele dia 16 de agosto de 2016, assim iniciou sua fala, logo após o término do toré de abertura do encontro:

Bom dia a todos. Depois dessa magnífica, magnífica apresentação, eu me sinto um pouco pequena, me sinto ninguém. É a primeira vez que eu venho aqui nesse interior do Nordeste, pra falar a verdade eu nem sei muito bem onde é que eu estou. **Mas eu estou encantada, encantada de estar aqui.** Obrigada a todos vocês, obrigada aos que vieram de longe, de tão longe, principalmente o povo Kapinawá que nos acolhe tao bem, com gentileza, generosidade e uma coisa iluminada e com tanta perfeição também, né. Essa oca maravilhosa... não tem nem como falar [...]. (Informação Verbal).

Faz uma introdução, falando sobre sua trajetória de vida. Nascida na Alemanha, o nazismo fez sua família migrar para Espanha, de onde se foram por causa do franquismo, para a França, de onde saíram por causa da guerra, indo parar nos EUA. Media partes lidas com partes comentadas, dando maiores detalhes sobre os contextos ou assuntos dos quais está tratando, referindo-se, por vezes, ao que tinha visto ali mesmo, durante o ritual do toré de abertura do fórum. Apresentou como percebia a ideia de museu indígena, a partir de alguns aspectos mais gerais, que aproximam as diversificadas experiências. Segundo seu olhar:

O mais importante atualmente, nesse processo, são as trocas de experiências, o diálogo, tendo em mente que nenhum museu indígena é um modelo, cada povo ou grupo de etnias decide, de acordo com suas necessidades e desejos, como deve ser um Museu que o represente frente a si mesmo e frente aos não-índios. O Museu Indígena

⁴¹ Nesse encontro, representavam o Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque, a indígena Diena M. Sfair e o indígena Davi Felisberto dos Santos.

⁴² Sobre o Encontro, informações disponíveis via: <https://www.sisemsp.org.br/museu-india-vanuire-recebe-iv-encontro-paulista-questoes-indigenas-e-museus/>. Acessado em: 16-10-2018. O documento final do encontro encontra-se disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/07/08/iv-encontro-paulista-questoes-indigenas-e-museus-v-seminario-museus-identidades-e-patrimonio-cultural/>. Acessado em: 16-10-2018.

⁴³ Além dessa fala, ainda fez a palestra de abertura do semestre 2016.2 no PPGA da UFPE, na qual tratou de sua trajetória como antropóloga e professora ao longo de mais de 40 anos de trabalhos de campo efetuados em dois grandes momentos: entre os povos Jê (Xikrin-Kaiapó), no Brasil Central, de 1970 até 1989; e entre os povos do Norte do Amapá, na fronteira com a Guiana Francesa, dos anos de 1990 até hoje.

é, antes de mais nada um espaço de liberdade, um lugar de memória local e coletiva em constante construção. (Informação Verbal).

Situa os museus indígenas como algo inseparável da “vida das comunidades onde estão inseridos” e, assim, de suas lutas e das mobilizações oriundas do movimento indígena organizado. Em meio à ausência de modelos, os “museus indígenas são museus locais”, nos quais destaca a diversidade: “[...] existem muitas formas diferentes de ser Museu. Tendem a se multiplicar as experiências. O momento é de intensa experimentação, acompanhado do inegável aumento do protagonismo indígena”. Estes museus dos povos indígenas estão

[...] localizados nos mais diferentes ambientes geográficos, sociopolíticos e são geridos pelos povos indígenas, cada um com sua história e especificidades e, conseqüentemente, estamos diante de uma grande diversidade de situações ligadas à vida real de cada povo. [...] o Museu Indígena prioriza a memória de um grupo local, a história da ocupação de um território, o resgate e a valorização da cultura local, a memória dos mais velhos, diz respeito à identidade e à auto-estima de um povo específico. Realça os laços de parentesco e vizinhança, as cerimônias religiosas, as festas, as trocas; o Museu Indígena é um lugar cheio de vida, incluindo as discussões sobre problemas e conflitos locais. (Informação Verbal)

Entre o que considera como os principais desafios, indica dois: o fato de que “ainda possuem pouca visibilidade”; e a necessidade e ausência de recursos, o que pode gerar certa dependência em relação ao Estado. Entretanto, a estes desafios já aponta soluções, que percebe estarem em curso. Ao primeiro, disse que “[...] isso vai mudando com as novas tecnologias e a criação de todo tipo de redes e encontros como este nosso aqui”; e, ao segundo, as inovadoras parcerias dos museus indígenas com ong’s, universidades e museus urbanos. Estas últimas, ainda acontecem, segundo o olhar de Lux, por conta do “engajamento militante” de muitos profissionais. Para além disso, amplas mudanças em uma epistemologia das ciências humanas e sociais relacionam-se aos debates atuais sobre o questionável universalismo da concepção de natureza e cultura do pensamento ocidental e a problemática da reflexividade. Disse ela:

As relações vão se tornando mais respeitosas, esclarecidas e simétricas, as pesquisas mais colaborativas e participativas entre antropólogos, arqueólogos, museólogos e índios. É preciso respeitar e entender os diferentes modos que os índios possuem de registrar e expor seus conhecimentos e mesmo de como organizar o trabalho no Museu. (Informação Verbal).

Na palestra, Lux Vidal afirmou que “[...] existem muitas formas diferentes de ser Museu. Tendem a se multiplicar as experiências. O momento é de intensa experimentação,

acompanhado do inegável aumento do protagonismo indígena”. A estudiosa foi uma das principais apoiadoras da criação do Museu Kuahí dos povos indígenas do Oiapoque, assim narrando, em entrevista dada a Grupioni e Macêdo, em 2009, o seu olhar sobre a criação deste museu indígena:

Vínhamos fazendo uma devolução aos índios de nossas pesquisas, mas havia uma grande dificuldade porque existem muitas aldeias na região. Levávamos os livros, as gravações, as fotografias, e muito se perdia ou se desfazia. Mas eu não pretendia criar um museu. Em 1998 um grupo de índios foi levado por Janete Capiberibe (na época esposa do governador do Estado do Amapá e secretária estadual) com uma canoa, para a Alemanha, onde iriam participar de uma competição de remo. Depois, a canoa que haviam trazido com eles foi doada a um museu. Nessa viagem, eles puderam conhecer museus em Paris e em Portugal. No retorno ao Brasil, fizeram um pedido formal ao então governador do Amapá, João Alberto Capiberibe, para a construção de um museu no Oiapoque, e eu fui chamada para assessorá-los. **Até então, o único museu indígena no país era o Museu Magüta, dos Ticuna.** Em Oiapoque, houve dificuldades de relacionamento entre o governador e o prefeito indígena, e em 2001 houve mudança de governo, de modo que ficamos dez anos, os índios e eu, batalhando para que o museu fosse criado (Vidal, 2008). A inauguração só ocorreu em 2007, mas até hoje não há telefone nem internet, por exemplo. Apesar de ser um museu numa cidade tão pequena como Oiapoque, bastante abandonada pelo poder público, o Museu Kuahí se mantém como instituição realmente indígena. São os índios que o gerenciam, e isso é importante. Eles cuidam do acervo muito bem, realizando pesquisa, documentação e exposição. Estabeleceram uma boa relação com as escolas do Oiapoque, e especialmente com as aldeias. Mas há também dificuldades internas no museu, reproduzindo as tensões do lado de fora, uma região onde convivem quatro etnias. Acho que minha contribuição nesse processo é ter paciência e não querer fazer tudo direitinho, aproveitando o que há de positivo. E há muita coisa. Com apoio do MinC e do Iepé, Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, estamos realizando atividades de formação de pesquisadores indígenas e de registros e valorização cultural. Há também no Museu Kuahí uma loja para venda de artefatos, bem organizada e funcionando. (MACÊDO E GRUPIONI, 2009, p. 799-800).

Como vemos em seu relato, o Museu Kuahí possui um perfil bastante específico de museu indígena, já que, mesmo estando vinculado administrativamente ao Governo Estadual, surgiu a partir da iniciativa e demanda dos indígenas ao poder público e tem seu quadro funcional composto por indígenas dos quatro povos nele representados, que são remunerados pelo Estado do Amapá. Situação bem diferentemente do Museu Maguta, que está vinculado formalmente às organizações indígenas do povo Tikuna, tendo surgido, com o apoio de antropólogos e indigenistas, em um contexto de forte mobilização, violência, preconceito e conflito, como uma ferramenta de apresentação pública dos Tikuna perante a sociedade amazonense. O Museu dos Kanindé (1995), nesse quadro avaliativo acerca da criação e da gestão destas experiências museológicas pioneiras entre os indígenas no Brasil, surgiu no bojo do processo de emergência étnica, antes mesmo da criação da Associação Indígena Kanindé de Aratuba (AIKA), que só ocorreria em 1998. Sua criação, gestão e manutenção permaneceu por

longos anos (até 2011), nas mãos da principal liderança indígena do Sítio Fernandes, José Maria Pereira dos Santos, o cacique Sotero, que também exerceu o importante papel de principal mobilizador de seus parentes na afirmação como povo indígena.

Quais os sentidos da auto-apresentação museológica? Por quais processos articulam-se objetos, memórias e identificações para a constituição de fronteiras e ressignificações? As práticas sociais e as representações sobre si construídas nos museus indígenas situam-se no debate teórico contemporâneo: mas o que nos trazem de “bom para pensar”, em termos epistemológicos, sobre a própria Antropologia e seus dilemas e desafios teórico-metodológicos?

Figura 3 - Museu dos Kanindés, Sítio Fernandes, em Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

Figura 4 - Objetos reunidos durante revisão do inventário do acervo do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor

2.2 MUSEUS INDÍGENAS, ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA SOCIAL

O fenômeno da ampliação da diversidade museal trouxe a erosão das tipologias museológicas baseadas em tipologias e acervos, o alargamento do espectro de vozes institucionais, a flexibilização das narrativas museográficas de grandes sínteses nacionais ou regionais, a experimentação de novos modelos museológicos e museográficos, a disseminação de museus e casas de memória por todo país. A democratização da tecnologia *museu* implicou a apropriação (ou antropofagia) dessa ferramenta por diversos grupos étnicos, sociais, religiosos e familiares com o objetivo de constituir e institucionalizar suas próprias memórias. (CHAGAS, 2005, p.20).

Se buscamos compreender os museus indígenas sob a ótica de seus protagonistas, é condição *sine qua non* partirmos das referências dos próprios povos, identificando as categorias nativas e as práticas sociais associadas a estes processos de colecionamento, com o objetivo de percebermos o modo como traçam genealogias no interior de suas histórias, situando suas experiências museológicas como parte de suas mobilizações e projetos políticos. Nesse sentido, as palavras de João Pacheco de Oliveira caem como uma luva para fortalecer nosso argumento, quando afirma que “[...] só é possível pensar em um protagonismo indígena em matéria de museus partindo de formas e funções que tal instituição assume dentro das estratégias políticas delineadas por uma coletividade ao longo de sua história” (OLIVEIRA, 2012, p. 217).

Consideramos um erro heurístico associar os museus indígenas, simplesmente, a uma linha sucessória de fatos resultantes do surgimento de disciplinas (ou áreas de saber e atuação),

como “sociomuseologia”, “museologia social”, “antropologia reflexiva”; associá-los às transformações e dinâmicas pós-coloniais e contemporâneas de museus antropológico e etnográficos; ou vincular sua compreensão às relações com o Estado. Não que estas interpretações e vinculações não tenham validade, pelo contrário, fazem sentido no horizonte dos que a produziram. No entanto, queremos aprofundar a visão que os indígenas possuem sobre seus processos museológicos. E é justamente nesse sentido que evidenciamos a importância de compreendê-los nos quadros de mobilizações étnicas e no interior das cosmologias dos povos que os criaram. Afinal de contas, “A utilização de critérios estáticos e exteriores leva a reificar concepções e práticas, acarretando a incompreensão do processo como um todo” (OLIVEIRA, 2012, p. 217).

As experiências museológicas indígenas surgem de variados processos sociais, convergentes, entrelaçados e polissêmicos. É necessário atentar para como se configura cada experiência museológica indígena nos termos de sua própria realidade, da trajetória histórica do povo em que surge e de suas relações com os Estados Nacionais. Torna-se imprescindível fazermos esta contextualização antes de associarmos e inserirmos os museus indígenas em quadros conceituais, parâmetros intelectuais, teorias sociais ou genealogias acadêmicas exteriores, que as classificam conforme quadros históricos alheios e, muitas vezes, até mesmo desconhecidos dos próprios indígenas.

Um exemplo disso pode ser dado desde o Museu dos Kanindé. Quando o cacique Sotero criou o museu, em 1995, nunca tinha ouvido falar da mesa-redonda de Santiago do Chile, ocorrida em 1972, coroada como o principal marco no surgimento de uma Nova Museologia. No entanto, o cacique possuía uma enorme experiência, desde final dos anos de 1960, com a mobilização sindical rural e havia aprendido muito no processo organizativo das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) surgidas em Aratuba, ao longo dos anos de 1970 (GOMES, 2016). Como reduzir “a experiência de nossa comunidade”, como Sotero explica o significado do museu que ele criou, a um conjunto de fatos e processos alheios à estas realidades? Precisamos entendê-las em suas próprias categorias, seguindo os olhares de seus protagonistas. Em 2010, nos afirmava o cacique dos Kanindé, ao referir-se ao museu que havia criado em 1995, que:

Aqui é a experiência de nossa comunidade. Tem gato maracajá, camaleão, peba, mão-de-onça, tejo, pé-de-veado, nosso artesanato em madeira de imburana. Aqui é um fuso da minha tia, couro de jirita, coruja, inxuí de abelha que dá mel. A gente derruba na mata e come o mel. Bolsa de palha de carnaúba, o casco de um tatu. Aqui as nossas vestes, que nós usa nos ritual. Vamos fazer uma representação, que o povo gosta sempre de chamar a gente, a sociedade... também na escola com as crianças. (CACIQUE SOTERO *apud* GOMES, 2016, p.7).

Nessa perspectiva, efetuamos um caminho mais árduo, ao questionarmos genealogias exteriores aos museus indígenas, que simplesmente os enquadram. Tentamos escapar às armadilhas (pré)conceituais e ao poder que as teorias possuem de nos aprisionarem dentro de seus esquemas analíticos e pressupostos, tornando-nos meros “casos”, ilustrativos de sua eficácia. Nesse sentido, nos apoiamos nas palavras de Isabelle Stengers, que propõe a ideia de uma “eto-ecologia”.

Pois o poder das teorias é o de definir cada situação como um simples caso, isto é, proibir aos seus representantes de serem obrigados a pensar, de serem colocados em risco por esse caso. A aposta eto-ecológica implica, portanto, que o “*éthos*” associado ao pesquisador incapaz de abandonar a posição de porta-voz de uma teoria (ou de um método) que supostamente faz dele um cientista, não é nem um pouco um problema grave e inultrapassável (do tipo: é isso ou recairemos ao nível da opinião). Trata-se de uma questão do meio. Esse *éthos*, no meio atual, permite fazer carreira, mas, se o meio muda de um modo que o transforma em uma deficiência risível, ele pode ser modificado. (STENGERS, 2018, p.452).

Quais as especificidades dos processos museológicos indígenas? Em algumas experiências no Brasil, assim como entre os Kanindé e o Museu Maguta, uma densa e intrincada relação se destaca: os museus indígenas estão fortemente vinculados às mobilizações políticas dos povos. No caso do Museu Maguta, como explica João Pacheco de Oliveira (2012),

A associação entre estes dois objetivos (território étnico e tradição cultural) foi estabelecida de maneira orgânica e emblemática desde a criação do CGTT através de atos simbólicos que significaram uma profunda ruptura com um “regime de memória” que considerava a diferença cultural como marca de subalternidade, algo a ser escondido e logo que possível superado. Ao tentar fazer coincidir as assembleias com processos rituais, ao instituir a língua Tikuna como meio oficial de comunicação neste contexto político crucial, ao chamar de “Maguta” o veículo de comunicação escrita da entidade, ao reproduzir na capa de cada jornal o episódio central de sua criação – por todos estes atos simbólicos tradição e política foram tecidas como uma peça única, como algo indissociável. (OLIVEIRA, 2012, p. 218).

A criação de museus e o desenvolvimento de processos museológicos protagonizados por movimentos e coletividades étnicas se destaca no cenário nacional e internacional⁴⁴. A partir do momento em que povos indígenas efetuam suas ações museológicas, atribuindo-as sentidos próprios, o discurso colonialista dos museus tradicionais cede espaço para uma construção em primeira pessoa, uma representação dos povos indígenas sobre eles mesmos. Isso fortalece uma

⁴⁴ À nível mundial, destacamos os museus tribais no Noroeste da América do Norte (Clifford, 2009), a rede de museus comunitários mexicanos (Lersch e Ocampo, 2004), os museus dos aborígenes australianos e seu debate sobre a redefinição dos objetos etnográficos (Turnbull e Pickering, 2010), o Museu Nacional Sêneca-Iroquês e a Associação de Museus Indígenas Americanos, fundada em 1973 (Stocking Jr., 1985 e 1998) (GOMES, 2016).

necessária revisão do papel, uso e significado das coleções etnográficas formadas a partir de práticas de colecionamento estabelecidas em relações oriundas de contextos colonialistas. Nos processos museológicos indígenas, estes sujeitos orquestram a história sob a lógica de seus próprios esquemas, não constituindo museus “sobre” os índios, mas “dos” índios: seus pontos de vista sobre suas culturas (GOMES, 2016; LERSCH e OCAMPO, 2004).

As práticas de estudar, coletar e colecionar objetos com o intuito preservação, classificação e exposição, desde cedo estiveram presentes no ofício dos antropólogos. No Brasil, podemos elencar várias gerações envolvidas na formação de coleções a partir de pesquisas etnográficas entre populações indígenas, cuja grande referência é o pioneiro Curt Nimuendaju. Teorias antropológicas orientaram modelos expositivos, a formação das coleções etnográficas e as relações (inclusive as de pesquisa) com as populações detentoras destes objetos, que possuíam outros significados nos contextos onde foram produzidos e utilizados. Na antropologia brasileira, a relação entre arte indígena, cultura material e cosmologias nativas já foi apontada por inúmeras pesquisadoras, que seguiram os passos das pioneiras Lux Vidal e Dominique Gallois, como uma importante chave de acesso à compreensão da semântica dos objetos de acordo com as perspectivas dos seus produtores.

Segundo Vidal (2001),

[...] vários autores vêm mostrando de forma renovada a atualidade e a importância do xamanismo, propondo novos modelos e novas perspectivas, redimensionando os conceitos de natureza e cultura. Segundo Descola, diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais. [...] Já em 1992, Gallois mostrou como a iconografia pode ser meio de comunicação privilegiado com o mundo sobrenatural, onde espécies naturais e/ou sobrenaturais e motivos relacionados com os mortos e com os inimigos constituem grafismos, expressando não categorias sociais, mas categorias de alteridade cósmica, por meio das quais os povos indígenas exprimem por oposição lógica sua especificidade, ou seja, a natureza ou a essência de sua humanidade. (VIDAL, 2001, p.13).

Foi justamente nesta interface, que Lux efetuou a palestra de abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas (PE), tratando sobre a relação entre cosmologia e arte indígena. Apesar de referir-se mais enfaticamente aos “objetos” e “artefatos” (e às abordagens sobre eles a partir da noção de *agency* e do perspectivismo), a dimensão cosmológica evidenciada por Vidal nos motivou a refletir sobre diversos outros aspectos das formas de vida das sociedades indígenas que são dinamizados em seus processos museológicos. Lux Vidal afirmou em sua fala que, em abordagens atuais, se

[...] prioriza a posição do objeto na cosmologia indígena, o que caracteriza o seu valor cultural além de sua materialidade. Para entender todo o sentido da produção e uso de um artefato é preciso conhecer a fundo a sociedade que o produz. A cultura material indígena não é algo fácil de abordar e não pode se resumir aos aspectos mais visíveis do processo de produção. [...] Há para os objetos um novo olhar. **Para muitos povos indígenas eles são manifestações concretas e mesmo vivas dos conhecimentos e práticas de seres que habitam “outros mundos”. Os donos, mestres das artes são entidades que se manifestam através dos sonhos dos xamãs ou das narrativas dos antigos.** Dessa forma, a arte, tradicionalmente, obedece à normas bem definidas de uso e fabricação. Ética e estética se confundem para produzir o correto e o belo, o que não impede que cada artesão conquiste o seu espaço de criatividade. (Informação Verbal).

Os museus indígenas possuem genealogias e processos de constituição que não se originam de relações paternalistas e colonialistas, baseadas na violência, na coerção e na dominação, mas de práticas de colecionamento estabelecidas no horizonte de processos de afirmação étnica, mobilização política e interculturalidade. Uma pergunta é recorrente, principalmente entre círculos acadêmicos: os museus indígenas seriam museus etnográficos? Mas, e se “[...] os objetos etnográficos são criados pela etnografia” (Kirshenblatt-Gimblett *apud* Velthen, 2012, p.54)?! Acreditamos que os museus indígenas não são museus etnográficos. Seriam, então, “museus comunitários”? Em nosso horizonte analítico, os museus indígenas constituem processos próprios, que não podem ser reduzidos a conceituações produzidas para outros contextos (nacionais ou internacionais) e cuja compreensão torna-se possível através da pesquisa de campo, da etnografia e da observação participante junto às populações que protagonizam e desenvolvem estes processos.

Mas, afinal, o que são estes museus indígenas, quais seus sentidos e significados? Acima de tudo, primam pela diversidade. Fariam parte de um amplo processo de renovação que atinge o campo museológico à nível mundial, e latinoamericano, em particular?!

Os museus indígenas oferecem, para a Antropologia, configurações específicas do protagonismo representacional pós-colonial, enquanto fenômenos sociais significativos em um momento de rotação nas perspectivas teórico-metodológicas relacionadas às pesquisas sobre objetos, coleções e patrimônios culturais. Segundo Motta e Arantes (2013):

A possible common denominator of the various points of view, theoretical and thematic preferences adopted by researchers has been the understanding of heritage as a complex socio-cultural construction that results from negotiations and conflicts involving actors, objects and administrative practices. Museums have become loci for the production of memory, the reconstruction of collective identities and demands for social recognition. As such, they have become much more dynamic, open to experimentation and new ways of communicating with their publics. (MOTTA E ARANTES, 2013, p. 72, grifo nosso).

Os museus indígenas são instâncias onde os povos produzem processos de etnicização de objetos e patrimônios, além da resignificação de narrativas e memórias, associadas à autorrepresentação, reconhecimento de direitos e luta política. Nesse sentido, afirma a museóloga e antropóloga Lúcia Van Velthen (2012), que

[...] os povos indígenas assimilaram e incorporaram discursos e instituições, entre os quais os museus, que, até então, faziam sentido apenas para os modernos ocidentais. Nesse horizonte, observa-se que diferentes povos indígenas [...] estão motivados a criar seus próprios museus e espaços culturais. (VELTHEN, 2012, p. 62).

É importante ressaltar, em relação aos estudos antropológicos de caráter etnográfico sobre os museus indígenas no Brasil, a carência de referências monográficas e teóricas disponíveis sobre a temática, principalmente em língua portuguesa e/ou sobre as experiências situadas no contexto nacional. Isso reflete um vácuo teórico-metodológico e uma lacuna temática, que vai na contramão da crescente vitalidade do protagonismo que vem resultando em um processo de mobilização em rede e de uma intensa participação de representantes destes povos na proposição de políticas públicas culturais e museológicas. Os recentes estudos sobre cultura material e coleções etnográficas, empreendidos sob perspectivas conceituais inovadoras, abriram diversos caminhos epistemológicos para a compreensão dos museus indígenas.

Estes estudos avançaram para além de abordagens culturalistas, estruturais ou funcionais, como atestam uma série de análises que redirecionam esforços para a compreensão dos “[...] empréstimos e apropriações culturais, resultantes de situações de contato e das redes de troca” (VELTHEN, 2012, p. 56, grifo nosso). Para além de um pressuposto conceitual consolidado – os objetos como “documentos materiais” (Meneses, 1998 e 1993; Bittencourt, 2008; Velthen, 2012; Ramos, 2004) - uma série de estudos sobre cultura material (Appadurai, 2008; Thomas, 1991; Gell, 1998; Velthen, 2003; Lagrou, 2007; Barcelos Neto, 2008; Gomes, 2012 e 2016), ao tratarem os “[...] objetos etnográficos como coisas individualizadas”, colocam “[...] em relevo aspectos tais como a materialidade, a ‘corporalidade’, ‘personitude’, ‘agência’ e também as trajetórias intra e extra institucionais” (VELTHEN, 2012, p.57-58). Isso transforma a preocupação em “tornar o outro presente”, em uma admissão da “presença do outro”; e inspira ações colaborativas, nas quais são cada vez mais comuns a abertura para “[...] a participação dos índios no processo de colecionamento e na perspectiva de musealização de suas culturas” (VELTHEN, 2012, p. 63).

Na esteira das inovações conceituais provocadas pelo protagonismo indígena no universo museológico, suscitadas por Lúcia Van Velthen e outros pesquisadores, como perceber a relação entre os museus indígenas e as coleções e acervos etnográficos? De um lado, representação sobre o outro, que muito fala sobre a sociedade ocidental; de outro, representação sobre si, que se referem a uma relação com o “outro” e com modos de auto-percepção. De um lado, acervos que constroem as narrativas da resistência; de outro, objetos ressignificados desde narrativas oficiais da história nacional. De um lado, práticas museológicas pós-coloniais; de outro, a necessidade de inovar e “abrir” - literalmente - as reservas técnicas para abordagens que partam das sociedades que produziram os objetos. De um lado, apropriação, tradução e ressignificação; de outro, a resistência e o conservadorismo cedem cada vez mais espaço para práticas colaborativas e compartilhadas para a gestão dos acervos. Nesse salutar, surpreendente e inevitável encontro entre os museus indígenas e as coleções etnográficas, entre indígenas gestores de museus e curadores de museus antropológicos, ainda há muito a ser feito, mas tudo parte da disposição e vontade política de efetuar o diálogo colaborativo.

Não é fato novo a constatação de que as coleções etnográficas constituem olhares sobre o “outro”, pesquisado, estudado, classificado, inferiorizado e musealizado. No entanto, um dos desafios para gestores, indígenas e trabalhadores de museus, frente à realidade imposta pelo protagonismo indígena, é concretizar o acesso destes itens aos povos neles apresentados, possibilitando que seus olhares e percepções sobre os acervos, sua trajetória, os sentidos que adquirem nos museus e os processos de musealização dos quais são parte, possam incorporar, também, uma visão contra-hegemônica e os significados atribuídos pelos povos indígenas que os produziram. Para isso, é extremamente necessária a criação de mecanismos de consulta, diálogo colaborativo e proposição de políticas públicas, ou seja, efetivar canais concretos para a participação indígena na construção das políticas museais institucionais, como grupos de trabalho, fóruns de discussão, seminários, realização de pesquisas pelos estudantes e professores indígenas, desenvolvimento de ações colaborativas, como exposições com curadores indígenas e/ou em co-curadoria, entre outros.

Diálogo político, apoio, formação técnica e articulação em rede, são parte fundamental do processo de construção de condições que proporcionem o acesso dos povos indígenas às coleções etnográficas. Isso não significa apenas realizar um debate (também necessário) sobre “repatriação”. Esta abertura dos museus e acervos etnográficos aos povos indígenas necessita também da constituição de aparatos legais que institua políticas de Estado à níveis locais (por exemplo, através de artigos específicos nas Constituições Estaduais e Leis Orgânicas municipais) que garantam a continuidade e institucionalidade destes fóruns participativos, que

já possuem uma amplo arcabouço jurídico-legal em nosso país, como os artigos sobre Cultura (artigos 215 e 216) e sobre os povos indígenas (artigos 231 e 232) da Constituição Federal de 1988. Além da legislação nacional em voga, há um conjunto de resoluções e tratados internacionais, dos quais destacamos a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no que se refere ao mecanismo da consulta prévia - tendo em vista o conhecimento, por parte da sociedade civil mais ampla, do que os índios pensam sobre estes acervos que saíram de seus povos e os significados que estes possuem de acordo com suas lógicas culturais e experiências sociais. Em um contexto em que as iniciativas museológicas indígenas avançam à passos largos, seja entre seus próprios museus, no diálogo com o Estado ou com museus etnográficas, ainda há um longo caminho a percorrer no que se refere à instituir regimes jurídicos e legais apropriados ao quadro atual de protagonismo museal indígena.

Salientamos que essa abertura ao diálogo entre museus indígenas e etnográficos não significa a reificação, a romantização/idealização ou uma apologia à “versão indígena da história” (GOMES, 2016). Pelo contrário, na medida em que os chamados “museus tradicionais” – instituições que mais comumente salvaguardam as coleções etnográficas – são/podem/poderiam ser, instituições de pesquisas científicas interdisciplinares, este olhar indígena viabiliza o reconhecimento da diversidade e de uma perspectiva mais plural sobre estes acervos, a trajetória das coleções e a própria história do museu onde se encontram, de seus colecionadores e dos povos que o fabricaram.

Uma outra discussão é sobre a chamada “repatriação”, que no Brasil ainda não constitui uma categoria jurídica própria, como noutros países, tendo em vista as disputas judiciais entre povos indígenas, gestores de museus e governos, sobre a propriedade de restos ósseos, objetos funerários, cerimoniais, arqueológicos e/ou etnográficos etc., que migraram do campo museológico para os tribunais. Se outrora esta era (e continua sendo) um debate certamente presente nos eventos acadêmicos dos museus antropológicos e etnográficos, cada vez mais os próprios indígenas tem discutido essa questão.

Um dos fatores que fundamenta este debate, além da denúncia de situações históricas de dominação colonial, baseada num violento genocídio e combate às culturas indígenas, são os novos sentidos que estes acervos adquirem no horizonte das populações das quais saíram – ou foram apropriados. Os objetos etnográficos, sob o ponto de vista das sociedades indígenas que os fabricaram, podem ser considerados sagrados, vivos, personalizados, míticos, pertencente a grupos específicos, associados à elementos da natureza e da cosmologia, familiares/afetivos. O diálogo é o principal aspecto para a criação dos mecanismos e espaços

de escuta, mas ambos processos só podem ocorrer com a constituição de relações mais igualitárias/simétricas e a construção da confiança entre ambas as partes envolvidas.

Se, por um lado, as coleções e acervos etnográficas podem ser importantes fontes para pesquisa feita pelos próprios indígenas sobre suas trajetórias e das relações interétnicas em que estão envolvidos, a partir de suas óticas culturais e de diferentes focos disciplinares; por outro, estas coleções são também possíveis acervos para a constituição dos museus indígenas, sejam estes emprestados, repatriados, copiados, replicados etc. A questão da “autenticidade”, nestes casos, carece de reavaliação e relativização, tendo em vista as múltiplas significações dos objetos para os povos indígenas e as atuais tecnologias de reprodução e cópia, artesanais, industriais, digitais. Os novos usos dados às coleções etnográficas possibilitam a apropriação, a dinamização, a utilização e a ressignificação destes patrimônios polissêmicos a serviço do fortalecimento das iniciativas culturais indígenas, na esteira de suas lutas políticas. O fato atual é que, com o empoderamento cada vez maior dos povos indígenas na gestão de seu patrimônio cultural, cada vez mais forte e presente será o debate sobre os usos e significados dos museus etnográficos e seus acervos e, conseqüentemente, sobre os processos de co-gestão, gestão compartilhada, ação colaborativa, repatriação, acesso e uso dos mesmos.

Neste confronto de visões acerca de acervos museológicos, de um lado estão sentidos dos relatos, documentos e objetos para os pesquisadores e, de outro lado, para as populações indígenas, que tiveram seus antepassados retratados e seus objetos colecionados. Se, por um lado, fazem parte de um amplo processo de renovação que atinge o campo museológico, os museus indígenas oferecem, para a Antropologia, configurações específicas do protagonismo representacional pós-moderno. Atualmente, um dos centros do debate antropológico está nos limites da representação etnográfica: a representação sobre si inverte a lógica de uma “autoridade etnográfica”, de outrém. A mudança de significação dos objetos/memórias/patrimônio, quando transpostos de uma apologia do colonizador e da história da nação para o contexto de um “regime de memória” indígena, resulta em práticas de colecionamento com atribuições valorativas distintas, fundamentos do que James Clifford denomina de narrativas contra-hegemônicas.

Afirma Marshall Sahlins que “A tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997a, p. 53). O protagonismo indígena na esfera museal, do qual uma das materializações são os museus indígenas, vem desempenhando um papel crucial na “indigenização dos museus” em escala global – cujas diversas modalidades variam em um amplo universo, situados entre àquelas relativas ao diálogo com os museus etnográficos e às próprias iniciativas museais indígenas. Mais que uma “antropologia nativa”, para dialogar com

um termo cunhado pela antropóloga Regina Abreu (2007), os museus indígenas são expressão de como suas formas próprias de conhecimento (“ciências indígenas”) se materializam no campo da memória. Através de seus museus, as populações indígenas antropofagizam meios, técnicas e processos de representação, cujos resultados são os diversos modos de apropriação, tradução e gestão indígena do patrimônio cultural e da memória social. Nestes processos, como observou o museólogo Mário Chagas, indígenas possuem “[...] voz ativa [...], na organização das narrativas museográficas, na condução de projetos educativo-culturais, ou na realização de procedimentos técnicos, tais como ‘restauração de peças’ e ‘identificação’ de fotos, objetos e matérias-primas” (CHAGAS, 2007, p. 19).

Nesse sentido, “O conceito de museu, que vem sendo refinado na última década pelos museólogos, tem sido também discutido pelos índios. Quase todos identificam a instituição como um lugar de conhecimento, de pesquisa, de estudo, de guarda da memória” (FREIRE, 2009, p. 249) (negrito nosso). O que a Museologia e a Antropologia podem aprender com o conceito de museu para os indígenas e suas práticas museais? Esta “descoberta dos museus pelos índios”, para usar um termo cunhado pelo próprio Bessa Freire (2009), ocorre num período denominado por estudiosos como pós-moderno, pós-colonialista e/ou pós-estruturalista, que possui novas características que o diferem dos períodos anteriores, em termos políticos e epistemológicos, que se refletem diretamente na teoria antropológica e no mundo dos museus.

O contexto pós-colonialista, no qual se configuraram novas relações de poder e conflito em escala global, com destaque para os acontecimentos ocorridos após 1945 (final da segunda guerra mundial) - como a independência dos países africanos e asiáticos - tem gerado um questionamento crescente em relação à validades de paradigmas universalista, totalizadores e generalizantes nas ciências humanas e sociais.

O filósofo francês Jean-François Lyotard, ao falar sobre uma “condição pós-moderna”, destaca as transformações nos formatos da produção, distribuição e legitimação dos saberes no capitalismo mundial. Um dos pressupostos da pós-modernidade, segundo Lyotard, relaciona-se com o fim da credibilidade das metanarrativas universais e totalizantes do saber e da política, ideais da modernidade clássica. Propõe uma “agonística geral dos discursos”, baseando-se na teoria dos “jogos de linguagem de Wittgenstein, enquanto a condição de incredulidade em relação aos metarrelatos, como a principal característica desse novo período da história global” (LYOTARD, 2011).

Entre setores da antropologia cultural norte-americana pós-interpretativista, a retórica do discurso sobre o “outro”, compreendida enquanto construção social oriunda de contextos de dominação/resistência, propõe uma aproximação da etnografia com a literatura, as artes e a

crítica cultural (MARCUS AND FISCHER, 1986). Denuncia-se uma certa tendência autoritária dos textos etnográficos e dos discursos que os fundamentam, anunciando-os aptos às múltiplas interpretações, principalmente oriunda daqueles sobre quem falam: as sociedades não ocidentais. Visões provindas de antropólogos de países que se originaram de antigas colônias, com históricos de conflito e colonialismo com as nações européias, questionam a validade de representações outrora hegemônicas no interior da própria disciplina (Said, 1990; Bhabha, 2005; Appadurai, 2008).

Nessas perspectivas, o que teriam os museus indígenas de “pós-modernos”? Ou seriam museus “pós-coloniais”? E qual seria a relação, considerando-as enquanto processos distintos (ROCA, 2015a), entre a “indigenização” e a “descolonização” dos museus? Expressariam, os museus indígenas, o que o sociólogo português Boaventura de Souza Santos denominou de “epistemologias do Sul”?⁴⁵ Segundo Boaventura, “Uma epistemologia do Sul assenta em três

⁴⁵ Segundo Maria Paula Meneses, “A procura especulativa do conhecimento é uma componente central da cultura humana. Mas o vasto campo das interrogações abrangidas pela reflexão filosófica excede em muito a racionalidade moderna, com as suas zonas de luz e sombra, as suas forças e fraquezas. Foi a partir desta constatação que, em 1995, Boaventura de Sousa Santos propôs o conceito de “epistemologia do Sul”, o qual veio a suscitar vários debates. [...] A constituição mútua do Norte e do Sul e a natureza hierárquica das relações Norte-Sul permanecem cativas da persistência das relações capitalistas e imperiais. [...] A relação colonial de exploração e dominação persiste nos dias de hoje, sendo talvez o eixo da colonização epistémica o mais difícil de criticar abertamente. A relação global etno-racial do projecto imperial do Norte Global vis à vis o Sul Global – metáfora da exploração e exclusão social – é parte da relação global capitalista. Esta hierarquização de saberes, juntamente com a hierarquia de sistemas económicos e políticos, assim como com a predominância de culturas de raiz eurocêntrica, tem sido apelidada por vários investigadores de ‘colonialidade do poder’. Uma das expressões mais claras da colonialidade das relações de poder acontece com a persistência da colonização epistémica, da reprodução de estereótipos e formas de discriminação. A entrada no século XXI, porém, exige uma etnografia mais complexa, que torne visíveis alternativas epistémicas emergentes. Um dos elementos mais críticos desta etnografia é a estrutura disciplinar do conhecimento moderno. As disciplinas académicas representam uma divisão de saberes, uma estrutura organizativa que procura tornar gerível, compreensível e ordenado o campo do saber, ao mesmo tempo que o disciplina, endossando e justificando desigualdades entre saberes e criando outras formas de opressão, que perpetuam a divisão abissal da realidade social; o que não está conforme o definido pela racionalidade moderna volatiliza-se e desaparece. Este desaparecimento ou subalternização de outros saberes e interpretações do mundo significa, de facto, que estes saberes e experiências não são considerados formas compreensíveis ou relevantes de ser e estar no mundo; sendo estas epistemologias “outras” declaradas não existentes, ou descritas como reminiscências do passado, condenadas a um esquecimento inevitável. Como Boaventura de Sousa Santos tem vindo a argumentar, no campo do conhecimento esta divisão radical entre saberes atribuiu à ciência moderna o monopólio universal de distinção entre o verdadeiro e o falso, gerando as profundas contradições que hoje persistem no centro dos debates epistemológicos. As críticas pós-coloniais revelam questões fulcrais de conhecimento/poder, especialmente a persistência da dominação epistémica de matriz colonial para além do processo das independências políticas. Neste sentido, o pós-colonial deve ser visto como o encontro de várias perspectivas e concepções sobre o conhecimento e o poder, um idioma que procura reflectir sobre os processos de ‘descolonização’, que nos espaços da metrópole, quer nos espaços colonizados. Deste modo, a problemática da pós-colonialidade passa por uma revisão crítica de conceitos hegemonicamente definidos pela racionalidade moderna, como sejam história, cultura ou conhecimento, a partir de uma perspectiva e condição de subalternidade. [...] visitar estes conceitos integra várias exigências: a histórica, ou seja, a necessidade de repensar todos os passados e perspectivas futuras à luz de outras perspectivas, que não as do Norte global; a ontológica, que passa pela renegociação das definições do ser e dos seus sentidos; e, finalmente, a epistémica, que contesta a compreensão exclusiva e imperial do conhecimento, desafiando o privilégio epistémico do Norte global. [...] Os cenários pós-coloniais têm-se desenvolvido no mundo de formas distintas, [...]. As realidades que são hoje designadas como pós-coloniais não podem ter como referencial uma bitola única. A diversidade da “América Latina” é distinta da que ocorre em África ou nos contextos europeus. E, dentro de cada um destes macrocosmos,

orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul” (*apud* MENESES, 2008, p.5). Ou estariam mais próximos do que alguns pensadores latino-americanos e de outras partes do mundo tem chamado de “giro decolonial”?⁴⁶

A apropriação do museu pelos índios traz implicações que já são um consenso entre os gestores, no sentido de que “Cada vez que qualquer museu etnográfico ou não for realizar exposições relacionadas aos índios chamar os índios que deixaram de ser apenas objetos musealizáveis para serem sujeitos” (FREIRE, 2016, p.179). Segundo o norte-americano George Stocking Jr (1998):

A emergência de nova consciência nacional como conseqüência da era colonial, [...] trouxe para a discussão o tradicional relacionamento dos objetos com os outros na esfera de ação do museu. [...] tanto a propriedade física de objetos, como o direito da representação dos seus significados tornaram-se temas de controvérsias. (STOCKING JR., 1998, p.15).

Se outrora os chamados “povos indígenas” - populações não ocidentais em várias partes do mundo - foram “representados” nos museus nacionais e em suas coleções etnográficas, os processos de “indigenização” protagonizados por populações indígenas avançaram de tal modo até o ponto em que, em alguns países, a modificação da legislação sobre o uso e salvaguarda de acervos resultou no polêmico debate sobre o repatriamento de coleções formadas em contextos

existe uma infinidade de microcosmos, todos infinitamente distintos entre si. Contudo, se esta diferença espaço-temporal apela para a diferença dentro do Sul, a experiência colonial comum permite a constituição de um Sul global, onde a condição pós-colonial se impõe cada vez mais na análise e caracterização das condições políticas específicas. A presença de diferentes lógicas e diferentes formas de pensar, exige a possibilidade de diálogo e de comunicação entre culturas. A tradução intercultural, como proposta metodológica, revela o Sul global como um conjunto de epistemologias, extremamente dinâmicas. Novos actores, novas experiências têm vindo a ser reveladas e discutidas, alargando a base dos debates produzidos pelas críticas da modernidade à herança colonial. Neste ponto, destaco duas questões fundamentais. A primeira refere-se ao questionamento interno do papel da racionalidade moderna na persistência das diferenças imperiais e coloniais existentes no Norte global; a segunda diz respeito ao impacto das propostas pós-coloniais na produção, reprodução e apropriação de conhecimentos quer numa interacção com a ciência moderna, quer para além desta. (Meneses, 2008, p. 5-7).

⁴⁶ A noção de “giro decolonial”, como proposta teórico-política e epistemológica, está associada ao surgimento do Grupo “Modernidade/Colonialidade, no final da década de 1990. Segundo Luciana Ballestrin, “Formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de ‘giro decolonial’. Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a ‘opção decolonial’ – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva” (BALLESTRIN, 2013, p.89). Tendo entre seus principais expoentes, intelectuais como Anibal Quijano, Arturo Escobar, Walter Dignolo e Enrique Dussel, dentre muitos outros, o grupo formulou um conjunto de conceitos que expressam problemáticas necessárias para uma reinterpretação da América Latina no contexto global, como: colonialidade do poder, modernidade/colonialidade, geopolítica do conhecimento e a própria noção de “giro decolonial”, cunhada por Nelson Maldonado-Torres, em 2005, “[...] e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (p.105).

colonialistas ou imperialistas (CLIFFORD, 2011; Turnbull e Pickering, 2010; Harkim *apud* Velthen, 2012, p. 62; Meneses, 1993, p.98). As legislações dos EUA, Canadá e Austrália tem avançado na constituição de um aparato jurídico-normativo para regulamentar as relações entre populações indígenas e o Estado nacional.

Esse protagonismo vem suscitando um amplo debate ao longo das últimas décadas, que já produziu modificações visando a constituição de uma legislação apropriada que forneça arcabouço jurídicos para as novas questões e relações provindas das demandas estabelecidas pelos povos indígenas com acervos etnográficos produzidos em contextos colonialista e imperialistas. Os casos de artefatos rituais e de significação sagrada e religiosa, bem como os restos ósseos, tem estimulado a criação de mecanismos não só de acesso, mas de retorno, destes materiais às populações de onde saíram. Segundo o historiador Ulpiano Beserra de Menezes, que por muitos anos dirigiu o Museu do Ipiranga (Museu Paulista), da USP:

[...] como afronta étnica que, por exemplo, minorias e grupos indígenas entenderam a 'publicização' dos despojos de seus ancestrais. E nessa rota é que se encaminharam as tentativas de solução: a partir da década de 70, a legislação americana sobre patrimônio cultural passou a incluir dispositivos explícitos referentes a tais problemas. O mesmo contexto permite também esclarecer que não é a transferência do objeto pessoal para ao espaço público que é relevante, mas o controle dos significados que tal transferência implica. Por isso é que grupos étnicos reivindicaram e assumiram, nos Estados Unidos, Canadá, Austrália, a organização e gestão integral de museus antropológicos (agora chamados de museus 'étnicos'), para assegurarem a preservação de uma determinada auto-imagem, no deslocamento que a exposição pública provoca, do valor de uso para o valor cognitivo, possível de ser extraído de restos funerários e de objetos (inclusive os pessoais e personalizados), focos de disputa sobre o "direito à História". (MENESES, 1993, p.98).

Hugues de Varine vem acompanhando essa discussão sobre restituição e repatriação de objetos e coleções desde os anos de 1960, considerando que esta é uma das questões mais complexas e difíceis na arena museológica atual, tendo em vista as questões pós-coloniais e o contexto de crise de representação por que passam também grande parte dos museus que possuem acervos formados em contextos coloniais e imperialistas.

Resta o problema, a questão da recuperação, a questão, o problema dos direitos culturais, dos direitos políticos destes povos, da **recuperação dos objetos mais importantes de sua herança**, de seu passado, que existem, que foram roubados por pesquisadores, por colecionadores, por comerciantes de todo mundo, e que existem agora nas coleções privadas e nos museus públicos, mais grandes museus públicos do mundo, como Louvre, British Museum, museus dos EUA, do Quail Branly, em Paris, que foi criado para apresentar esse tipo, todos os objetos do Quail Branly pertencem, de facto, a povos, a povos indígenas. E, o que fazer? [...] É muito difícil, porque como vocês sabem que todos museus tradicionais tem uma regra importante, uma regra absoluta, que é a regra da não alienação das coleções, dos objetos das coleções, é proibido, absolutamente, de acessar, de vender, de doar, os objetos das coleções, os

objetos tem que permanecer na coleção de cada instituição. E é como uma religião para os museólogos, particularmente dos museus mais grandes. Na França temos a experiência dos chefes tradicionais, dos Maoris da Nova Zelândia, que fazem parte da coleção de vários museus de França, foi muito difícil precisamos de uma lei, em parlamento, para permitir a restituição desses vestígios humanos, que eram vestígios humanos, não só objetos importantes, objetos importantes para povo Maori. Finalmente depois de 3, 4 anos de debate foi possível. Bom, este **problema da restituição** é permanente, importante e muito difícil. Há várias categorias de objeto: vestígios humanos, ossos, cabeças, esqueletos, etc. Praticamente, agora há mais ou menos um consenso internacional sobre a restituição. Os objetos de valor espiritual, religioso, os objetos... mais ou menos... o consenso, o consenso não existe, mas... há uma... é mais fácil, quando um objeto é considerado pelo povo de origem como um objeto sacro, vivo, ainda vivo, que não perde, ainda não perdeu seu valor religioso, mas é difícil. Há um caso conhecido, o caso do Museu de Antropologia da Universidade de British Columbia, Vancouver, no Canadá, onde há um acordo entre o museu da universidade e os povos indígenas da região de Vancouver, que os objetos sacros desses povos, são conservados, no sentido de conservação física, no Museu, são frágeis, são objetos importantes, muito antigos, são conservados no Museu mas pertencem aos povos, que vão recuperar os objetos cada vez que precisam dos objetos, para cerimoniais, para cerimônias, para festas, para ritos religiosos etc. Nesse caso, é bem organizado, porque esses povos não tem as condições de conservação, e a universidade tem, é o museu. Mas os objetos permanecem vivos, permanecem úteis, para a cultura, para a religião [...] dos povos. Os outros objetos, os objetos da vida cotidiana, os objetos, mais ou menos artísticos, que não tem um valor espiritual, esse sentido [...] o melhor, seria a recuperação, mas é também importante de ter representantes dessas culturas, de outras culturas, dentro de outros museus, e acho que o mais importante é restituir não só os objetos, talvez, mas reproduções dos objetos, ou fotos, fichas de identificação etc.; porque o melhor seria que em cada povo, em cada comunidade, uma... teria um inventário completo, mais ou menos completo de seu patrimônio, mas parte desse patrimônio está espalhado em todo mundo, em outras partes do mundo. (Informação Verbal, negrito nosso)⁴⁷.

Os primeiros contatos que tive com a realidade dos museus comunitários entre os *pueblos* mexicanos se deram através dos textos de José Ribamar Bessa Freire, em 2008. Em entrevista para a Revista Musas, em 2016, o pesquisador falou sobre seu contato com a realidade destes museus, comparando-os com o contexto nacional brasileiro:

No México, eu participei de um seminário sobre museus alternativos. O seminário foi em duas cidadezinhas, uma ao lado da outra, Jala e Ixtlán del Río. São duas cidadezinhas pequenas do estado de Nayarit, no México. O Minom queria realizar o seminário na cidade de Tepic, que é a capital de Nayarit. O pessoal dos museus comunitários disse: “Não. Tem que ser aqui em Jala e Ixtlán del Río!”. E o Minom [Movimento Internacional por uma Nova Museologia] disse: “Mas como se não tem uma estrutura para hospedar, se não tem hotel?”. E eles disseram: “Nós hospedamos em nossas casas!”. Eu fiquei hospedado na casa de uma família, que me acolheu lá, que me dava café da manhã, comida, dormida e a todos nós. E foi muito interessante a discussão porque apareceu lá uma mulher Zacateca que contou, antes de contar a história do museu, a história da ocupação que eles fizeram. Eram sem-terra, sem-teto e resolveram tomar uma área que existia para construir suas casas. Tomaram a área e, na primeira assembleia para dividir os lotes, foram unânimes quanto ao lugar mais

⁴⁷ Mensagem em vídeo enviada por Hugues de Varine aos participantes do I Fórum Nacional de Museus Indígenas, contendo respostas a questões sobre museus indígenas elaboradas por Alexandre Oliveira Gomes, julho de 2016. Exibida na programação do encontro, no dia 15 de agosto de 2016, na aldeia Mina Grande, povo Kapinawá, Buíque/PE.

nobre que era no alto de um morrinho: “Esse lugar não está para ser loteado, esse lugar é para construir o nosso museu!”. Eu fiquei impressionado com essa história. Olha só, sem-terra, sem-teto. Essa consciência da importância do museu para a identidade, para a luta, para a resistência. Então você tem esse caso do México. (...) Acho que no Brasil nós ainda não temos uma consciência tão profunda da importância do museu como se tem no México, mas isso é um processo também que se está criando, não é?. (FREIRE, 2016, p. 175-176).

No México, onde há um vigoroso movimento indígena, os museus comunitários entre *pueblos e mestizos* (o que podemos considerar como os descendentes, que não mais falam suas línguas originárias) espalharam-se a partir de meados dos anos de 1980 por vários estados, tendo como foco irradiador o Estado de Oaxaca

El nombre de esta provincia, que otros geógrafos llaman menos correctamente Guajaca, se deriva del nombre mexicano de la villa y del valle de Huaxyacac, una de las cabezas de partido de país de los zapotecas, y que era casi tan grande como su capital Teotzapotlán. La intendencia de Oaxaca es uno de los países más deliciosos de esta parte del globo. Lo apacible y sano del clima, la fertilidad del terreno, la riqueza y variedad de producciones, todo concurre para el bienestar de los habitantes. Así, en esta provincia, desde los tiempos más remotos, ha estado siempre la civilización muy adelantada. [...] La intendencia de Oaxaca contiene dos comarcas montuosas a las que desde los tiempos más remotos se les ha dado los nombre de Mixteca y Zapoteca. Estas denominaciones, que se han conservado hasta nuestros días, indican que es muy diferente el origen de aquellos indígenas – Alejandro de Humboldt, 1822 (1966).

Dentre os estados do México, Oaxaca é considerado um dos que possuem maior diversidade linguística, étnico-cultural, climática e geográfica. Aliado à sua importância no contexto histórico e arqueológico americano, o torna um lugar imprescindível para um maior conhecimento sobre as populações indígenas na Mesoamérica, no passado e no presente. Situado numa região estratégica do ponto de vista geopolítico, oferece oportunidades de uma boa qualidade de vida à um custo relativamente baixo, se comparado, por exemplo, com a Ciudad de México e/ou com os Estados situados em torno da mesma e ao norte do país, notadamente mais industrializados que os do sul. A capital, Oaxaca de Juárez, é uma cidade de porte mediano, com aproximadamente 500 mil habitantes e situada a 1.550 metros acima do nível do mar⁴⁸.

Se no Brasil, os museus e processos museológicos entre populações indígenas como objeto de estudo ainda estão em estado embrionário; no México, estas experiências que despontam na realidade de vários estados desde meados da década de 1980, já vem sendo estudadas a partir de diversas perspectivas disciplinares. Durante o *sandwich* em Oaxaca,

⁴⁸ No site do Governo do Estado de Oaxaca é possível acessar informações atualizadas sob inúmeros aspectos históricos, administrativos e políticos. Disponível em: <<https://www.oaxaca.gob.mx/>> Acessado em: 24-01-2019.

desenvolvi um plano de atividades e um intenso cronograma de trabalho junto aos museus comunitários dos povos indígenas. Por conta disso, direcionei minha atuação fortemente para as atividades vinculadas à pesquisa e ao acompanhamento das ações da UMCO e dos museus e comunidades que participam desta associação civil, constituída legalmente em 1991, como a primeira rede de museus comunitários na América.

Muitos destes museus comunitários surgiram para viabilizar a permanência dos milenares materiais arqueológicos encontrados nos territórios dos *pueblos*, e que estes atribuem como pertencentes aos seus ancestrais, contra o que se referem como “el saqueo del Estado” - o ato de levar estes materiais para museus, arquivos e institutos de pesquisa oficiais do Estado mexicano. O fortalecimento e a consolidação destes trabalhos de memória através dos museus comunitários foram alavancados pelas iniciativas surgidas no estado de Oaxaca, cujo primeiro museu comunitário, o Shan Dany, no *pueblo* zapoteco de Santana del Valle.

A museologia comunitária mexicana possui uma longa trajetória, considerando as experiências pioneiras desenvolvidas a partir de 1972 (o *Proyecto La Casa Del Museo* e o *Programa de Museos Escolares y Comunitarios*) e o projeto fundador do Museo Shan Dany, em Santa Ana Del Valle (Valles Centrales, Oaxaca), em 1986. No ano 2000, estatísticas nacionais apontavam a existência de 269 projetos de museus comunitários no país, que ocasionaram o surgimento de um vigoroso “[...] corpus teórico, metodológico y organizativo, em cuyo desarrollo han intervenido, em distintos grados, las propias comunidades, las instituciones y la academia” (MACIEL, 2012). O Instituto Nacional de Antropología e História (INAH), órgão estatal responsável pela investigação, conservação e difusão do patrimônio arqueológico, antropológico, histórico e paleontológico mexicano, tem desempenhado um importante papel, a partir do desenvolvimento de um programa nacional que, entre 1983 e 2000, impulsionou a criação dos museus comunitários em várias regiões do país.

Das experiências consolidadas, destacam-se as que vem sendo chamadas por alguns pesquisadores de “modelo oaxaqueño”, desenvolvido durante 25 anos de experiências e constituindo atualmente uma referência na museologia comunitária à nível mundial. Segundo o museólogo Demian Maciel “[...] se caracteriza por poner en el centro de los procesos de creación e operación de museos a ciertas formas de organización y representación propias de las comunidades indígenas y mestizas de ese estado, como son la asamblea y el sistema de cargos”. Estes museus constituem-se como espaços de resistência, contestação e diálogo com o Estado, promovendo a manutenção de acervos (principalmente arqueológicos) e a autorrepresentação da história e cultura destas populações (MACIEL, 2012, p. 137-138). Com o fortalecimento destas experiências e o amadurecimento técnico e político de seus

organizadores, estas coletividades passaram a se articular e fomentar a criação de novas redes de museus comunitários no México e em diferentes países da América Central e do Sul.

Neste Estado, conhecido historicamente por sua insubmissão ao Estado em todas suas formas, surgiu a primeira experiência de organização em rede, a pioneira *Unión del Museos Comunitarios de Oaxaca/UMCO*, fundada em 1991, que foi seguida por algumas outras redes estaduais. Estes *museos comunitarios*, congregados na UMCO, impulsionaram um processo de articulação nacional, que resultou na organização da *Unión Nacional de Museos Comunitarios y Ecomuseos de México*, fundada em 1994; e continental, principalmente a partir de países da América Central, processo de resultou na criação da *Red de Museos Comunitarios de América*, fundada no ano 2000 (LeERSCH e OCAMPO, 2004; LUGO, 2009; MACIEL, 2012).

É difícil tratar dos museus comunitários de Oaxaca sem remeter diretamente à atuação dos antropólogos Cuauhtémoc Camarena Ocampo e Teresa Morales Lersch, que atuam há mais de 30 anos no Estado. Camarena, natural do estado de Colima; Teresa, americana de Nova York e desde a juventude no México; são casados há mais de 40 anos e se estabeleceram em Oaxaca em meados da década de 1980 (depois de realizarem trabalhos de campo com trabalhadores têxteis no interior do Estado, pela Escuela Nacional de Antropología y Historia/ENAH), para assumirem uma cátedra de Antropologia no Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH, sede Oaxaca). Desde então, a trajetória de ambos se confunde com a própria constituição do campo dos museus comunitários no México e na América Latina. Esse protagonismo relaciona-se tanto por sua participação direta, como funcionários do Estado, na proposição e execução de políticas públicas direcionadas à promoção de museus comunitários, quanto, principalmente, por atuarem diretamente com os *pueblos* indígenas e *mestizos* de México – especialmente de Oaxaca – na criação, manutenção, desenvolvimento de atividades e articulações dos museus comunitários. Atuam paralelamente como professores-investigadores no INAH e como assessores das três redes de museus comunitários referidas anteriormente. São profundamente respeitados e admirados pelos *pueblos* com os quais trabalham pelo seu respeito à autodeterminação e à autonomia e, especialmente, porque sua atuação se direciona para o fortalecimento dos processos coletivos de tomada de decisão interna, próprios dos sistemas normativos de “usos e costumbres” que regem todo o processo de constituição e funcionamento destes museus comunitários.

Em 2017, Ocampo e Lersch atuavam, na assessoria à UMCO, juntamente com Francisco Hernández Rodríguez e Rocío Martínez Salazar, ambos originários do pueblo de Santana Teloxtoc, distrito de Tehuacán, estado de Puebla, que fica numa região desértica fronteira entre a Mixteca oaxaqueña e a poblana, conhecida nacionalmente por sua riqueza ecológico-

ambiental e paleontológica – o que resultou na criação de uma área protegida, a “Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán”. O museu comunitário de seu *pueblo*, HICUPA (História, Cultura, Paleontologia), é o único museu da UMCO que não pertence ao Estado de Oaxaca. Francisco Hernández, que é médico-veterinário de formação pela Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), vem atuando como facilitador e assessor da UMCO há cerca de dez anos. Filho de Francisco Hernández Carreraz, importante liderança comunitária de Santana Teloxtoc – Rodríguez cresceu acompanhando os trabalhos do pai em seu *pueblo* e no museu comunitário – que posteriormente o levou a desempenhar – sempre representando Teloxtoc – funções de gestão à frente da UMCO, da Unión Nacional e da Red America de Museos Comunitarios. Rocío Martínez, jovem antropóloga formada pela Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, já participava desde a adolescência – como estudante da Escola Secundária – das atividades voltadas para jovens no Museo HICUPA, dos encontros da UMCO e nacionais. Desde 2014, atua facilitando processos educativos e de pesquisa nos museus comunitários de Oaxaca. Os quatro formam a equipe de assessoria da UMCO que, junto ao seu Consejo Directivo e em diálogo com os comitês dos museus comunitários, desenvolvem o planejamento, a execução e a avaliação de todas as atividades da organização em seus pueblos, desde oficinas (*talleres*) até reuniões, passando por elaboração de projetos e realização de investigações, encontros estaduais, nacionais e internacionais.

Durante minha estadia em Oaxaca, desenvolviam-se as atividades do projeto *Nuestra Visión de Cambio* pela UMCO, junto aos comitês de museus comunitários, escolas e autoridades municipais dos *pueblos*, orientado ao fortalecimento da identidade de crianças e jovens das comunidades integrantes da organização, por meio da colaboração entre os museus comunitários e as escolas primárias, secundárias e preparatórias⁴⁹. Durante cinco meses percorri (na maior parte das vezes acompanhado pelos referidos assessores) povos indígenas de Oaxaca que possuem museus comunitários em seus territórios, participando de atividades formativas e organizativas da UMCO e da *Unión de Museos Comunitarios y Ecomuseos de Mexico*⁵⁰, efetuando a observação participante destes processos e realizando registros fotográficos e audiovisuais. Ao mesmo tempo, travei um frutífero diálogo sobre os museus comunitários junto

⁴⁹ Maiores detalhes sobre este projeto e as atividades da UMCO, podem ser conhecidas através do vídeo ““Nuestra Visión del Cambio”. “Video que cuenta la historia del Proyecto "Nuestra Visión del Cambio". Un proyecto de la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, con jóvenes de comunidades indígenas y mestizas que tienen su Museo Comunitario. En el proyecto los jóvenes reflexionan y expresan su visión sobre los cambios que están sucediendo dentro de sus comunidades. Se comparten las actividades que los jóvenes realizaron y sus testimonios”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hiRdmQf0FF8>>. Acessado em: 24-01-2019.

⁵⁰ Me refiro ao *Taller Nacional Museos em Proceso*, que aconteceu em junho de 2017, no Estado de Tlaxcala, no pueblo de Tepeticpac.

à Camarena Ocampo e Teresa Morales, com o objetivo de propiciar a aproximação entre os indígenas que desenvolvem processos museológicos no Brasil e México e estabelecer uma agenda interinstitucional de trabalhos conjuntos. Durante este processo dialógico junto aos assessores, facilitadores, integrantes de comitês de museus comunitários e pueblos que integram a UMCO, pude conhecer, conviver, aprender e trabalhar junto, efetuando um trabalho de campo de riqueza inestimável para o aprofundamento de meu olhar para os museus indígenas no Brasil.

Ao conhecer melhor as experiências museológicas indígenas no Estado de Oaxaca, nos aproximamos em especial com duas lideranças, que foram o atual coordenador da UMCO, o zapoteco Adrian Silva Rodriguez (*Museo San Francisco Cajonos*, San Francisco Cajonos) e Francisco Hernández Carreras (*Museo HICUPA*, Santana Teloxtoc, Tehuacan, Puebla), ex-coordenador da UMCO e ex-presidente da Red America de Museos Comunitarios. Com os antropólogos Cuauhtémoc Camarena Ocampo e Teresa Morales Lersch, intelectuais orgânicos do movimento de museus comunitários mexicanos, discutimos por inúmeras oportunidades as investigações empreendidas e o contexto dos museus indígenas no Brasil, participando com todos estes de verdadeiras “sabatinas” sobre esta realidade e acerca de meu envolvimento com a questão.

Optar por permanecer em Oaxaca me permitiu conhecer melhor a riqueza teórico-metodológica do trabalho desenvolvido por um conjunto heterogêneo de atores sociais há mais de 30 anos. Refleti profundamente sobre os processos sociais que acompanho desde 2006 entre povos indígenas, em busca de compreender a relação entre memória, museus e mobilizações étnicas. No Brasil, apesar de um amplo conhecimento das experiências de Oaxaca em meio aos que atuam no campo da chamada “Museologia Social”, há, na verdade, um conhecimento bastante genérico e superficial sobre a trajetória dos museus comunitários mexicanos.

Os trabalhos efetuados pela UMCO junto às populações indígenas e mestiças, articulam os museus comunitários com as formas próprias de organização social dos *pueblos*, fortalecendo estruturas históricas de decisão coletiva, que faz com que aproximadamente 400 dos cerca de 570 municípios do estado de Oaxaca sejam regidos por seus sistemas normativos internos de usos e costumes, reconhecidos pela Constituição dos Estados Unidos Mexicanos, de 1917.

Alicerçados no sistema de cargos, nos *Tequio* (trabalhos coletivos, em zapoteca) e dinamizados por comitês que se renovam periodicamente através das decisões em assembleia, os museus comunitários de Oaxaca são uma grande referência no amadurecimento de um trabalho permanente e de longo prazo de processos museológicos entre populações indígenas. Para muito além de estar situado no campo museológico, seja este de uma Nova Museologia ou, até mesmo, da museologia mexicana, os trabalhos efetuados conectam-se ao legado da

educação libertadora do brasileiro Paulo Freire, com o movimento magisterial estadual e nacional mexicano e com o processo contemporâneo de organização do movimento indígena na América Latina. Nesse sentido podemos considerar que estas experiências museológicas indígenas são herdeiras legítimas das lutas de povos indígenas dos anos de 1970 e 1980 na América, da Teologia da Libertação e da Educação Popular.

Os museus comunitários em Oaxaca surgiram, portanto, como desdobramento de processos políticos que, na América Latina, representaram uma virada nas relações entre povos indígenas e Estados Nacionais, em direção a uma crescente mobilização política e organizativa com fins de superação de tutela, fortalecimento de autonomia, reconhecimento das formas de organização própria e revitalização cultural. Processos estes nos quais – em Oaxaca, os museus comunitários possuem papel central - na medida em que potencializam a memória como ferramenta de luta vinculada ao fortalecimento dos elementos da organização social e aos valores coletivos dos *pueblos*.

O contexto mexicano surge como um caso à parte, dentre outros fatores, pelo fortalecimento e consolidação de centenas de processos museológicos em comunidades étnicas indígenas (*los pueblos*) espalhadas por todo o país, que resultou no surgimento de uma vigorosa reflexão teórico-metodológica sobre estas experiências, especialmente nas áreas da Antropologia, História e Museologia. Por conta disso, há um considerável acúmulo teórico-analítico que ocorreu *pari passu* ao processo em que estas iniciativas se fortaleceram e se articularam em redes locais, estaduais, nacionais e continentais.

O impacto dos museus indígenas em diferentes contextos nacionais, seus movimentos de mobilização e organização em rede, juntamente com a aproximação de experiências oriundas de diversos países, demonstra a importância de um debate internacional que extrapola os campos disciplinares da Antropologia e da Museologia. É uma discussão que está para além do mundo acadêmico. Em especial, na América Latina, o contexto mexicano segue sendo um dos mais avançados, no qual a discussão sobre a indigenização dos museus avançou para criação de redes locais, nacionais e continentais, conectadas com formas de organização social dos *pueblos* e seus mecanismos de tomada de decisão, construção de autonomia e mobilização coletivas de redes de apoio mútuo de caráter internacional.

As investigações sobre museus indígenas são processos que permitem, desde abordagens sob distintas óticas disciplinares, pontos de vista que evidenciam a relação entre o estatuto da memória entre povos indígenas e a atuação política dos movimentos étnicos frente aos Estados nacionais e, na condição de povos resistentes, protagonistas políticos de resistência em um capitalismo global e multinacional.

No cenário pouco estudado dos museus indígenas no Brasil, neste estudo identificamos, descrevemos e analisamos um conjunto relevante de experiências que expressam uma diversidade de modos de apropriação de tradução dos museus para a realidade de povos indígenas, de acordo com suas formas de vida, organização social e cosmologias, que acaba por resultar, conseqüentemente, em diferentes modos de gestão indígena da memória em variados contextos étnicos e situacionais.

As experiências museais dos Tikuna, dos Kanindé e dos povos do Oiapoque (AP), foram se constituindo, ao longo dos anos, nas principais referências no cenário nacional. Elas são emblemáticas da conexão entre contextos locais, regionais e nacionais, nos possibilitando perceber a importância das interações sociais entre múltiplos sujeitos no desenvolvimento destes processos e em seus desdobramentos. Traçaremos perfis mais aprofundados sobre estas experiências, ao olhar de seus protagonistas, já que pela própria diversidade que possuem entre si são extremamente representativas das infinitas possibilidades de apropriação da ferramenta museu e a sua tradução em termos próprios.

O Museu Maguta, dos Tikuna do Alto Solimões, estado do Amazonas, é considerado – como seus próprios integrantes costumam reafirmar – o “primeiro museu indígena do Brasil”. Segundo Nino Fernandes, um dos fundadores do Museu Maguta,

Nós mesmos, os Tikuna, pensamos. Por que nós pensamos no museu? Por causa da discriminação. Parece que nós somos é um passarinho. A pessoa pegava uma espingarda e pá! Ai, o passarinho morre, num valia pra nada. **Parece com nós naquele tempo.** Por isso que nós pensamos melhor, **nós mostramos a nossa cultura para os brancos poder respeitar o nós.** Hoje em dia, como os caciques disseram, o Museu não é só dos indígenas, é patrimônio do Alto Solimões. (FERNANDES, Nino. negrito nosso)⁵¹

Evidencia-se a relação estabelecida, nas palavras de Nino, entre o museu e a luta contra a discriminação e a violência decorrente dos conflitos interétnicos em sua região. Percebe-se o uso que ele faz das noções de “cultura” e “patrimônio” como forma de empoderamento, para se fazer respeitado. Nesse sentido, o museu indígena, em sua percepção, é uma ferramenta para combater o preconceito, por conta de, nesse espaço, se mostrar “a nossa cultura para os brancos poder respeitar a nós”. O reconhecimento da “cultura” do outro, através do museu, impõe respeito, com o objetivo obter mais igualdade nas relações.

⁵¹ Nino Fernandes, fundador do Museu Maguta, povo Tikuna/AM. Simpósio Especial Museus e Antropologia – RBA/Belém/PA, 2010)

Regina Abreu, refletindo sobre a relação entre antropologia e museus no Brasil, propõe uma divisão a partir de três categorias representativas de momentos distintos de suas trajetórias na história nacional: “antropologia reflexiva e museus de ciências”; “antropologia da ação e museus como instrumentos de políticas públicas”; e “antropologias nativas e museus como estratégia de movimentos sociais”. Dentre os museus indígenas, identificados por ela na última tipologia, destaca o surgimento da experiência do Museu Maguta, localizado em Benjamin Constant (AM), na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Diz ela que,

Na época em que foi fundado, o Museu Máguta representou uma grande novidade no panorama dos museus do País. Se, outrora, os grupos indígenas eram representados nos museus etnográficos a partir de práticas de colecionamento de etnólogos-colecionadores, o Museu Máguta teve desde o seu início uma proposta de auto-representação indígena. Tratava-se de um lugar de construção e afirmação de uma identidade étnica na primeira pessoa, ou seja, implementada pelo próprio grupo interessado. A participação dos índios no processo de constituição das coleções e montagem da exposição, bem como as responsabilidades que eles próprios assumiram na administração e dinamização do museu configuraram um dos aspectos da singularidade dessa experiência. (ABREU, 2007, p.162).

Em sua opinião, o Museu Maguta representava perfeitamente um novo momento na história da relação entre antropologia e museus no Brasil (apresentada ao lado de outras experiências museológicas, como a dos Wajãpi/AP e a do Museu da Maré/RJ), na medida em que “O falar sobre o ‘outro’ é substituído por uma narrativa que mescla a construção da alteridade com a auto-representação e a construção de si, que identifico como ‘alteridade mínima’” (ABREU, 2007, p. 167-168). Para a estudiosa, aquele museu indígena era algo novo “[...] no panorama dos museus etnográficos. A experiência de um museu sobre índios, criado na confluência de um diálogo entre índios e antropólogos, merece ser registrada como um momento importante, de passagem para um novo estilo de museu etnográfico e de prática de colecionamento” (ABREU, 2007, p.167). Ao basear-se não apenas em novas práticas de colecionamento, mas ao estabelecer outras formas de relacionamento com a sociedade nacional (incluindo, nesse rol, os pesquisadores), cujos objetivos não são, somente, a formação de coleções de objetos, acreditamos que os museus indígenas se distanciam do que foi denominado de “museus etnográficos”. Trata-se de uma diferenciação que se relaciona com àquela feita por Roca, quando distancia a noção de “indigenização” da de “descolonização” dos museus, na medida em que a primeira estaria mais próxima do que ocorre nos museus indígenas, e a segunda, das renovações dos museus etnográficos e outros, em diálogo e colaboração com os indígenas. Segundo Roca, (2015)

Certamente, a indigenização dos museus corre a par da descolonização museológica, ainda em andamento. Longe de se constituir como um exercício político uniforme, essa indigenização é tão diversa quanto os povos, as histórias, os relacionamentos e os contextos (sociais, econômicos, políticos) que dão vida a esses espaços e instâncias museológicas. (ROCA, 2015a, p.144).

Segundo a antropóloga Lux Vidal, na palestra de abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas (PE), “[...] existem muitas formas diferentes de ser Museu. Tendem a se multiplicar as experiências. O momento é de intensa experimentação, acompanhado do inegável aumento do protagonismo indígena”. A estudiosa foi uma das apoiadoras da criação do Museu Kuahí (AP), assim narrando, em entrevista dada a Grupioni e Macêdo, em 2009, o seu olhar sobre a criação deste museu indígena:

Vínhamos fazendo uma devolução aos índios de nossas pesquisas, mas havia uma grande dificuldade porque existem muitas aldeias na região. Levávamos os livros, as gravações, as fotografias, e muito se perdia ou se desfazia. Mas eu não pretendia criar um museu. Em 1998 um grupo de índios foi levado por Janete Capiberibe (na época esposa do governador do Estado do Amapá e secretária estadual) com uma canoa, para a Alemanha, onde iriam participar de uma competição de remo. Depois, a canoa que haviam trazido com eles foi doada a um museu. Nessa viagem, eles puderam conhecer museus em Paris e em Portugal. No retorno ao Brasil, fizeram um pedido formal ao então governador do Amapá, João Alberto Capiberibe, para a construção de um museu no Oiapoque, e eu fui chamada para assessorá-los. **Até então, o único museu indígena no país era o Museu Magüta, dos Ticuna.** Em Oiapoque, houve dificuldades de relacionamento entre o governador e o prefeito indígena, e em 2001 houve mudança de governo, de modo que ficamos dez anos, os índios e eu, batalhando para que o museu fosse criado (VIDAL, 2008). A inauguração só ocorreu em 2007, mas até hoje não há telefone nem internet, por exemplo. Apesar de ser um museu numa cidade tão pequena como Oiapoque, bastante abandonada pelo poder público, o Museu Kuahí se mantém como instituição realmente indígena. **São os índios que o gerenciam, e isso é importante.** Eles cuidam do acervo muito bem, realizando pesquisa, documentação e exposição. Estabeleceram uma boa relação com as escolas do Oiapoque, e especialmente com as aldeias. Mas há também dificuldades internas no museu, reproduzindo as tensões do lado de fora, uma região onde convivem quatro etnias. Acho que minha contribuição nesse processo é ter paciência e não querer fazer tudo direitinho, aproveitando o que há de positivo. E há muita coisa. Com apoio do MinC e do Iepé, Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, estamos realizando atividades de formação de pesquisadores indígenas e de registros e valorização cultural. Há também no Museu Kuahí uma loja para venda de artefatos, bem organizada e funcionando. (MACÊDO E GRUPIONI, 2009, p. 799-800, negrito nosso).

Como vemos em seu relato, o Museu Kuahí possui um perfil bastante específico de museu indígena. Mesmo estando vinculado administrativamente ao Governo do Amapá, surgiu a partir da iniciativa e demanda dos indígenas ao poder público, possuindo em seu quadro funcional indígenas dos quatro povos nele representados, que gerenciam o museu e são remunerados pelo Estado. Na tarde do primeiro dia do II Fórum Nacional de Museus Indígenas (aldeia Mina Grande, povo Kapinawá), 16 de agosto de 2016, Fabrício Karipuna foi um dos

indígenas que falaram em nome da Rede Indígena, apresentando-se e ao Museu Kuahí. Assim narrou sua visão sobre a criação do museu:

Que é um museu que foi inaugurado em 2007 mas ele vem sendo pensado desde os anos 90, mas que ele representa quatro povos indígenas, né. Que é os povos Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno e Galibi-Kali'na. Como a professora (Lux) tinha falado, a gente praticamente só nos conheciam mais nas assembleias periódicas. Nós nos organizava e ia debater nossos assuntos em comum, né. Mas fomos nos aproximar mais, ter mais contato, conhecer a cultura um do outro mais quando foi criado esse museu com a Rede. Aonde há o museu que traz todos os quatro povos lá dentro trabalhando conjuntamente, em prol de uma causa, né. A questão cultural, e a gente sempre busca esse tipo de diálogo constante dentro das comunidades. Porque as antenas do museu elas tão dentro das comunidades indígenas. É muito importante a gente não, deixar isso claro né, que as comunidades elas são importantes demais pro museu. Então a gente busca esse trabalho dentro das comunidades, junto com as escolas, na questão da documentação, na questão de oficinas, sempre buscamos quando fazemos alguma pesquisa tá trazendo nossos artesões, as pessoas nas comunidades pra tá participando, porque são pessoas detentoras de conhecimento milenar que são repassados para as gerações mais novas [...] Então todo esse trabalho lá no Oiapoque, é um trabalho muito árduo, né. Porque nas terras indígenas, as comunidades atualmente são cinquenta aldeias, das quatro etnia, que estão bastante dispersos na localidade. Então pra você trocar de uma pra outra é bastante cansativo, mas sempre procuro estar nas comunidades ouvindo esse trabalho, levando a questão do museu, do trabalho nessa importância que o museu tem essa representatividade que tem dentro do município pros povos indígenas né, que é um ponto de referência dentro do Oiapoque, no Museu Kuahí, na área da fronteira ali do Brasil. Um prédio que tá na parte central da cidade, como a profa. Lux mostrou agora há pouco, né. Então é muito importante estar sempre com esse contato direto, com as nossas lideranças, com os pajés, com os caciques, esse trabalho também que a gente sempre faz com as escolas. Questão que a gente tem a semana cultural, aonde eles passam um calendário que foi incorporado durante uma semana eles acabam transmitindo para as crianças mais jovens conhecimento, conquistando, fazendo [...] uma peneira, cuia, questão dos cantos, dos mastros de turé, enfim, todos esses, que a gente acabou vendo que a juventude tava esquecendo. Mas com esse trabalho realizado com a escola em parceria com o museu, na qual sempre participo todos os anos, que foi incorporado na escola (...). E a gente vê que um trabalho muito bom que acaba, a gente vê que as crianças hoje já consegue ter coisas que elas haviam esquecido e coisas que elas estão resgatando, né? Essa memória, o resgate da memória. Muito importante sendo repassado pelas lideranças, pelos mais velhos. Então as lideranças sempre procuram compartilhar o máximo com a gente, essa transmissão dos saberes tradicionais que eles adquiriram, né, ao longo da sua vida, e procuram compartilhar com a gente. O museu sempre compartilhando com eles essa questão do registro, do resgate da memória, tá?. (Informação Verbal)⁵²

A situação do Museu Kuahí é bem distinta das do Museu Maguta e do Museu dos Kanindé. O Museu Maguta está vinculado formalmente às organizações indígenas do povo Tikuna, tendo surgido, com o apoio de antropólogos e indigenistas, em um contexto de conflito e intensa mobilização contra a violência, preconceito, como uma ferramenta de apresentação pública dos Tikuna perante a sociedade amazonense e de outros países naquela tríplice fronteira. Já o Museu dos Kanindé (1995), nesse quadro avaliativo acerca da criação e da gestão destas

⁵² KARIPUNA, Fabrício. [agos. 2016]. II Fórum Nacional de Museus Indígenas.

experiências museológicas pioneiras entre os indígenas no Brasil, surgiu no bojo de um processo de emergência étnica, antes mesmo da criação da Associação Indígena Kanindé de Aratuba (AIKA), que só ocorreria em 1998. Sua criação, gestão e manutenção permaneceu por longos anos (até 2011), nas mãos da principal liderança indígena do Sítio Fernandes, o cacique Sotero, que também exerceu o importante papel de principal mobilizador de seus parentes na afirmação como povo indígena.

Desde estas três experiências, o quadro nacional de museus e experiências museológicas protagonizadas por populações indígenas, em aldeias ou espaços institucionais, se ampliou, complexificou e tem ganhado crescente visibilidade. Estas experiências revelam diversos modos de auto-apresentação, em meio aos embates, disputas, usos e ressignificações da memória social e de diversificadas apropriações e traduções das noções de “cultura” e “patrimônio”. Estes processos sociais já chamam a atenção de estudiosos, mas ainda carecem de aparato conceitual apropriado, específico, que fundamente suas análises em uma perspectiva etnográfica e de longa duração, compreendendo-os e contemplando-os em suas diversidades étnicas, regionais e internas. É preciso avançar nos estudos de casos específicos, para conhecermos mais sobre a especificidades das experiências, suas diferenças e similitudes. Tratamos de casos em que os mecanismos de gestão patrimonial são acionados e produzem representações sobre si que resultam na utilização de diferentes linguagens e meios de comunicação, de acordo com as traduções efetuadas pelos povos em cada experiência e em diálogo com suas redes de interlocutores (indivíduos e instituições). Nestes processos museológicos, em que “[...] os artefatos indígenas são submetidos a mecanismos e estratégias de redefinição conceitual” (PRICE *APUD* VELTHEN, 2012, p. 54), ainda são raras as investigações sobre “[...] os sentidos e os novos conceitos que contribuiram para sua redefinição [...]” (VELTHEN, 2012, p. 58).

Quais as especificidades dos museus indígenas? Se, por um lado, é necessário exercer certo distanciamento para a compreensão dos processos sociais, por outro, não há estudo da realidade sem aproximação, interesse, vinculação e envolvimento, especialmente na Antropologia conforme a praticamos. Não ser neutro “[...] não implica, no contexto dessa combinação particular, pôr-se a reboque do grupo ou aceitar tudo a partir de um ponto de vista determinado [...] objetivação não é incompatível com a participação, mas somente com a participação apologética” (PIRES, 2010, p. 83). Afinal, como afirmava George Simmel, já em 1908 “A objetividade não se define em nenhum caso como ausência de participação; senão, nós estaríamos completamente fora da relação, seja ela objetiva ou subjetiva. Ela é um tipo

particular de participação [...]” (*apud* PIRES, 2010a, p. 82-83). Segundo o antropólogo americano James Clifford,

O pesquisador de campo, tipicamente, começa do nada, de uma experiência de pesquisa, mais do que de uma leitura ou de uma transcrição. O campo não é concebido como se estivesse repleto de textos. No entanto, essa situação intertextual é mais e mais frequente (LARCOM, 1983). Segundo, os ‘informantes’ crescentemente lêem e escrevem. Eles interpretam versões anteriores de sua cultura e também aquelas que estão sendo escritas por etnógrafos acadêmicos. Trabalhar com textos – o processo de inscrever, reescrever e assim por diante – não é mais (se é que algum dia foi) domínio exclusivo de autoridades vindas de fora. As culturas ‘não-letradas’ já estão textualizadas. [...] Mas, além disso, uma vez que se começa a duvidar do monopólio do etnógrafo sobre o poder de inscrever, começa-se a perceber as atividades de ‘escrita’ que sempre foram realizadas por colaboradores nativos [...]. (CLIFFORD, 2011, p.84).

Estes museus indígenas seriam, nos termos de Clifford, uma forma de “escrita” das populações indígenas? Então, como “ler” os museus indígenas? É necessário entender seus signos, de acordo com suas linguagens próprias, assim como os efeitos que produzem – e dos quais são resultantes – nas realidades locais e entre os sujeitos que protagonizam estes processos étnicos.

2.2.1 Museografia, Museologia Social e Museus Indígenas: Interfaces conceituais e diálogos transdisciplinares

Figura 5 - Toré em frente à Igreja de São Francisco (paróquia de Aratuba/CE) durante ato em protesto contra a PEC 215 e em rememoração ao "Centenário do povo Kanindé"



Fonte: O autor (2015)

Desde que a antropologia se tornou uma disciplina, o trabalho de campo e a pesquisa *in situ*, bem como os estudos de objetos materiais guardados/exibidos em museus, tornaram-se ambos parte da produção de conhecimento antropológico [...] A meu ver, o renascimento dos estudos de cultura material desempenhou um papel crucial nessas reorientações e desenvolvimentos e foi pelo menos tão significativo quanto a “virada literária” da antropologia na direção do movimento da cultura como texto. Por que, diferentemente das universidades, museus que abrigam coleções e empregam curadores parecem ter ficado para trás como arenas de debate crítico? Minha percepção pode estar errada, da mesma forma que a premissa subjacente de que os antropólogos que trabalham em universidades e aqueles que trabalham em museus deveriam compartilhar os mesmos problemas teóricos e práticas de pesquisa (ainda que em muitos casos individuais, desde Bastian, Pitt-Rivers e Boas, até os participantes deste painel, isto venha ocorrendo desde os primórdios de nossa disciplina). Mas, deixando de lado diferentes constrangimentos, exigências e objetivos institucionais, há algo sobre o trabalho em museus — permitam-me ser provocativo — que faz os debates museológicos sobre teoria e método parecerem conservadores e muitas vezes estarem bastante na defensiva. O que mais se poderia esperar (poder-se-ia perguntar um tanto cinicamente) de curadores (aqueles que tomam conta das coleções), chamados em toda parte de *conservateurs* ou *Konservatoren*? Será que ajuda ficar na defensiva quando por questões de sobrevivência profissional as pessoas que trabalham em museus perguntam a si mesmas o que fazer para escapar do que sempre foi feito? Mas isso não pode ser assim. Nem se pode aceitar que tomar conta de objetos materiais inevitavelmente estreite e comprometa o fervor teórico. (FABIAN, 2010, p.61).

Impossível fugir à definição de conceitos que traduzem metodologias, princípios e práticas de pesquisa fundamentais nas formulações aqui propostas: etnografia e museografia. Da junção destes termos, à luz da teoria antropológica e de nossas experiências de pesquisa de campo colaborativas utilizando ferramentas museográficas como veículos impulsionadores da ação museológica indígena e para a produção de dados da investigação, cunhamos um conceito-chave para este estudo: etnomuseografia. Sobre a nossa visão de etnografia já comentamos anteriormente. Vamos agora às reflexões sobre museologia e museografia a partir dos museus indígenas e dos problemas teóricos de uma antropologia reflexiva e pós-colonial.

Segundo Desvallés e Mairesse (2013), acerca do termo “museografia”:

A palavra em si foi, por muito tempo, utilizada em concorrência com o termo “museologia”, para designar as ações, intelectuais ou práticas, da responsabilidade do museu. O termo é regularmente empregado no mundo francófono, mas raramente nos países anglo-americanos, onde a expressão *museum practice* é preferida. Muitos museólogos do Ocidente utilizaram, por sua vez, o conceito de museologia aplicada para se referir à aplicação prática dos resultados obtidos pela museologia, como ciência em formação. (DESVALLÉES E MEIRESSÉ, 2013, p. 58-59).

“O termo ‘museografia’, que apareceu pela primeira vez no século XVIII (NEICKEL, 1727), é mais antigo que o termo ‘museologia’”. É derivado do latim *museographia* – “Equivalente em francês: *museographie*; inglês: *museography*, *museum practice*; espanhol: *museografía*; alemão: *museographie*; italiano: *museografia*”. Atualmente, o significado mais comum de museografia é “[...] a figura prática ou aplicada da museologia, isso é, o conjunto de técnicas desenvolvidas para preencher as funções museais”, considerando estas, além da administração, “à salvaguarda (conservação preventiva, restauração e documentação) e à comunicação (exposição e educação)” (DESVALLÉES E MAIRESSE, 2013, p. 58)⁵³. A Museologia, à qual a museografia está associada, é considerada por estes especialistas como uma disciplina em formação.

Etimologicamente, a museologia é ‘o estudo do museu’ e não a sua prática – que remete a ‘museografia’ -, mas tanto o termo, confirmado nesse sentido amplo ao longo dos anos 1950, como o seu derivado ‘museológico’ – sobretudo em sua tradução literal em inglês (*museology* e seu derivado *museological*) – apresentam cinco acepções bem distintas. (DESVALLÉES E MAIRESSE, 2013, p. 61).

Estas acepções associam Museologia a cinco perspectivas. A primeira delas refere-se à Museologia como tudo que toca ou se refere ao museu, em geral, remetendo ao termo “museal”. A segunda é a concepção clássica, de “estudo do museu”. Segundo a definição formulada pelo francês Georges Henri Rivière, Museologia é:

[...] uma ciência aplicada, a ciência do museu. Ela o estuda em sua história e no seu papel na sociedade, nas suas formas específicas de pesquisa e de conservação física, de apresentação, de animação e de difusão, de organização e de funcionamento, de arquitetura nova ou musealizada, nos sítios herdados ou escolhidos, na tipologia, na deontologia. (RIRIÈRE, 1981).

A terceira concepção de Museologia foi formulada nos anos 1960, no Ocidente, onde

[...] a museologia passou a ser progressivamente considerada como um verdadeiro campo científico de investigação do real (uma ciência em formação) e como disciplina independente. Essa perspectiva, que influenciou amplamente o ICOFOM (International Committee for Museology) nos anos 1980-1990, apresenta a museologia como o estudo de uma relação específica entre o homem e a realidade, estudo no qual o museu, fenômeno determinado no tempo, constitui-se numa das materializações possíveis. (DESVALLÉES E MAIRESSE, 2013, p. 61)

⁵³ As outras concepções de Museografia mais comuns são: a) sua associação com “[...] a arte da exposição, [...] as técnicas ligadas às exposições, [...] dentro de um museu ou em espaços não museais. [...] aquilo que intitulamos de ‘programa museográfico’ engloba a definição dos conteúdos da exposição e os seus imperativos [...]”. Este tipo de atividade técnica hoje é mais conhecido por *expografia*; b) A mais antiga acepção, que permaneceu ao longo do século XIX, na qual “[...] a museografia designava o conteúdo de um museu” (DESVALLÉES E MAIRESSE, 2013, p. 59-60).

A quarta e última, que é a perspectiva conhecida atualmente como “Nova Museologia”, principalmente a partir da década de 1980, mas que desde os anos de 1970, a partir de textos precursores “[...] enfatizou a vocação social dos museus e seu caráter interdisciplinar, ao mesmo tempo que chamou a atenção para modos de expressão e de comunicação renovados”. Em oposição ao modelo tradicional de museu, essa tendência tratava dos “[...] ecomuseus, dos museus de sociedade, dos centros de cultura científica e técnica e, de maneira geral, da maior parte das novas proposições que visavam à utilização do patrimônio em benefício do desenvolvimento local”.

A quinta e última concepção, que é também a mais ampla, considera Museologia como:

[...] um campo muito vasto que compreende o conjunto de tentativas de teorização ou de reflexão crítica ligadas ao campo museal. O denominador comum desse campo poderia, em outros termos, ser designado por uma relação específica entre o homem e a realidade, caracterizada como a documentação do real pela apreensão sensível direta. (DESVALLÉES E MAIRESSE, 2013, p. 61-64).

Segundo uma conceituação proposta para a realidade brasileira pela museóloga Cristina Bruno, consideramos Museologia a disciplina aplicada que estuda a relação dos homens e sociedades com seus patrimônios (BRUNO, 2006). Nesse sentido, processos museológicos ou de musealização ocorrem, segundo a historiadora e museóloga Manuelina Duarte Cândido (2013),

[...] a partir de uma seleção e atribuição de sentidos feita dentro de um universo patrimonial amplo, resultando em um recorte formado por um conjunto de indicadores da memória ou referências patrimoniais [...] essas referências ingressam em uma cadeia operatória que corresponde ao universo de aplicação da Museologia – museografia. Preservação, portanto, é tomada como equivalente a processo de musealização, e é realizada pela aplicação de uma cadeia operatória formada por procedimentos técnico-científicos de salvaguarda (documentação e conservação de acervos) e de comunicação patrimoniais (exposição e ação educativo-cultural). (CÂNDIDO, 2013, p.154).

A parte aplicada da Museologia comporta, portanto, uma variedade imensa de procedimentos técnicos vinculados à “salvaguarda” e “comunicação museológicas”. Por salvaguarda, tradicionalmente, concebem-se os procedimentos relacionados à preservação dos acervos museológicos e/ou em processo de musealização, principalmente a documentação museológica e a conservação/restauração. “Preservar, em latim, *praeservare*, significa observar previamente, ou seja, prever os riscos, as possíveis alterações e danos, que colocam em risco a

integridade física de um bem cultural, os quais devem ser prontamente respondidos pelo trabalho sistemático de conservação” (DRUMOND, 2006, p. 108). A documentação museológica, “[...] constitui um conjunto de dados textuais e iconográficos produzidos com o objetivo de indexar os objetos em sistemas de recuperação de informações e otimizar sua utilização como fontes de pesquisa” (GOMES, 2012, p.110). A preservação física de acervos materiais subdivide-se em conservação preventiva e restauração (conservação curativa e/ou restaurativa), e ambas dialogam com a Física, a Química e a Biologia, na implementação de práticas necessárias ao manuseio, higienização, armazenamento, controle climático (luz, temperatura e umidade) e de agentes biológicos (térmitas, cupins, fungos etc.), intervenção física nas peças, entre outros, marcadamente interdisciplinares e altamente especializados. Por conservação preventiva, entendem-se

[...] todas as medidas que devem ser tomadas para aumentar a vida útil do objeto ou retardar seu envelhecimento. Para isto, deve-se, em primeiro lugar, conhecer a estrutura física da peça, ou seja, a matéria e a técnica empregadas na sua confecção, as quais, conjuntamente, irão definir procedimentos básicos de conservação. (DRUMOND, 2006, p.108).

A restauração constitui uma intervenção irreversível, “comprometendo para sempre a integridade física e estética da peça”. Para sua realização, são necessárias análises detalhadas das características físico-química dos objetos, “que determinam um tratamento específico, que não se restringe a uma simples intervenção”. De todas as áreas da museografia, esta é a que mais requer conhecimentos integrados das *hard sciences*. A intervenção, mínima e apenas a necessária para garantir o prolongamento da existência do objeto, “Deverá ser evidente para o espectador, não se permitindo criar qualquer efeito de simulação ou falseamento” (DRUMOND, 2006, p. 131-132).

Segundo Suely de Moraes Cerávolo (2004),

A Museologia como conjunto de princípios, aflorado no decorrer dos anos 1980, passou a ser sistematizada a partir da reunião de pessoas interessadas em discuti-la, situação essa facilitada ou mesmo possibilitada pela implantação do Icofom, uma iniciativa do tcheco Jan Jelinek. No entanto, isso não significa que a palavra museologia não fosse empregada antes desse período, o que muda são os significados com que passa a ser revestida. O generalíssimo sentido de algo condizente a museus ou montagem de exposições foi sendo revisto pelas discussões promovidas pelo comitê, demonstrando que, ao contrário do que se poderia imaginar, a palavra atrela essa ou outras possibilidades de significação. (CERÁVOLO, 2004, p. 238).

A Museologia como campo disciplinar autônomo, em sua trajetória, passou por inúmeras transformações que fomentaram uma reflexão acerca do papel e da função social de

seus profissionais. Uma das principais mudanças, refere-se à uma ruptura em relação ao seu objeto enquanto o estudo da instituição "museu". Na visão de Brulon e Magaldi (2015),

Ao longo de grande parte do século XX, nos primeiros anos do desenvolvimento da museologia no mundo, os pensadores do 'museu' não estavam separados do seu suposto objeto de estudo. Eram os próprios profissionais dos museus aqueles que pensavam a 'museologia'. A separação entre o cientista e o seu objeto de estudo – que se dá por meio de métodos científicos específicos – ainda não havia sido alcançada por completo na museologia. Hoje, nos diferentes contextos, um campo amplo de pesquisa se estruturou graças à aproximação entre a Museologia, como campo estruturado, e o contexto acadêmico, o que propiciou a distância necessária para a reflexão científica. É possível, porém, que os museólogos do presente não tenham conseguido definir claramente o objeto de estudo museológico justamente por se encontrarem ainda tão próximos dos museus. (BRULON E MAGALDI, 2015, p. 403).

Esta redefinição abriu uma estrada de múltiplos caminhos, no entanto, uma de suas principais e constantes características tem sido a interação constante entre as dimensões práticas e teóricas de sua abordagem. Por conta disso, considera-se que a Museologia constitui uma disciplina social aplicada, na medida em que, através da implementação de processos técnicos de salvaguarda e comunicação que produzem sentidos e efeitos na relação dos sujeitos sociais com seus vetores de pertencimento, procura entender e analisar a relação entre as sociedades e suas categorias, práticas e noções acerca daquilo que consideram e constroem como seus patrimônios culturais. O redimensionamento da instituição "museu" como campo de estudos da Museologia, fomentou também a redefinição da noção basilar de "museografia", bem como das práticas e procedimentos técnicos a ela associados. A partir destes três termos basilares, um conjunto de outros conceitos foi extensamente debatido e formulado, com o objetivo de abarcar os processos sociais sobre os quais a disciplina passou a se interessar em melhor conhecer e intervir.

Museologia, ciência ou trabalho prático? A questão foi debatida em 1980 no âmbito do Icofom – Comitê Internacional para a Museologia do Icom – Conselho Internacional de Museus. O Comitê, criado em 1977, vivenciava uma fase profícua de discussões em torno da estruturação da Museologia. Nesse ano é criada uma plataforma para discussão por meio da publicação bilíngue Muwop – Museological Working Papers / Dotram – Documents de Travail en Muséologie. A publicação agregou, por princípio editorial, uma diversidade de pontos de vistas de autores de diversos países. Um dos participantes mais ativos dessa fase inicial de discussões do Icofom, que temos como referência até o presente, foi Zbynek Zbyoslav Stránský. (CURY, 2014, p.56).

Juntamente com a ressignificação das noções de museus, museologia e museografia, surgiram novos termos, como: musealidade, musealia, fenômeno museológico, fato museal e patrimonialização, dentre outros, como o importante conceito de musealização.

O desenvolvimento e a consolidação de um campo disciplinar depende, necessariamente, da continuada revisão de seus fundamentos e premissas – e de uma perspectiva crítica sempre renovada sobre a sua produção. Esse processo permite identificar os aportes constitutivos do campo e reconhecer as flutuações interpretativas que lhe enriquecem as estruturas, facilitando as interfaces entre o que está dito e as novas abordagens dos que sobre ele se debruçam. (SCHEINER, 2012, p. 16).

A noção de musealização é um dos principais conceitos que resultaram do desenvolvimento histórico de uma teoria da museologia – processo de discussão internacional que envolveu intelectuais de países de todos os continentes e que produziu diferentes abordagens para a definição da disciplina, seu objeto de estudo, seus métodos e metodologias, seu aparato conceitual e terminológico e as diferentes fundamentações filosóficas e epistemológicas que embasaram múltiplas perspectivas científicas para a museologia contemporânea. Movimento multifacetado, conflituoso e formado a partir de diversas convergências e divergências, disputas e conflitos, o processo de constituição científica desta disciplina revela-nos uma criativa discussão sobre a natureza, o caráter e a função social dos museus, da memória, do patrimônio e da museologia, que pode ser melhor compreendida a partir da trajetória e da interação entre diferentes instituições (científicas e/ou políticas), grupos e atores sociais em torno de problemas, dilemas e questões políticas que perpassaram a história das ideias no século XX.

No Brasil, por conta de diversos fatores relativos às nossas especificidades socioculturais, à formação de um campo de tensões internas e relações geopolíticas dos saberes e dos poderes, ao significado do campo dos museus e do saber acadêmico-letrado em nossa sociedade, marcadamente escravista, racista e colonial/colonizada; essa discussão tomou uma conformação própria. Consideramos o país enquanto um fértil local onde esse debate tem frutificado em diferentes tendências teórico-metodológicas, ao mesmo tempo em que é reconhecido mundialmente como possuidor de um vigoroso e diversificado contexto no qual as práticas e os processos museológicos vem sendo apropriados e ressignificados por diferentes movimentos sociais de maneira autônoma em relação ao mundo acadêmico.

Nesse sentido, nas últimas décadas floresceram centenas de iniciativas autônomas de museus, memória e patrimônio, que tem revelado um protagonismo ímpar de diferentes grupos sociais na autogestão de seus patrimônios culturais de maneira independente e, por vezes, até

mesmo em embate com o Estado. Essas iniciativas têm recebido diferentes denominações, de acordo com as variadas vinculações sociais e teóricas de seus organizadores e de suas formas próprias de definirem-se. O termo “museus comunitários” é uma das auto-identificações mais usuais. Esse fenômeno não se restringe ao nosso país, mas faz parte de um cenário internacional no qual destaca-se, notavelmente, a entrada em cena de novos outros atores e coletividades, fato que promoveu novas dinâmicas e conformações de forças e alinhamentos políticos e teóricos no campo dos museus, da museologia e do patrimônio. Assim contextualizaram esse movimento plural, em 2013, Mário Chagas e Inês Gouvêia (2013):

Em Portugal, na Espanha, na França, no México, no Canadá, no Brasil e um pouco por todo o mundo as experiências de uma outra museologia estavam se valorizando e disseminando e o livro em questão era um bom documento de referência, sobretudo por seu caráter popular. Ao lado dessas experiências, desenvolveram-se também novas abordagens teóricas, especialmente fora do núcleo duro da Europa. Cinco anos após a publicação do referido livro, aconteceria em Quebec, no Canadá, uma reunião internacional que produziria um documento muito simples, objetivo e radical, que ficaria internacionalmente conhecido como a Declaração de Quebec e que daria origem ao Movimento Internacional para uma Nova Museologia que, a rigor, contribuiu para a produção de um divisor de águas no campo museal. Em pouco tempo, especialmente nas décadas de 1980 e 1990, o temário e os problemas elencados pela denominada nova museologia espalharam-se pelo mundo. A primeira década após a Declaração de Quebec foi marcada por uma disputa acirrada entre os apoiadores da nova museologia e os defensores da museologia tradicional, clássica ou ortodoxa, assim considerada a partir do ponto de vista dos seus opositores. Arrefecido o calor da batalha dos primeiros anos, foi se estabelecendo gradualmente uma tendência de indistinção, de indiferenciação. Mesmo instituições conservadoras e clássicas passaram a incorporar o jargão e em certos casos determinadas práticas e metodologias da denominada nova museologia, o mesmo aconteceu com determinados profissionais, sem que isso representasse a adesão aos compromissos éticos e políticos que embasavam a nova museologia. A expressão virou moda e perdeu potência. E alguns daqueles que passaram a falar em nome da nova museologia passaram também a querer estabelecer regras definidoras do que é um novo museu, do que é um ecomuseu, do que é um museu comunitário, do que é um museu de território e com isso tentaram enquadrar a nova museologia no âmbito das práticas e procedimentos da museologia normativa. Nos anos de 1990 a denominada nova museologia passou por uma inflexão conceitual e prática, ainda que não haja consenso sobre os rumos e as orientações dessa inflexão. (CHAGAS e GOUVEIA, 2013, p.12-13).

Essas iniciativas de memória de base comunitária têm desenvolvido suas atividades com patrimônio e ações museológicas de acordo com métodos e procedimentos próprios, estabelecendo em novos termos os parâmetros técnicos da Museologia. Grande parte delas ainda é desconhecida no universo acadêmico e conceitual da disciplina, bem como em sua organização não implementam procedimentos padronizados desde perspectivas normativas. Isso constitui, em nosso olhar, um fator de grande interesse, pois demonstra que as populações desenvolvem em seus próprios termos as técnicas necessárias à gestão do que consideram

importante e digno de ser lembrado, guardado e transmitido aos seus descendentes – materializando por meio destas ações suas noções próprias de patrimônio cultural como prática de resistência.

É fato que muitas das premissas, práticas e áreas do saber com que dialogam com os processos museológicos e parâmetros museográficos de intervenção na realidade, referem-se a bens culturais materiais, os objetos, que possuem suportes físicos definidos por sua tridimensionalidade. Vale a pergunta: o que fazer se os focos da musealização indígena (vetores das noções de pertencimento e fortes suportes de memórias coletivas), muitas vezes, constituem aspectos intangíveis de suas realidades, como conhecimentos técnicos, lugares, práticas sagradas, festas, saberes ou conhecimentos?

Pensar a musealização sob a ótica indígena, associando suas concepções de mundo (cosmovisões) e os diferentes sentidos dados ao que é chamado, em Museologia, de “preservação/salv guarda” e “comunicação”, nos exige, além de um conhecimento acerca de cada realidade onde os processos localizam-se, variados diálogos transdisciplinares, juntamente com a adoção e criação ferramentas conceituais e metodológicas interdisciplinares. Esta questão poderia ser traduzida, noutros termos, nas seguintes perguntas: como pensar em “preservação” entre sociedades cujas noções de salv guarda não estão vinculadas à manutenção de suportes físicos? E quando não há suporte físico? Ou quando a comunicação media mundos que, para além de uma distância espacial, situam-se em dimensões a partir das quais se estabelecem outras noções dps limites entre vida e morte que põem em cheque a noção de agência e ação social.

Segundo um modelo clássico de teoria do conhecimento, por comunicação entende-se o ato de veicular informação entre emissor(es) e receptor(es), através de um canal (LASSWELL APUD DESVALLÉS E MAIRESSE, 2013, p. 35). Sem entrar no mérito da unilateralidade ou interatividade do processo de emissão/recepção inerente ao ato comunicacional,

No contexto dos museus, a comunicação aparece simultaneamente como a apresentação dos resultados da pesquisa efetuada sobre as coleções (catálogos, artigos, conferências, exposições) e como o acesso aos objetos que compõem as coleções (exposições de longa duração e informações associadas). (DESVALLÉS E MAIRESSE, 2013, p.35).

Tratamos, em termos museológicos mais tradicionais, quando nos referimos à comunicação, a duas vastas áreas intimamente interligadas: a educativo-pedagógica e a expográfica. *A priori*, a função educativa se expressa através de programas educacionais responsáveis pelas visitas, elaboração de cartilhas e materiais didáticos, formação de

mediadores etc., intimamente conectada às áreas de Pedagogia e Educação. “A educação museal pode ser definida como um conjunto de valores, de conceitos, de saberes e de práticas que têm como fim o desenvolvimento do visitante; [...] ela apoia-se notadamente sobre a pedagogia, o desenvolvimento, o florescimento e a aprendizagem de novos saberes” (DESVALLÉS E MAIRESSE, 2013, p. 38).

Mediação em museus, ação educativa, projeto pedagógico, monitoria, visitas guiadas, exposição, projeto expográfico, entre tantos outros, são termos utilizados para referir-se à ampla gama de atividades efetuadas no âmbito da comunicação museológica. O termo mediação possui a raiz *med* – meio, ligada à ideia de uma posição mediana, do que se coloca como intermediário entre os grupos, derivando do termo latino *mediatio*: mediação, entremeio. Constitui, etimologicamente, a ação de conciliar e/ou colocar em acordo duas ou várias partes, no quadro museológico ocidental, o “público” do “museu” com aquilo que é dado a ver (voltaremos a esta questão ao falarmos dos pajés como curadores dos museus indígenas)⁵⁴. A mediação se coloca entre dois pólos em um espaço que ela buscará reduzir, provocando aproximação ou estimulando uma apropriação. Na Museologia, fala-se na França e nos países francófonos europeus de uma “mediação cultural”, “mediação científica” e da figura do “mediador”; já no Brasil e em Portugal, o termo se popularizou nos últimos anos, com uma ênfase cada vez maior dada ao educador de museus (mais conhecido, há algum tempo atrás, como “monitor” ou “guia”) (DESVALLÉS E MAIRESSE, 2013, p. 52-54). E quando, quem guia, é um Guia (entidade espiritual)?!

A mediação designa, portanto, um conjunto de intervenções realizadas no contexto museal, para estabelecer contato entre o que é exposto e os significados que os patrimônios musealizáveis podem portar, ou seja, a mediação é uma forma de produzir conhecimento museológico. Mas, e quando a noção de patrimônio, ou melhor, quando aquilo ao que se atribui e está associado ao sentido de “patrimônio” (como vetor de pertencimento), é distinta? Ou, noutra direção, quando há outras concepções na compreensão das mesmas coisas (fisicamente falando) que podemos considerar patrimônios (como objetos, ambientes naturais ou conhecimentos), como conceber estas mediações museológicas?

⁵⁴ A função mediadora exercida pelos xamãs e pajés nos museus indígenas, aproxima e faz comunicar esferas distintas do real e do sobrenatural, também chamado de “espiritual” ou “sagrado”, termos usados pelos indígenas com quem dialogamos para referir-se a estas realidades paralelas à físico-natural. Nesse sentido, dialogando com esta noção museológica de comunicação, vale a pena perguntar: o quê e a quem aproximam e reduzem espaços, os museus indígenas, em seus processos comunicacionais? E o que os museus indígenas permitem ver? Qual o papel e como atuam os pajés, enquanto “mediadores”, nos museus indígenas?

Quem exerce o papel de mediador, favorece o compartilhamento de experiências vividas na sociabilidade da visita e/ou do processo museológico. A mediação é uma “estratégia de comunicação com caráter educativo, que mobiliza técnicas diversas em torno das coleções expostas, para fornecer os meios de compreender certas dimensões das coleções e compartilhar apropriações feitas” (DESVALLÉES E MAIRESSE, 2013, p. 53).

Em nossa perspectiva, a mediação é um ato de interpretação que relaciona a percepção entre a transmissão e a significação dos fenômenos sociais nos processos museais. Daí o caráter hermenêutico, fenomenológico e reflexivo da experiência museológica, principalmente se considerarmos ambos os pólos (em termos clássicos: público/visitante/comunidade e mediadores) tanto emissores quanto receptores no ato comunicacional. Os diversos sujeitos em interação são mutuamente afetados pela experiência museal, nos termos atribuídos à etnografia por Jeanne Favret-Saada (2005). Percebe-se, portanto, a partir destes breves esclarecimentos acerca dos diversos aspectos da ação museográfica, a riqueza de possibilidades de articulação destes procedimentos – como ferramentas de intervenção na realidade - à observação participante efetuada no trabalho de campo antropológico e no fortalecimento da ação museológica indígena, ideia chave em nossa noção de etnomuseografia.

Como já apontaram diversos estudiosos desde a década de 1960, tendo em vista as experiências museológicas contemporâneas em todo o mundo – aí inclusos os museus indígenas – observamos uma subversão cada vez maior de uma concepção clássica e ocidental de “museu” – focado em objetos/coleções, dispostos entre as quatro paredes de um prédio/edifício e à espera de seu público visitante. Nesse sentido, a visão indígena sobre museus é muito arrojada, pois não apenas coaduna-se à esta perspectiva, como traz-nos problemáticas que fomentam novos questionamentos. Segundo a visão de Hugues de Varine:

Nesse sentido, o objetivo do museu indígena não é de criação de uma coleção, não é de, só, de uma exposição, a exposição, a coleção, a coleta da memória, a documentação das tradições etc. São elementos de construção da comunidade e penso que faz a diferença com os museus tradicionais, onde a coleção é no centro, fica no centro do museu. O objetivo é a criação da coleção, a conservação da coleção, a apresentação da coleção. (Informação Verbal)⁵⁵.

Tendo em vista as diferentes concepções de (i)materialidade, objetos, agência e a relação natureza/cultura entre povos indígenas, como podemos repensar a própria ideia de museografia e museu frente aos processos museológicos destas populações? Se a realidade é percebida em

⁵⁵ Hugues Varine. [Depoimento]. [ago. 2016]. Aos participantes do II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Aldeia Mina Grande, Terra Indígena Kapinawá.

termos distintos, os procedimentos museográficos desenvolvidos pelos indígenas em seus processos museológicos só poderão ser melhor executados - e compreendidos - percebendo-se o entendimento que fazem estes sujeitos de suas “coisas”, memórias e patrimônios, aos quais direcionam sua ação museológica. Seria possível pensarmos as “traduções” de práticas museográficas que partam das noções de “patrimônio” e das concepções sobre as noções de “preservação” destes povos? Os indígenas efetuam essa gestão do “patrimônio”, em seus próprios termos, de acordo com suas noções, categorias e cosmologias. O que podemos aprender com isso, na Antropologia e na Museologia?

Diversos termos foram utilizados, em diferentes países, em referência às modificações no universo dos museus e da Museologia na segunda metade do século XX. A concordância, à revelia da diversidade dos contextos nacionais e, mesmo, continentais, se deu em torno do reconhecimento da emergência de novas experiências museais em diversos países, que questionavam, através de suas práticas, os modos de atuação, a formação e a função dos museus nas sociedades. Embora o colecionismo possa ser identificado entre diversas civilizações e em várias épocas na história da humanidade (GONÇALVES, 2007), o museu moderno surge como uma instituição eminentemente ocidental, cuja existência esteve por muito tempo vinculada à supremacia de valores e visões de mundo eurocêntricas e hierárquicas. Segundo Pacheco de Oliveira (2012),

Os museus etnográficos surgem da confluência de processos políticos e cognitivos bastante complexos, que os constituem enquanto expressão cristalina de “regimes de memória” que propiciaram a formação de estados-nacionais, a expansão colonial e a trajetória ascendente de uma razão ocidental. Os indígenas não são os que os organizam ou os dirigem, nem o público que os visita e estimula a criatividade de curadores e museólogos. Os indígenas são os ‘outros’, aqueles distintos de nós, parcelas da humanidade que definimos precisamente por distância (espacial ou geográfica) e oposição. Eles são os grandes ausentes, ao mesmo tempo em que são aqueles sobre os quais muito se fala. Para engendrar as ilusões que lhes permitam construir tais significados os museus funcionam como fascinantes engrenagens, integradas por complexos filtros e espelhos, que visam justamente presentificar e carregar de significados a estas ausências. (OLIVEIRA, 2012, p. 201).

“Museus etnográficos”. Espaços onde se guarda(va)m e exibem “trunfos de guerra”. Um “templo” suntuoso em que os “vencedores” – os Estado-nação modernos, europeus, capitalistas - guardaram seus objetos/reliquias, que tiveram um papel de sacralizar seus desígnios de supremacia em uma perspectiva apologética contra inimigos ou, mesmo, de fundamentar uma ideia de superioridade imbuída de uma perspectiva científica evolucionista, classificando os “povos primitivos” como inferiores ou “fósseis-vivos” da humanidade.

O fato é que as experiências que se multiplicaram desde os anos 60 no universo museológico colocavam em questão, fortemente e cada vez mais, uma concepção clássica de museus, conseqüentemente, problematizando-a: para o quê e a quem serviam? “É difícil imaginar uma instituição mais elitista, mais metropolitana e mais ocidental. E, no entanto, viu-se que mesmo ela pode ser recomeçada e reinventada”, como afirmou James Clifford, ao referir-se aos museus indígenas da Colúmbia britânica (*apud* GOMES, 2012, p. 247).

Hugues de Varine, um dos pioneiros da Nova Museologia na Europa, já havia se deparado com a questão de uma museologia não-ocidental, de caráter local e étnico, nos seus primeiros anos de ICOM, no início dos anos de 1960. Em julho de 2016, realizamos uma entrevista com ele acerca de sua visão sobre os museus indígenas no mundo, no contexto em que dialogávamos sobre a formação de um grupo de trabalho interamericano sobre “museologias nativas” e de um comitê específico para discutir estas questões, em âmbito do ICOM⁵⁶. A seguir, ele relata como primeiro se deparou com o “problema de uma museologia descolonizada” em sua trajetória pessoal:

Então, vou fazer, primeiro, uma pequena história, uma pequena cronologia de minha experiência pessoal, dos museus indígenas. Minha primeira, meu primeiro contato com este tipo de problemas, numa situação, num contexto muito diferente, foi numa **reunião do Conselho Internacional de Museus, o ICOM, em 1962, em Neuchatêl, na Suíça**⁵⁷, sobre o problema dos museus em países em desenvolvimento, de fato eram países recentemente independentes, descolonizados. **Não são museus indígenas, mas são museus descolonizados, o problema de uma museologia descolonizada...** Uma aprendizagem desse tipo de problemas, de como fazer, adaptar, foi a ideia desse tempo, adaptar a museologia tradicional, museologia essencialmente europeia e norte americana para populações recentemente libertadas e independentes. **Eu vi em 62**, muito tempo atrás, eu vi a dificuldade de uma, da adaptação, porque, de facto, e particularmente no ICOM [...], a dominação da museologia ocidental, a museologia dos países europeus e norte americanos. E foi muito difícil pensar em termos locais, em termos indígenas, por exemplo. (Informação Verbal, **grifo nosso**).

⁵⁶ Lhe enviei 10 questões no dia 13 de julho, através de uma mensagem de e-mail. Ele me enviou um vídeo de aproximadamente meia hora, no dia 29 de julho, no qual respondia as questões e enviava saudações aos participantes do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, que ocorreria no mês seguinte, entre 15 e 20 de agosto de 2016, na aldeia Mina Grande, Terra Indígena Kapinawá. Utilizo trechos dessa entrevista em diversos capítulos, ao longo desse estudo.

⁵⁷ Possivelmente, Varine se refere ao Simpósio organizado pelo ICOM na cidade de Nauchatêl, na Suíça, de 17 a 25 de julho de 1962, *The problems of Museums in Countries Undergoing Rapid Change*, que ele localiza, em uma entrevista concedida a Mário Chagas, como momento de sua entrada no ICOM. “Comecei a trabalhar ao lado de G. H. Rivière depois do colóquio do ICOM em Neuchatel sobre os problemas dos países em desenvolvimento, depois fui imediatamente imerso no ICOM para a Conferência do ICOM em Haia e Amsterdam no começo de julho de 1962. Rivière me apresentou por toda a parte como muito experiente, falando corretamente o inglês e tendo um bom conhecimento internacional! O contrário do que eu era na realidade” (Entrevista concedida a Mário Chagas, 2016, p. 241).

Algumas dessas experiências tornaram-se paradigmáticas dessa renovação⁵⁸, e alguns momentos foram canonizados como marcos em relação à emergência de um novo momento para o mundo dos museus⁵⁹. Varine destaca um outro contexto nacional pioneiro, informando que

Havia um primeiro esforço, no **México dos anos 60**, quando Mário Vázquez, um museólogo do Instituto Nacional de Antropologia, realizando a exposição permanente do Museu Nacional de Antropologia do México, decidiu convidar, associar, representantes de comunidades indígenas do México, na concretização da apresentação da exposição permanente do Museu Nacional de Antropologia. Mário Vázquez, que é de origem indígena, pensava que era, estava absolutamente essencial, que os herdeiros das culturas apresentadas na exposição, podiam compreender e validar a apresentação desses objetos, dessas coleções. (Informação Verbal)

O momento mais lembrado, em relação ao surgimento de uma Nova Museologia, é a mesa-redonda de Santiago, no Chile, em 1972. Este evento, para o qual o educador brasileiro Paulo Freire havia sido convidado a coordenar uma mesa (e fora impedido pelo governo ditatorial brasileiro), apesar do restrito impacto à época, tornou-se, no estabelecimento de uma genealogia para a Nova Museologia, o grande marco no processo de repensar os museus em novas direções. Entre outros momentos significativos, destacamos o Ateliê Internacional Ecomuseus - Nova Museologia, realizado em 1984, em Quebec (Canadá), que deu origem ao Movimento Internacional para uma Nova Museologia (MINOM); e o I Encontro Internacional de Ecomuseus, realizado em 1992, no Rio de Janeiro (Chagas e Gouveia, 2014; Bruno e Araújo, 1995).

Um importante mo(vi)mento catalisador, à nível internacional, o MINOM

[...] was founded in 1985, in Lisbon, Portugal, during the 2nd International New Museology Workshop. This official foundation was the result of the 1st International – Ecomuseums / New Museology Workshop in Quebec (Canada) in 1984, when museologists from 15 countries adopted The Quebec Declaration as a reference point for the movement. Its ideological origins are found in the Santiago Declaration adopted in 1972 in Chile.

Em relação à sua filosofia,

⁵⁸ Entre estas experiências, uma das mais celebradas é a do museu da comunidade urbana Le Creusot-Montceau (Saône-et-Loire), mais conhecido como Ecomuseu Le Creusot-Montceau (Varine, 2012); mas também são emblemáticos os casos do Anacostia Neighborhood Museum (Washington/EUA), dos museus comunitários e escolares do México (que remontam ao projeto *Casa Del Museo*) e do Museu Nacional de Niamey, na Nigéria (Chagas e Gouveia, 2014).

⁵⁹ Para duas visões diferentes das transformações da Museologia contemporânea, ver: Scheiner, 2012 e Chagas e Gouveia, 2013.

Help each other, learn from each other's strategies of using heritage and museums as a tool to combat injustice, to foster development in communities, to foster dialogue. For us, these are not just words, they are part of a project of society, with more solidarity. It is a debate not about organizations or objects, but about people⁶⁰.

Ao afirmar que foco dos processos museológicos eram as pessoas, e não os objetos e coleções, o MINOM demarcou um importante posicionamento político desde que fora criado. Independente do que significavam estas experiências em torno da instituição museu, alvo de polêmicos e acalorados debates até hoje, era necessário buscar novos paradigmas conceituais que pudessem contribuir para elucidar o que estava acontecendo. Frente aos novos problemas e à defasagem dos conceitos em relação aos processos sociais de modificação dos museus no mundo, era preciso rever teorias e ferramentas analíticas. Isso resultou em um amplo revisionismo em torno da Museologia e ao surgimento de diversas respostas disciplinares, elaboradas nos vários contextos nacionais onde estas experiências aconteceram.

À primeira vista, o termo “Nova Museologia” englobou várias destas tendências de renovação das práticas museológicas e dos sentidos e significados das instituições museais. Na França, ocorreu o surgimento dos chamados “ecomuseus” (Varine, 2012); em Portugal, o estabelecimento de uma “sociomuseologia” (Moutinho, 1993); no México, de uma “museologia comunitária” (LUGO, 2009). No Brasil, ao longo dos últimos quinze anos há um uso cada vez maior, que foi transpassado também para a linguagem das políticas públicas e dos movimentos sociais, de uma “Museologia Social” (CHAGAS E GOUVEIA, 2014).

Malgrado às disputas inerentes ao campo museológico nacional, quando falamos em uma Museologia Social, não estamos querendo apenas ressaltar o caráter “social” da disciplina, mas “[...] estamos nos referindo a compromissos éticos, especialmente no que dizem respeito às suas dimensões científicas, políticas e poéticas [...]”, o que não significa a negação de outras museologias, mas a “[...] compreensão de que existem tendências museológicas que se alinham à espetacularização e à tentativa de homogeneizar e padronizar museus e procedimentos técnicos; e que também existem outros caminhos, outras formas de pensar e praticar a museologia” (CHAGAS E GOUVEIA, 2014, p. 17). Segundo Mário Chagas e Inês Gouveia (2014), a quem nos alinhamos conceitualmente nesta arena política e teórica:

No Brasil, a expressão museologia social consolidou-se, à revelia das críticas e das posturas acadêmicas que reagem aos seus avanços. Em diferentes espaços onde o assunto inevitavelmente emerge, é possível ouvir alguns professores e pesquisadores (de diferentes gerações) que combatem a museologia social sentenciar: ‘a museologia social não existe, pois toda museologia é social’. Trata-se de um argumento frágil e

⁶⁰ Informações disponíveis em: <<http://www.minom-icom.net/about-us>>. Acessado em: 08/02/2015.

pseudocientífico que produz uma recusa terminológica com base na hipotética autoridade do falante; ainda que se apresente como isento de ideologia, trata-se de um discurso ideologicamente comprometido com a reprodução do sistema de dominação do campo. **Dizer que toda museologia é social é uma tentativa de banalizar o sentido do adjetivo social; de tirar dos museus e da museologia sua dimensão histórica e, portanto, política.** (CHAGAS E GOUVEIA, 2014, p. 16, negrito nosso).

Há de se diferenciar museu, como instituição ou processo, de Museologia, como disciplina. Embora falar das transformações contemporâneas deste campo disciplinar seja indissociável de refletir sobre as experiências museais, elas constituem coisas distintas, tanto é que, ainda hoje, muitos museus sobrevivem sem os parâmetros conceituais da Museologia – são os “museus sem Museologia”, do pensamento de Duarte Cândido. As transformações desta disciplina nas últimas décadas estão muito vinculadas às atividades e reflexões institucionais levadas à cabo pelos integrantes do ICOFOM (*International Committee for Museology*), criado em 1977, no âmbito do ICOM⁶¹. E estes esforços por teorização não estão desvinculados das transformações concretas dos museus no mundo.

Redimensionando seu objeto de estudo e pesquisa, em um já longo processo de constituição disciplinar, consideramos que a Museologia Social no Brasil vem emergindo como um paradigma que propõe um conhecimento crítico e compreensivo sobre processos sociais de apropriação da ferramenta/ideia/noção de “museu” e sobre procedimentos relativos aos processos sociais, museológicos e de patrimonialização, entre grupos e coletivos diversos (como indígenas, movimentos urbanos e rurais, camponeses, quilombolas, afro-religiosos etc). Nesse sentido, para além de atuarem junto a estes processos, aqueles que advogam para si, ou seja, os “praticantes”⁶² de uma Museologia Social, devem analisá-los criticamente. Ou melhor, é necessária uma auto-crítica ferrenha, que se processa através de procedimentos metodológicos e de um aparato conceitual constantemente redefinidos, baseados, também, na reflexividade, na

⁶¹ O ICOFOM, “The International Committee for Museology (ICOFOM) is in charge of researching, studying and disseminating the theoretical basis of museology as an independent scientific discipline, critically analyzing the main trends of contemporary museology. Created in 1977, it is made up by members from all the continents that deal with museums-related specific functions and the social role of museums. Year after year ICOFOM organizes scientific and academic meetings in different countries to ensure significant exchanges among our professionals worldwide. Besides, ICOFOM has brought together a wide theoretical documentary corpus through an important series of publications, the ICOFOM Study Series (ISS), which along the course of more than thirty years of permanent production, has been the greatest bibliographical collection on museology so far”. Informações disponíveis em: <http://network.icom.museum/icofom/welcome/welcome-to-icofom/>. Acessado em: 08/01/2015.

⁶² Optamos pela ideia de “praticantes”, não “executantes”, nos termos de Isabelle Stengers, o que diz muito sobre uma postura metodológica de autonomia frente à relação de submissão aos paradigmas teóricos (os hegemônicos, principalmente) que estimulam que pesquisadores tomem aspectos da realidade como meros estudos de “caso”. Nesse sentido, afirma a filósofa, sua concepção de “cosmopolítica” - que é expressão também de sua postura frente ao fazer científico - se concretiza entre “praticantes” que “[...] aprenderam a rir não das teorias, claro, mas da autoridade a elas associada” (STENGERS, 2018, p. 443).

medida em que são processos em que, muitas vezes, eles próprios fazem parte. O que é o nosso caso.

A partir do Estado do Ceará, floresceu uma rica discussão sobre a memória nos museus indígenas (assim como também da memória indígena nos museus), do meio para o fim das décadas de 2000. Estávamos vinculados ao espaço institucional do Museu do Ceará e, de maneira concomitante, no diálogo com o movimento e as organizações indígenas e indigenistas, através do Projeto Historiando. Atuar nas condições de investigador e trabalhador de museus me possibilitou vivenciar, enquanto campo de pesquisa, as agruras das políticas públicas em face aos desmandos governamentais e fisiologismos políticos. Estar inserido de forma múltipla nos processos museológicos indígenas e nas ações de gestão de uma instituição museal responsável pelo setor museológico do Estado facilitou a vivência de diferentes processos sociais, que poderia perceber sob vários ângulos, o que propiciou um acesso a informações provindas de contextos sincrônicos e diacrônicos, interétnicos e interinstitucionais.

O Projeto Historiando foi se constituindo nesse contexto. Porém, não utilizávamos a terminologia “Museologia Social” para denominarmos nossas ações.

O Projeto Historiando surgiu a partir da iniciativa de um grupo de profissionais de História comprometidos com a educação como arma de transformação social, (...) visa(ndo) historiar comunidades a partir de pesquisas coletivas sobre história e patrimônio junto aos moradores dos lugares. Com a utilização de metodologias que estimulam a participação e a autonomia, buscamos extrapolar os conteúdos escolares e experimentar outras maneiras de pensar e vivenciar o processo de ensino-aprendizagem em História, através da educação para o patrimônio cultural. (GOMES E VIEIRA NETO, 2009, p.15).

Assumir as práticas de uma Museologia Social nos direciona ao problema da reflexividade, aos usos da ciência e o papel dos pesquisadores. Refletir sobre o caráter coletivo e colaborativo do conhecimento e sobre a função social da pesquisa e da ação do investigador sob o mundo e junto aos sujeitos co-partícipes da construção do conhecimento, os “interlocutores”, tornaram-se premissas fundantes deste estudo.

A Museologia Social estabelece uma importante interação entre as dimensões práticas (na direção de uma pesquisa-ação e da observação participante etnográfica), políticas (buscando o fortalecimento dos processos, em tom colaborativo e participativo) e conceituais (ao refinar e ampliar seu aporte analítico, na direção da inter e transdisciplinaridade) no estudo e intervenção em processos museológicos, buscando superar o tecnicismo de uma museologia normativa e, ao fomentar a colaboração, a participação e a construção coletiva, transita desde espaços institucionais oficiais (poder público) e/ou tradicionais (baseados em modelos

enciclopédicos/tipológicos/elitistas), tanto quanto entre as mobilizações sociais e étnicas (como no caso dos museus indígenas) às quais estão vinculados estes novos processos museológicos.

Esta perspectiva possibilita um diálogo interdisciplinar com um vasto campo de áreas do conhecimento, que envolvem diretamente questões relativas à memória, ao pertencimento, ao patrimônio cultural, à gestão de bens culturais e à aplicação de ferramentas de administração da memória. Mas isso não basta. Precisamos questionar como a própria Museologia Social pode se repensar a partir dos significados, sentidos e práticas dos museus indígenas? Afinal, quais seriam as relações entre museus indígenas e Museologia Social?

No diálogo entre a Museologia Social e Antropologia e, em especial, com os estudos sobre etnicidade, é importante apreender as diversificadas noções de “patrimônio”, “memória” e “museus” que emergem dos diferentes grupos étnicos formadores e presentes da sociedade brasileira, através do entendimento dos sentidos que estas coletividades atribuem às suas realizações, que originam diversificados formatos de musealização, modelos de classificação/exposição e práticas de colecionamento. Este entrecruzamento interdisciplinar nos fornece subsídios teórico-metodológico fundamentais para a compreensão das dinâmicas e transformações socioculturais nas quais se concretizam as diferentes experiências e processos museológicos entre as populações indígenas.

Por se tratar de uma área de conhecimento historicamente relacionada ao universo dos museus e, principalmente, por ter como objeto de estudo a alteridade nas relações sociais, a Antropologia, junto à perspectiva de observação microscópica da realidade produzida pela pesquisa de campo de longa duração, proporcionam um estratégico modo de compreensão dos contextos em que as experiências museológicas indígenas foram efetuadas. A disciplina tem uma grande contribuição teórica e metodológica, na medida em que a análise etnográfica de processos museológicos, através do trabalho de campo utilizando a observação participante associado às ferramentas de intervenção museográficas, pode ser articulada à compreensão dos sentidos que estes processos museológicos possuem tanto para seus organizadores quanto para aqueles que deles participam.

O estudo das autorrepresentações constituídas pelos museus indígenas é significativo para a compreensão de um cenário no qual - em meio à agência dos povos indígenas na arena política, fortalecidos por suas práticas museais que instituem contra-narrativas - questiona-se os fundamentos de dominação do conhecimento científico ocidental sobre o “outro” e o autoritarismo de uma retórica da representação. Há um crescente debate sobre a renovação teórico-metodológica da Antropologia frente aos desafios atuais. Seria o conhecimento antropológico uma construção colaborativa? Até que ponto a dualidade universalista entre as

categorias de natureza e cultura, base do pensamento ocidental, podem ser projetadas para populações não ocidentais? Afinal, como afirmou o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, “Há, pois, mais pessoas no céu e na terra dos índios do que sonham nossas antropologias” (CASTRO, 2015, p. 54).

Figura 6 - II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande, povo Kapinawá



Fonte: O autor (2016)

Figura 7 - Pajé Zé Caetano olhando fotografia do acervo CIMI/NE durante a abertura do Museu Kapinawá em aldeia Colorau em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

2.3 MUSEUS INDÍGENAS, CATEGORIAS ANALÍTICAS E COSMOPOLÍTICAS DA MEMÓRIA

É este o segredo do empirismo. De modo algum é o empirismo uma reação contra os conceitos, nem um simples apelo à experiência vivida. Ao contrário, ele empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista e maior que todas aquelas de que se ouviu falar. O empirismo é o misticismo do conceito e seu matematismo. Mas, precisamente, ele trata o conceito como o objeto de um encontro, como um aqui-agora, ou melhor, como um Erehwon de onde saem, inesgotáveis, os "aqui" e os "agora" sempre novos, diversamente distribuídos. Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, para além dos "predicados antropológicos". (Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 9).

Os fundamentos da formulação conceitual aqui proposta andam na contramão de uma “[...] slavish adherence to the protocols of positivist methodology” (INGOLD, 2014, p. 384), na medida em que acreditamos ser “[...] preciso desdogmatizar a metodologia e estimular a criatividade [...]” (PIRES, 2010, p. 44). Nossa abordagem considera como parte da análise, a interação entre antropólogo e “nativos” na construção da realidade social na qual o objeto é construído. Explicitarmos esta relação entre dados, transformados em evidências e vestígios para a produção de argumentos lógicos, refletimos sobre critérios de cientificidade e as formas de validação para o conhecimento antropológico, se tornaram partes do fazer analítico de uma antropologia reflexiva (JACOBSON, 1991).

Seria um erro heurístico reduzir as práticas sociais associadas aos museus indígenas a um aparato teórico ou técnico-científico concebido como um *a priori* ao seu entendimento ou, mesmo, à sua realização. Para fundamentar a proposta de uma abordagem antropológica sobre museus indígenas, formulamos uma conceituação que partiu dos contextos vivenciados, dialogando com teorias sociais, métodos e técnicas de diversas áreas, como a museográfica, a história oral e a etnografia, priorizando como bases disciplinares um diálogo entre História e Museologia desde a Antropologia.

Sobre a neutralidade axiológica, coadunamos com a visão da filósofa Isabelle Stengers, quando afirma que é necessário que “[...] os pesquisadores interessados assumam o risco de construir seus saberes de um modo que os torne “politicamente ativos”, engajados na experimentação do que pode fazer a diferença [...]” (STENGERS, 2018, p. 452). Ao abandonar as ilusões da imparcialidade científica, questiona a ideia comumente aceita e que se tornou lugar comum acerca da posição dos cientistas naturais frente ao fazer científico. Segundo sua visão:

Não se constituirá jamais memória ou experiência sob o signo de uma neutralidade metodológica. Isso não significa “abandonar a ciência”. Jamais teria existido ciência experimental se os pesquisadores no laboratório não estivessem apaixonadamente interessados pela diferença entre aquilo que “funciona”, que cria uma relação pertinente, que produz um saber que importa, que pode interessar, e uma observação metodologicamente impecável, mas que não é suscetível de criar qualquer diferença, qualquer consequência. (STENGERS, 2018, p. 452).

Para a apreensão dos processos museológicos indígenas, formulamos algumas categorias analíticas que visam, partindo das pesquisas de campo e da observação participante sistematizadas desde um vasto material etnográfico, auxiliar-nos enquanto ferramentas conceituais aptas à análise dos museus indígenas como processos étnicos, para os quais convergem mobilizações políticas e dinâmicas cosmológicas – em ambas a memória social é elemento fundamental. As noções de “tradução” e “etnomuseografia” são duas categorias

centrais neste estudo. Estão intrinsecamente relacionadas ao modo como efetuamos a pesquisa de campo, ao debate sobre a reflexividade, à experimentação de novas formas de textualização etnográficas e às constantes buscas por relações mais simétricas de pesquisa – que remetem diretamente às questões de co-autoria, colaboração e participação na construção do conhecimento antropológico. Ao mesmo tempo, em diálogo com estas questões materializam-se as discussões teóricas deste estudo.

O interesse analítico por aproximar uma discussão epistemológica ao debate sobre as expressões conceituais da noção de “cosmopolítica”⁶³, vinculou-se à necessidade de compreendermos a relação entre indígenas e grupos étnicos com o passado que se processa nos museus e processos museológicos indígenas. O objeto de investigação de uma “cosmopolítica da memória”, reside na relação entre as dinâmicas cosmológicas e a ação política efetuada nos museus indígenas, enquanto expressão de mobilizações étnicas que produzem ressignificações do passado, em processos de apropriação e tradução entre mundos, “físico” e “espiritual”, povoados de distintos seres, em relação. Está problemática que é um outro foco da cosmopolítica da memória aqui empreendida, nos direciona a questionar uma noção estática e universal de “humanidade” e de “agência”. A chamada “virada ontológica” foi o termo cunhado e que se popularizou para denominar um paradigma teórico que vem questionando bases epistemológicas da antropologia, tendo em vista seu ataque frontal ao dualismo, racionalista e antropocêntrico, entre Natureza e Cultura. Nesse debate teórico no campo da Antropologia, Bruno Latour (1994), Phipipe Descola (2005) e Eduardo Viveiros de Castro (1996 e 2002) estão na linha de frente, considerados três dentre os principais autores cujas obras, que foram concebidas em um caloroso e fecundo diálogo. Este diálogo tem fornecido bases conceituais e *insights* que tem fundamentado pesquisas em todo mundo que apontam para uma renovação teórica de proporções e repercussão ainda inestimadas no cenário científico não apenas no campo antropológico., mas cujos efeitos fazem-se sentir em outras várias áreas do saber.

A expressão antropologia simétrica, como todas as etiquetas acadêmicas, porta um sentido que, do momento de sua confecção até agora, isto é, na passagem das últimas quatro décadas (Latour, 2007, p. 11), começa a exibir certo desbotamento. Ainda assim, ela pode nos servir de ponto de partida para adentrar o universo da chamada “virada ontológica” na antropologia, de que *Par-delà nature et culture*, livro de Philippe Descola, é representante distinto [...]. O trabalho de romper com o dualismo que apartava as antropologias social e cultural, tradicionalmente à caça de “culturas”, e as antropologias físicas e biológicas, interessadas pela “natureza”, partiu da reconsideração desses conceitos por parte da antropologia simétrica. A multiplicidade

⁶³ O foco da noção de cosmopolítica, como a compreendemos, reside na análise da relação entre cosmologias e processos de construção social da memória associadas aos quadros de mobilizações étnicas nas quais tomam parte os museus indígenas.

de culturas que autorizava o exercício antropológico dependia, afinal, da estabilidade oferecida pelo conceito de natureza, homogêneo, frio e objetivo e, portanto, apto a exercer o papel de *tercium comparationis*. A natureza figurava também como meta a alcançar, algo que definiu o papel determinante da Ciência como instrumento medidor do progresso ocidental (para Bruno Latour, particularmente o europeu) e termômetro de práticas a ele desconhecidas. Se estaria diante de uma natureza geral, exterior ao homem, da qual não se sabe tudo, mas pode-se eventualmente saber, e o homem, em suas propriedades particulares, as quais, se bem que variadas e quase indecifráveis no espelho das múltiplas culturas, poderiam em, todo caso, recair em modelos essencialistas e determináveis. (SÁ JUNIOR, 2014, p.9).

Segundo o antropólogo Ugo Maia, em diálogo com Bruno Latour, desde a ideia de “simetria” presente nas relações “humanos” e “não-humanos”, “Os Encantados participam dos mesmos circuitos de relações que os humanos, posto serem pessoas com influência determinante na sequência dos eventos, exprimindo a correlação entre cosmologia e história e a presença de redes cosmopolíticas de relações sociais” (LATOURE, 1988). Nos parece que os Encantados são, desde que possuidores de agência no terreno das relações interpessoais, sujeitos sociais que agem nos rumos dos acontecimentos através de interações variadas.

As implicações metodológicas desta discussão epistemológica também se fizeram sentir. Ao propor a ideia de um “deslocamento reflexivo” enquanto postura frente ao fazer antropológico, Viveiros de Castro afirma que “[...] a antropologia não pode se contentar em descrever minuciosamente ‘o ponto de vista nativo’ (Malinowski) se for para, ato contínuo, apontar seus pontos cegos, buscando assim englobar, na melhor tradição crítica, tal ponto de vista dentro do Ponto de Vista do observador” (CASTRO, 2015, p.72). Nesse sentido, é necessário “[...] aproximar-se do ideal de uma antropologia enquanto exercício de descolonização permanente do pensamento e propor um outro modo de criação de conceitos que não o filosófico, no sentido histórico-acadêmico do termo” (CASTRO, 2015, p. 32). Denomina de “tarefa simétrica”, como uma postura metodológica necessária ao “deslocamento reflexivo”, enquanto “[...] descobrirmos o que é um ponto de vista *para* o nativo, entenda-se, qual é conceito de ponto de vista presente nas culturas ameríndias: qual o ponto de vista do nativo sobre o conceito antropológico de ponto de vista?”. Em seu tradicional jogo de palavras, nos quais monta seu quebra-cabeça intelectual, afirma que “[...] o conceito nativo de ponto de vista não coincide com o conceito de ponto de vista do nativo, assim como o ponto de vista do antropólogo não pode ser o do nativo (nada de fusão de horizontes), mas o de sua relação com o ponto de vista nativo”. É nesse sentido que o autor refere-se que a relação com a alteridade, na análise antropológica, deve ser tomada como um “deslocamento reflexivo”, não uma “fusão de horizontes” e muito menos a busca de uma suposta visão do “outro” (tarefa deveras

pretensiosa), apontando para atentarmos ao caráter relacional e dialógico do conhecimento antropológico (CASTRO, 2015, p.71-72).

Ao falar sobre seu arrojado projeto teórico e epistemológico pós-estruturalista, que denomina o Anti-Narciso, parte do seguinte questionamento: “[...] o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?” (CASTRO, 2015, p. 20). Consideramos que esta é uma pergunta fundamental no debate teórico frente às questões de reflexividade e simetria. Afinal, questiona:

[...] as diferenças e mutações internas à teoria antropológica se explicariam principalmente (e, do ponto de vista histórico-crítico, exclusivamente) pelas estruturas e conjunturas das formações de poder, dos debates ideológicos, dos campos intelectuais e dos contextos acadêmicos de onde provêm os antropólogos? (CASTRO, 2015, p.20).

Perguntas como estas nos direcionam à problemáticas centrais na história do pensamento antropológico, que possuem diferentes desdobramentos teóricos, políticos e epistemológicos: a relação entre “sujeitos” e “objetos” da pesquisa, entre o “eu/antropólogo” e o “outro/nativo”, os limites e a validade deste divisionismo, bem como o caráter do conhecimento produzido neste encontro de mundos distintos. Em um ponto de vista filosófico, este debate recai nos impasses entre “universalistas” e “relativistas”.

O que caracteriza esse “outro”, que, ao ser definido, também nos define (enquanto antropólogos e oriundos de sociedades ocidentais) como epicentro do saber e do poder? “E quais seriam as ausências ainda mais gritantes, mais patentes, que constituiriam os outros como *absolutamente* outros, isto é, como não-humanos, bestas, plantas, a legião de viventes mantida a máxima distância do círculo narcísico do nós – alma imortal? A linguagem? O trabalho?” (CASTRO, 2015, p.26).

O autor, que é uma das principais referências sobre a “virada ontológica”, afirma que o “problema” é “[...] a forma de uma Grande Partilha, de um mesmo grande gesto de exclusão que faz da espécie humana o análogo biológico do ocidente antropológico e vice-versa, com as outras espécies vivas e os outros povos humanos confundidos em uma mesma alteridade privativa” (CASTRO, 2015, p. 26). O problema é o que autor denomina de “partições ontológicas” universalizantes do Ocidente. Segue questionando o fazer e o pensar os antropológicos, perguntando-nos como seria, se efetuássemos

[...] uma rotação de perspectiva que mostrasse que os mais interessantes conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das próprias sociedades que elas pretendem explicar? Não estaria

aí a originalidade da antropologia: nessa aliança, sempre equívoca, mas amiúde fecunda, entre concepções e práticas provenientes dos mundos do “sujeito” e do “objeto”?. (CASTRO, 2015, p.20).

Nesse contexto, como pensar a formulação da noção de “cosmopolítica da memória” frente aos museus indígenas? O que seria essa noção, como se formula e o que ela visa abarcar como interesse empírico?

As especificidades de uma cosmopolítica da memória vinculam-se ao interesse particular em analisar como ocorrem, nessas múltiplas interações entre humanos e não-humanos (Encantados, espíritos e outros seres com agência social), a constituição dos processos de rememoração e ressignificação do passado e as apropriações e traduções das noções de “cultura” e “patrimônio” nos museus indígenas. Desenvolveremos, ao longo da tese, esta noção como uma ferramenta heurística para compreender como ocorrem estes processos nas experiências museológicas indígenas, em diálogo com a ótica de seus protagonistas, expressas em suas rememorações e por meio de seus atos e palavras, de acordo com suas mobilizações políticas e dinâmicas cosmológicas.

2.3.1 Museus Indígenas e Categorias Analíticas: sobre tradução, apropriação, etnomuseografia e ação museológica indígena

Figura 8 - Quadro explicativo feito por Benício Pitaguary, durante oficina de pintura corporal indppigena, no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na escola da Aldeia Mina Grande, povo Kapinawá



Fonte: O autor (2016)

James Clifford utiliza a ideia de tradução para o âmbito do fazer etnográfico, ao afirmar que “Independente do que mais faz a etnografia, ela traduz experiência em texto. Há vários modos de realizar essa tradução, modos que trazem significativas consequências éticas e políticas” (CLIFFORD, 2011, p. 81). O protagonismo indígena evidencia um confronto entre concepções distintas de “patrimônio” e “museu” percebidas, dentre outros aspectos, nos sentidos que um processo de musealização adquire quando, ao invés de representações sobre um “outro” pesquisado, volta-se para a construção de representações sobre si e de discursos contra-hegemônicos às narrativas oficiais (GOMES, 2012; VELTHEM, 2012). Na medida em que a ação museológica indígena se constitui enquanto *práxis* de tradução, a diversidade de modos de tradução representa a multiplicidade de possibilidades de apropriação dos “museus” entre coletividades étnicas, ou seja, de desenvolvimento de seus processos museológicos para a constituição de representações sobre si.

Nos processos de tradução efetuados nos museus indígenas, compreender os significados atribuídos à ideia de patrimônio, que muitas vezes se vincula às significações sobre artefatos, tornou-se crucial para percebermos como as dinâmicas cosmológicas relacionam-se com o modo como se produz ressignificações por meio dos objetos. Segundo Viveiros de Castro (2015) “Os artefatos possuem esta ontologia interessante e ambígua: são coisas ou objetos, mas apontam necessariamente para uma pessoa ou sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material” (CASTRO, 2015, p.53). Esta agência de objetos e artefatos, por meio da noção de “artes indígenas” ou de “patrimônio/cultura”, possui nos estudos de Alfred Gell e Lux Vidal duas referências fundantes em nossa abordagem.

“Social anthropology would be thus defined not only as the study of cultural differences, but also and simultaneously as a science of translation: the study of the empirical processes and theoretical principles of cultural translation”. Esta definição da antropologia, enquanto a disciplina da tradução, está presente na edição especial de *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2), de 2014, em especial o artigo introdutório dos organizadores, William Hanks e Carlo Severi, *Translating worlds: the epistemological space of translation*.

Translation has played an important but equivocal role in the history of anthropology and linguistics. At least since Saussure and Boas, languages have been seen as systems whose differences make precise translation exceedingly difficult, if not impossible. More recently, Quine has argued that, in purely abstract terms, reference is ultimately inscrutable and translation between languages is in principle indeterminate. From a Kuhn-inspired point of view, we argue, on the contrary, that the challenge posed by the constant confrontation of "incommensurable" (yet translated) paradigms may become a field for ethnographical inquiry. This approach can provide a new

anthropological way to define translation, not only as a key technique for understanding ethnography, but also as a general epistemological principle. **Social anthropology would be thus defined not only as the study of cultural differences, but also and simultaneously as a science of translation: the study of the empirical processes and theoretical principles of cultural translation.** (HANKS E SEVERI, 2014, p.1).

Nesta direção, a tradução do “museu” para a realidade dos povos indígenas, ao evidenciar um processo de apropriação, é resultante do diálogo entre categorias nativas indígenas, os processos e interações sociais que resultam em suas práticas de colecionamento e em seus “regimes de memória”. É possível pensar, em diálogo com Chagas (2005) e Abreu (2005), na antropofagia dos sentidos gerado pelo processo de apropriação dos museus na ótica dos povos indígenas, que acontece por meio da tradução desta instituição ocidental que é “canibalizada” pelos projetos de memória das mobilizações étnicas.

Embora não tenhamos encontrado, na literatura antropológica e museológica, uma maior reflexão teórico-metodológica sobre a noção de apropriação, a utilizamos aqui no sentido do uso antropofágico da ferramenta “museu” – como instituição ou processo – no horizonte semântico de populações indígenas. A apropriação se produz por meio de uma “antropofagia dos sentidos” (ABREU, 2005). Por uso antropofágico, entendemos o processo de “deglutição” (ou “canibalismo”, nos termos de Chagas (2005) - que consideramos como sendo o exercício da apropriação, e o “vômito”, como a sua ressignificação, atualizada nas interações sociais e que ocorrem de acordo com suas categorias culturais – próprias ou apropriadas. Portanto, apropriação é uma noção correlata à de tradução, no sentido aqui proposto.

Hugues de Varine expressou bem a ideia de tradução, ao relatar-nos sua relação pessoa com a realidade de museus indígenas, quando afirmou que

Mais tarde, nos **anos 2000, 2003 e 2008**, tive a possibilidade de participar ativamente de um programa de cooperação entre várias comunidades indígenas de Québec, no Canadá, com uma universidade, a Universidade do Quebec, para discutir, para inventar programas de desenvolvimento comunitário, desenvolvimento local, dessas comunidades indígenas, baseado sobre o patrimônio, patrimônio essencialmente imaterial neste caso, porque havia pouco patrimônio material. Mas foi uma invenção muito importante porque fomos obrigados a ajudar estas comunidades, a reinventar uma maneira de pensar, de inventar e representar seu patrimônio, inclusive, **fazer uma redefinição da palavra “patrimônio” na sua língua**, o que para mim foi uma experiência única, porque descobri que esta uma palavra que utilizo, em cada dia, que para mim é importante, como, ela é uma chave da ação do momento, da ação cultural, social etc.; **uma palavra que não é compreensível, se não é traduzida em cada língua, no vocabulário de cada língua. E são línguas que não tem a palavra “patrimônio”, patrimônio! Que não tem! Inventar maneiras de exprimir o mesmo conceito.** (Informação Verbal, grifo e negritos nossos).

A antropóloga Lux Vidal também nos fornece um uso interessante da ideia de tradução, ao falar das mediações promovidas pelos museus indígenas, exemplificadas pelo caso do Museu Kuahí, a partir do exemplo de como a necessidade de diálogo com não-indígenas resultou numa modificação no modo de expor os objetos, numa remontagem da exposição que havia inaugurado o Kuahí, no ano de 2007. Conta Lux Vidal que,

Mas no ano passado remontaram a exposição. Fizem uma coisa muito bonita, entretanto levei um choque, pois de repente estava tudo dividido, vida cotidiana aqui, vida ritual lá. E uma coisinha de cada categoria exposta. **Os índios disseram que do jeito que estava antes eles não conseguiam explicar para os alunos das escolas e aos outros visitantes.** Com isso, todos os grandes monstros, as grandes esculturas foram para a reserva técnica. Aí decidi que ela viraria também sala de visita. (MACÉDO E GRUPUONI, 2009, p. 801-802).

Tal situação foi análoga à que nos deparamos ao realizar a remontagem do Museu dos Kanindé com o cacique Sotero, em julho de 2011. Na ocasião, retiramos todas as peças do museu para realizarmos o tratamento técnico do acervo, juntamente com os jovens do Grupo de Trabalho de Inventário Participativo. Sotero remontou as peças conforme tipologias e classificações nas quais dialogava com suas próprias noções e com aquelas com que organizávamos seu acervo, oriundas de critérios museológicos, como material, função e procedência (GOMES, 2012). Comentamos em detalhes esse processo na dissertação e o retomaremos com outra ênfase nesta tese, em sua segunda parte, desde abordagens relacionadas ao contexto narrativo que ora desenvolvemos.

2.3.1.1 A noção de “tradução” entre a filosofia e a antropologia: interlocuções desde o xamanismo e a teoria da tradução

A traduzibilidade é uma propriedade essencial de certas obras — o que não quer dizer que a tradução seja essencial para elas, mas que uma determinada significação contida nos originais se exprime em sua traduzibilidade. É mais do que evidente que uma tradução, por melhor que seja, jamais poderá significar algo para o original. Entretanto, graças à traduzibilidade do original, a tradução se encontra com ele em íntima conexão. E, aliás, essa conexão é tanto mais íntima quanto, para o próprio original, ela nada mais significa. É lícito chamá-la de natural ou, mais precisamente, de conexão de vida. Como as manifestações da vida estão intimamente ligadas ao ser vivo, sem significarem nada para ele, assim a tradução procede do original. (BENJAMIN, p. 205-206, negrito nosso)

Figura 9 - Debates do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na aldeia Mina Grande, do povo Kapinawá. Da esquerda para direita: Zeno Tupinambá (BA), Daniel Jenipapo-Kanindé (CE), Ninawá Huni Kuin (AC), Luíz Weymilawa Suruí (RO) e Cícero Tabajara (PI)



Fonte: O autor (2016)

A problemática da “tradução” tem uma longa tradição na filosofia ocidental, tendo sido tratada como assunto principal em escritos de muitos filósofos em língua alemã, como Friedrich Nietzsche, Hans-Georg Gadamer, Arthur Schopenhauer, Friedrich Holderlin e Walter Benjamin. O conjunto de pensadores alemães são referências fundamentais para a constituição das bases filosóficas e epistemológicas para uma teoria da tradução⁶⁴. Segundo Werner Heidermann (2010):

A teoria da tradução, pois, pelo menos a dos “clássicos”, nunca é uma reflexão alienada da prática, mas sempre um tipo de abstração do processo tradutório. [...] também não é a teorização de algo que não exige uma teoria, mas sempre reflexão sobre a língua em si. A variedade dos aspectos da teoria da tradução é quase infinita; e, com frequência, esbarramos no paradoxo da intraduzibilidade intrínseca de todos os textos [...] (HEIDERMANN, 2010, p. 11, negrito nosso).

Estes pensadores tratam, de uma maneira ou de outra, de aspectos e problemas relativos à tradução de textos e documentos escritos em línguas diferentes, convergindo para uma questão central, que se refere às transposições de “sentido” das/nas traduções – como possibilidade de mediar significados sobre a realidade entre sujeitos de mundos distintos. Estes textos filosóficos contribuem na fundamentação conceitual da noção de tradução que lançamos mão neste estudo,

⁶⁴ Além destes filósofos, são autores de língua alemã que contribuíram sobremaneira para fundamentar a teoria da tradução os seguintes pensadores: Novalis, Johann Wolfgang Von Goethe, Ernst Schleiermacher, Wilhelm Von Humboldt, Wilhelm Von Schlegel, Eugeniu Coseriu e Wolfgang Klein (HEIDERMANN, 2010).

destinada a atuar como uma ferramenta heurística apta à compreensão de como ocorre a apropriação da ideia ocidental de “museu” frente às realidades indígenas. Por meio da aproximação entre a filosofia ocidental, representada por pensadores como Walter Benjamin e Nietzsche, com as ideias de pensadores indígenas da tradução, como pajé Barbosa e o cacique Sotero, sob o fundo etnográfico dos museus indígenas, teceremos uma parte dessa noção, tão cara à nossa abordagem⁶⁵.

Uma das aproximações possíveis entre a tradução, no sentido linguístico-filosófico, e a teoria antropológica, ocorre a partir de uma abordagem simbólico-hermenêutica que, ao considerar as culturas como “textos” e “teias de significados” (signos) - atenta ao caráter polissêmico da realidade social - designando como tarefa do antropólogo a “leitura” (entendida como interpretação visando a compreensão) dos significados dos sistemas simbólicos compartilhados por indivíduos que, ao socializarem conjuntos inteligíveis de códigos culturais, conseguem se comunicar e se entender, aprendendo e transmitindo sentidos sobre o mundo. Uma abordagem dos objetos e da cultura material como parte de “sistemas simbólicos” marcou época na antropologia e está notadamente presente em textos de Lux Vidal e Lúcia Van Velthem, dentre outras autoras (1992 e 1994).

No opúsculo “Sobre o problema da Tradução”, Nietzsche questionava a forma como eram feitas as traduções pelos romanos das obras gregas, expondo de que forma, através da tradução de textos clássicos dos pensadores da Grécia Antiga, eles davam continuidade à expansão militar que resultou na conquista de tantos povos e civilizações milenares. Afirma o filósofo que,

De fato, naquela época se conquistava, quando se traduzia – não somente deixando de lado o que era histórico: não, incluía-se uma insinuação à atualidade, eliminava-se antes de tudo o nome do poeta e colocava-se no seu lugar o próprio – não no sentido de um furto mas com a melhor das consciências do *Imperium Romanum*. (NIETZSCHE, 2010, p. 197).

Mas essa maneira de se apropriar, por meio de uma “tradução” enquanto “conquista” do legado de outras sociedades não era exclusividade dos romanos. Nietzsche refere-se também aos franceses do final do século XVIII, “Os franceses da escola de Corneille, e também os da Revolução”, que “se apropriaram da Antigüidade romana de um modo hoje inadmissível graças à nossa compreensão histórica superior”. Esses trechos demonstram a percepção do filósofo de

⁶⁵ Outros diálogos importantes que fundamentam nossa noção de tradução, mas que não nos aprofundaremos nesta tese, são os usos deste conceito na história e antropologia indígenas, especialmente na produção efetuada no contexto do atual Nordeste do Brasil.

uma noção de tradução na qual estão contidas as ideias de “apropriação” e “atualização”. As diversas traduções que os povos e sociedades fazem uns dos outros possuem sentidos que estão em plena vinculação com quem faz as traduções e seus interesses, bem como seus efeitos somente podem ser medidos frente seu impacto ao serem “lidos” em novos contextos (atualizados). Sejam estes os contextos dos franceses revolucionários ou os dos tradutores e leitores da “(...) Antigüidade romana”, pois, “de que modo, ao mesmo tempo violento e ingênuo, ela põe a mão sobre tudo de bom e elevado da Antigüidade grega! Como traduziam adentrando a atualidade romana!” Traduzir é, a um só tempo, dar sentido, relacionar-se e reinventar-se.

Traduzir é dar sentido. E o sentido da tradução só pode ser compreendido através da análise das interações sociais que ocorrem nas ações que fazem parte do processo tradutório de transposição e constituição de sentidos.

O que há de pior para se traduzir de uma língua para a outra é o tempo do seu estilo: aquele baseado no caráter da raça, ou dito de modo mais fisiológico, no tempo médio do seu “metabolismo”. Existem traduções com intenções honestas que são quase falsificações e vulgarizações involuntárias do original, somente porque o seu alegre e corajoso tempo não pôde ser traduzido – tempo que, providencialmente omitido, supera tudo que é perigoso em coisas e palavras. (NIETZSCHE, 2010, p. 197, grifo nosso).

Seria a dificuldade de se traduzir esse “tempo do estilo” algo relacionado ao que Walter Benjamin denomina de “traduzibilidade”? Ao evidenciar uma quase impossibilidade da tradução manter-se fiel ao seu propósito, juntamente com os interesses envolvidos ao ato de traduzir (tanto da parte dos que o fazem quanto dos que atribuem sentidos), o filósofo nos incide em pensar os aspectos da reinvenção e da insubordinação dos processos tradutórios frente a um (suposto) “original”, do qual, nessa perspectiva, emana um questionável sentido, seja ele primordial, essencial ou preexistente – impossível de ser transposto (literalmente) para outros contextos. Nesse sentido, residem a impossibilidade e a intencionalidade inerentes ao (f)ato de traduzir. Traduzir é relacionar-se.

No texto “Sobre línguas e palavras”, Schopenhauer também se debruça sobre a questão da tradução. Associando reflexões sobre a relação entre pensamento, linguagem e signos, afirma enfaticamente que “Não se encontra para cada palavra de uma língua um equivalente exato em cada uma das demais línguas. Portanto, vários conceitos, que são designados pelas palavras de determinada língua, não serão exatamente os mesmos que aqueles expressos pelas palavras da outra língua”. Essa discussão filosófica reverberou muitas vezes nos debates dos encontros de

museus indígenas, quando alguns questionavam a validade a expressão “museu” como sendo a mais adequada para designar aquilo o que faziam, como veremos. Utilizando-se da metáfora dos três círculos coincidentes, mas não perfeitamente concêntricos, Schopenhauer categoriza como ocorrem as traduções de palavras entre línguas diferentes, formulando quatro modos distintos para explicar como isso ocorre, que podem ser associados às diferentes traduções feitas pelos indígenas da ideia de “museu”.

A primeira forma como ocorre a tradução e se dá a correspondência entre as palavras para línguas diferentes, ocorre na ocasião de “[...] faltar em determinada língua uma palavra para certo conceito enquanto que, na maioria das outras, ou até em todas as demais, ela já está disponível: um exemplo gritante do fato acontece no francês onde não existe o verbo *stehn* (ficar de/em pé)”. A segunda maneira ocorre porque, “[...] para alguns outros conceitos, somente uma língua possui uma palavra, que então é transferida para as demais: assim, por exemplo, *Affekt* do latim, *naiv* do francês, *comfortable*, *disappointment*, *gentleman* do inglês e tantas outras”. Em outro caso muito comum, que demonstra a interpenetração entre as línguas via palavras, ocorre quando “[...] uma língua estrangeira expressa um conceito com determinada nuance, que a nossa própria língua não lhe confere e com a qual nós agora justamente o pensamos. Assim sendo, cada qual que desejar expressar exatamente o que lhe vai no pensamento irá valer-se da palavra estrangeira, sem se importar com os faniquitos de puristas pedantes”. A quarta e última tipologia nos parece esclarecedora para pensar como ocorre a tradução do termo “museu” para sociedades indígenas falantes de línguas maternas. A visualização gráfica na metáfora dos círculos coincidentes e não concêntricos ajuda à compreender melhor como Schopenhauer entende essa maneira em que se processa a tradução, que ocorre através do que chamada de “paralelismos”.

Em todos os casos em que numa determinada língua um determinado conceito não é designado por uma palavra específica, tal como acontece em uma outra, o léxico se encarrega de oferecer várias outras expressões semelhantes entre si, não de forma concêntrica, mas em várias direções paralelas (...). **Ele se encarregará também de demonstrar onde se encontram os limites do paralelismo.** Por exemplo, para *honestum* em latim, em alemão o léxico apresentaria *wohlanständig*, *ehrenwerth*, *ehrevoll*, *ansehnlich*, *tugendhaft* etc., também o grego *σωφρων* de modo análogo. (SCHOPENHAUER, 2010, p.182).

O termo “limites do paralelismo” revela a atenção do filósofo para casos em que a correspondência entre significados e palavras se afastam daquilo o que desejam traduzir de uma à outra língua. Assim como Nietzsche, Schopenhauer exhibe certo pessimismo quanto à tarefa da tradução, apontando como “A deficiência inevitável de todas as traduções”, o fato de que

“Quase nunca se consegue transpor uma frase característica, concisa, significativa de uma língua para outra de tal modo que ela surta exata e integralmente o mesmo efeito” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 182-183).

A intercessão entre as reflexões oriundas da teoria da tradução e da antropologia nos permitem aproximar as duas áreas, partindo do pressuposto de que as “culturas” podem ser vistas como “textos” (e, por conta disso, aptas à tradução); e que os textos/documentos (e suas possíveis traduções), enquanto partes de culturas e momentos históricos específicos, podem ser compreensíveis a indivíduos de outras culturas (em momentos distintos ou não), o que gera uma atitude que remete às questões com o estranho/estranhamento, o relacionamento com a diferença (o “outro”), a confrontação entre visões de mundo distintas e, mais amplamente, à alteridade nas relações sociais, problemas clássicos na Antropologia como disciplina científica.

No entanto, para além do simbólico, todo ato de tradução só se completa na ação social, portanto, com a agência dos sujeitos nas relações. Segundo Susana Kampff, em seu livro “Walter Benjamin: tradução e melancolia”: “Com o tempo, uma tradução é caracterizada por uma certa instabilidade, uma vez que se define como mediadora, não apenas entre duas culturas espacialmente distantes, mas também entre dois momentos históricos diversos”. Dialogando com o pensamento da autora, consideramos que a tradução pode ser pensada para além da linguística e de seu fundamental aspecto textual – percebida também como “mediadora” não apenas entre culturas e momentos históricos, mas num amplo sentido, figurado e literal, a tradução possibilita o diálogo (portanto, a aproximação e a busca de compreensão mútua) entre “mundos” distintos. Considerando o debate cosmológico na etnologia ameríndia, no contexto de uma antropologia simétrica que considera a existência de inúmeras agências humanas e não-humanas (e seus “mundos” em relação), a ideia de “diálogo entre mundos” esboçada acima, perpassa, além destes “mundos humanos”, a relação entre o “natural” e o “sobrenatural”, esbarrando na relação “humanos” versus “espíritos” e na relação entre seus “mundos”. A tradução efetuada nos museus indígenas ocorre também, através da esfera cosmológica, entre “mundos” distintos (distintos?!). Continua Suzana, afirmando que

A tradução ocupa um espaço de passagem, no qual não se fixam momentos cristalizados, identidades absolutas, mas se aponta continuamente para a condição diferencial que a constitui. Simultaneamente excessivo e carente, poderoso e impotente, sempre o mesmo texto e sempre um outro, o texto de uma tradução ao mesmo tempo destrói aquilo que o define como original – língua – e o faz reviver por intermédio de uma outra língua, estranha, estrangeira. (BENJAMIN *apud* LAGES, 2002, p.215, grifo nosso).

O “texto” (ou a “cultura”, no sentido geertziano) resultante da tradução, ao destruir o seu ponto de partida (o texto “original”), o faz re-existir, “reviver” noutra realidade, expressa em “outra” condição, em uma “língua, estranha, estrangeira”, por meio de sua concretização como mediadora de relações – seja entre tempos distintos ou entre indivíduos e grupos. Não pode ser o mesmo. Partindo das possíveis reverberações nesse novo universo de sentidos, aqueles “textos” (que podem ser os museus, no sentido que os atribuímos), agora traduzidos, transformam-se em outros que, embora relacionais (pois relativos a outros “mundos”) - ao serem atribuídos de novos sentidos porque imersos em mundos diferentes – são distintos daqueles de onde foram traduzidos. O tradutor não controla o processo, seus termos e possibilidades, da apropriação das traduções. Pensando que o texto será sempre significado desde as categorias locais e condições preexistentes, não há determinação única na construção deste fluxo de sentido, que será efetivado apenas nas práticas oriundas de relações sociais. Assim podemos pensar sobre a “tradução” do “museu” - como “documento”, “texto” e “agência” - nos sentidos antropológicos e da teoria da tradução – desde sua apropriação pelos indígenas em seus processos museológicos.

Por seu turno, a tradução, como conceito e terminologia utilizada em uma perspectiva antropológica, possui uma infinidade de significações e usos, em várias áreas e campos de pesquisa, que fugiriam ao nosso escopo dar conta de todos eles. Dentre estes estudos, destacamos em nossa abordagem, especialmente por reunir analiticamente reflexões sobre as noções de “tradução” e “xamanismo”, o texto clássico sobre etnologia indígena da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha.

Neste estudo, que foi originalmente uma conferência Robert Hertz⁶⁶, ela desenvolve um instigante argumento abordando como as práticas e as relações estabelecidas pelos xamãs, como “mediadores” de mundos, desempenham uma função crucial no sentido dado à realidade entre as sociedades indígenas amazônicas. Trocando em miúdos: como os xamãs atuam como tradutores, enquanto mediadores de sentidos, entre distintos “mundos” que evidenciam concepções de agência social, (i)materialidade, natureza e cultura etc. – subsumidas em seu papel de responsáveis pela intermediação da comunicação entre esferas naturais e sobrenaturais (por exemplo, o “mundos dos humanos” e o “mundo dos espíritos”) e entre seres distintos que habitam o universo e com os quais estas sociedades se relacionam. Põe em questão a própria

⁶⁶ “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”, foi ministrado como “Conferência Robert Hertz”, no dia 9 de julho de 1997, a convite da *Association pour la Recherche en Anthropologie Sociale*. Disponível em: <<http://www.mae.u-paris10.fr/apras/>>. Acessado em: 28-01-2019.

categoria humano/não-humano – uma das primevas e mais calcificadas “partições ontológicas” do pensamento ocidental.

A sociedade, escrevia Hertz, vê na perda de seus membros...”. Algo nos choca nessa frase, nessa maneira tão durkheimiana de elevar a Sociedade ao *status* de Sujeito. Está fora de moda, e no entanto que boa época aquela em que podíamos, nós, antropólogos, e o ocidente em geral, postular a existência de uma totalização dada *a priori*. Se tudo isso está morto e enterrado uma primeira vez, as duplas exéquias que assinalam uma renovação ainda não tiveram lugar no entanto, e alguns ainda se debatem em um luto interminável que não mais permite falar antropologia. Aquilo a que se chamava “cultura” e cujo sujeito era “a Sociedade” se dissolveu. Devemos entender que não existe sistema algum exceto aquele que o antropólogo ingênuo projeta?. (CUNHA, 1998, p. 7).

As ideias expressas por Manuela Carneiro da Cunha interessam-nos em dois aspectos centrais. É um dos fundamentos da noção de “tradução” que estamos construindo para compreender os sentidos dos museus para os “mundos” indígenas. E, em segundo lugar, nos auxiliam na compreensão da função e do caráter da ação museológica dos xamãs/pajés como “curadores”, ou seja, de seu papel como intermediadores, “tradutores” por excelência dos processos de apropriação dos museus indígenas de acordo com as suas interpretações cosmológicas da memória em processos de mobilização étnicas.

Há vida após a morte? O que é a vida? O que é a morte? Essa pergunta não constitui apenas uma questão clássica da filosofia (dita) ocidental desde suas origens, não por acaso remontadas à antiguidade greco-romana, mas é um problema que todas as religiões e das mais antigas civilizações. As mais diversas cosmologias, em todas as épocas e lugares, se depararam e procuraram dar explicações ao que acontece após o corpo fenecer. Pela complexidade que o problema nos coloca, torna-se uma questão central na ontologia, como campo de reflexão filosófica situado no limite com entre teoria do conhecimento e epistemologia, se tratamos do pensamento ocidental. Ao nos referirmos às sociedades indígenas, na falta de um melhor termo, é uma questão central para uma discussão sobre suas cosmologias. Não entraremos aqui em um outro problema, também conexo à esta discussão, que seria questionar até que ponto estas cosmologias não são expressão do que poderíamos chamar de uma “filosofia indígena”.

Como conciliar pontos de vista distintos? Essa é a pergunta-chave que, no olhar de Carneiro da Cunha, constitui o ponto de intercessão entre “antropologia”, “xamanismo” e “tradução”. Segundo ela:

Anne-Christine Taylor (1995), [...] ressaltou a existência de teorias implícitas compartilhadas, fundadas sobre uma circularidade de premissas e de práticas que, sem jamais serem expressas em um discurso (a não ser no do antropólogo), na medida em

que fazem referência umas às outras, se tornam de algum modo “evidentes”. A construção dessas sinapses, dessas relações de evidência e de reforço recíproco, produziria, na sociedade, essa síntese particular que é uma cultura. **Contudo [...], que garantia existe de que essas relações se integrem e de que haja coerência relativa entre pontos de vista separados?** (...) essa preocupação não é apenas antropológica, mas inerente a todos os problemas de tradução, onde quer que se coloquem. (CUNHA, 1998, p. 7-8).

Se pudéssemos resumir o que está posto pela autora neste estudo, em suas próprias palavras, o sintetizaríamos na seguinte preocupação, enquanto “um problema de ordem geral”: como fazer “a síntese da experiência local e do ponto de vista geral” (1998, p.11)? Perguntas complementares à esta mais ampla estariam presentes em questionamentos como: em que medida é possível avaliar “[...] o grau generalizador do ponto de vista particular” (CUNHA, 1998, p. 11)? De uma perspectiva filosófica, a autora remonta sua reflexão, relativa ao que chama de “problema da totalização dos pontos de vista locais”, ou, a “consonância dos pontos de vista singulares”, enquanto uma “[...] velha questão que Michel Serres (1968) e Gilles Deleuze (1988) redescobrem em Leibniz” (Cunha, 1998, p.11). Este problema, que tanto refere-se às questões epistemológicas da Antropologia quanto à relação entre “xamanismo” e “tradução”, possui na figura dos pajés e lideranças político-espirituais, um elemento fundamental para seu aprofundamento. Em que reside isso? No fato de que, “Em todo o ocidente amazônico, os xamãs, como se sabe, são os viajantes por excelência. [...] Sob o efeito do ayahuasca ou de outros alucinógenos, os xamãs viram tudo. É por isso que nada os surpreende. Viagens mais conformes à nossa definição usual acentuam seu prestígio [...]” (CUNHA, 1998, p.11).

Justamente nas intercessões entre as funções de reunir pontos de vistas particulares com a de comunicar essas diferentes visões de mundo (em um ponto de vista geral), inerentes e necessárias ao processo de transmitir significados, os xamãs atuam como “tradutores”, de maneira que a reunião de outros pontos de vista sob a realidade façam sentido à uma realidade em particular, que é singular, embora também formada por uma multiplicidade de sujeitos e seus entendimentos. É nesta tensão entre os papéis sociais exercidos pelos xamãs, enquanto “mediadores” de mundos, que Cunha expressa como entende a “tradução”

Essa maneira de dar conta do processo, embora verdadeira, não o esgota e talvez passe ao largo de algo mais fundamental. Primeiro, porque se trata, de fato, de muito mais do que uma simples ordenação, e **a tradução não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de remanejamento mais do que de arrumação.** Segundo, porque o xamã parece ser o contrário de um nomoteta. (CUNHA, 1998, p.12-13, negrito e grifo nosso).

Em Atenas, um “nomoteta” era uma espécie de juiz aposentado que integrava uma comissão encarregada de revisar a legislação em voga⁶⁷, o que evidencia a visão de Cunha, de que, contrariamente, os xamãs como “tradutores” não se responsabilizariam por, simplesmente, “rearrumar” ou “guardar o novo em velhas gavetas”. O que a antropóloga chama de “remanejamento” relaciona-se ao modo como utilizamos o termo “apropriação”, como o ato de inserir os museus nessas realidades indígenas, tanto quanto o papel que o xamã desempenha de, mediando estes mundos de maneira plausível, possibilitar a reunião de pontos de vistas múltiplos e totalizadores aos particulares e específicos.

Nesse sentido, essa função ritualística crucial exercida pelos xamãs, que os possibilita incorporar múltiplos pontos de vistas particulares, lhes concede um papel de legítimo “tradutor”, indivíduo que consegue reunir, entre muitas sociedades indígenas, distintos pontos de vista. Nesse sentido, através das múltiplas visões que os xamãs compartilham entre os seus, há uma “[...] tomada de consciência de uma relatividade, da “verdade da relatividade (e não a relatividade do verdadeiro)” (Deleuze 1988:30), pois nesses mundos ampliados só é possível ver sob perspectivas particulares (CUNHA, 1998, p.13).

Esse seria “o âmago do problema”, na visão de Cunha. Situa-se, justamente, no ponto de encontro entre sua concepção de tradução e o modo como o xamanismo e suas relações se expressam socialmente entre povos indígenas amazônicos (CUNHA, 1998, p. 13). “Com efeito, o que é uma tradução?”

Não é, dirá Benjamin, o que restitui fielmente os objetos designados, já que, afinal de contas, nas diferentes línguas todos os objetos fazem parte de conjuntos, de sistemas diferentes que expressam o que Benjamin chama de modos de intenção. Pão e *brot* significam ambos o mesmo objeto, mas diferem em seus modos de significação (*intentio*). **A boa tradução é, então, aquela que é capaz de apreender os pontos de ressonância, de fazer com que a *intentio* em uma língua reverbere em outra.** Mas se a coisa é possível, se é viável encontrar ecos de uma língua em outra, então existe a perspectiva (e para Benjamin, creio, a possibilidade real) de uma língua absoluta, a verdadeira linguagem. A tarefa do tradutor torna-se grandiosa, por ser ela a busca da verdadeira linguagem, da qual as línguas particulares seriam apenas fragmentos (Benjamin 1968:78), como os cacos de um vaso que, embora diferentes entre si, se ajustam perfeitamente para restituir um conjunto que os ultrapassa: o ajustamento dos cacos atesta a existência do vaso. (CUNHA, 1998, p. 13)

A tarefa dos xamãs, como bons tradutores, portanto, ao reunirem e traduzirem perspectivas múltiplas para pontos de vista particulares (de uma cultura, de uma sociedade, de

⁶⁷ Significados para “nomoteta” disponíveis em: <<https://www.dicio.com.br/nomoteta/>; <https://www.dicio.com.br/nomoteta/>; <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=yV2lw> . Acessados em: 28-01-2019.

um povo etc.), se dá no que a antropóloga chama de “pontos de ressonância”: local onde os sentidos dos pontos-de-vista podem se encontrar, zonas de intersecção, como nos círculos não-concêntricos de Schopenhauer.

Igualmente ao que faz um tradutor de textos e documentos histórico-literários, estes pontos de vista múltiplos (que, embora reunidos nos xamãs, são particulares em si), podem ser traduzidos às singularidades das sociedades onde eles se encontram. E isso se coloca, ao mesmo tempo, como proeza (caso o consiga fazer) quanto como dificuldade, já que estará sempre amarrado aos múltiplos significados dos símbolos em cada sociedade, formada por indivíduos e grupos diferentemente posicionados. Dificuldade e proeza que se tornam, na visão de Manuela, mais um fator de aproximação entre xamanismo e tradução e à figura do pajé como sendo um “tradutor”. Assim segue, problematizando o ato de traduzir, questionando a:

[...] transposição de contradições reais em diferentes códigos, como se, de tanto traduzi-las, fosse possível resolvê-las, a dolorosa sensibilidade do xamã às dificuldades e armadilhas dessas passagens entre códigos que jamais são inteiramente equivalentes, não é nisto que consiste o trabalho do tradutor?. (CUNHA, 1998,13-14)

Dialogando com Walter Benjamin, admite que, nestes processos de tradução, “A síntese original, o sistema sintagmático no qual há necessidade de aderência entre o som e o sentido, no qual o som e o sentido se ajustam sem falhas como o fruto e sua pele (Benjamin 1968), tudo isso se dissolveu” (CUNHA, 1998, p. 14). Pensando o “xamanismo” enquanto “tradução” (e à tradução inerente ao papel do xamã enquanto mediador de mundos (e) (de) significados), Manuela evidencia os “pontos de ressonância” entre ambos, que dão sentido à sua argumentação:

O que se trata de (re)construir é uma síntese original, uma nova maneira de pôr em relação níveis, códigos, pô-los em ressonância, em correspondência, de modo que esse mundo novo ganhe a consistência desejada para que se torne evidente (Taylor 1995). **Em suma, que adquira um sentido, pois o sentido é, ao fim e ao cabo, a percepção de relações, uma “rede de associações que se referem umas às outras, semelhante a um dicionário ou a um banco de dados relacional”** (Crick e Koch 1997:33). Quanto mais essas conexões se multiplicam, mais o sentido se enriquece: fórmulas da neurociência que lembram imediatamente a antiga questão do que, na análise estrutural dos mitos, significa “significar”. **O trabalho do xamã, sua esfera de competência, é essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações.** Não é, portanto, a coerência interna do discurso o que se procura, sua consistência advém antes do reforço mútuo dos planos em que se exprime, do *habitus* em suma. (CUNHA, 1998, p. 14, negrito nosso)

Manuela Carneiro da Cunha assim expressa as relações que percebe entre o “perspectivismo amazônico”, “tradução” e “xamanismo”, através de uma problemática geral:

Vê-se, portanto, que o “perspectivismo” amazônico que Eduardo Viveiros de Castro (1996) pôs em destaque em um artigo notável, e do qual extraiu várias implicações, se manifesta como um esquema em vários planos. **Pois o problema geral do perspectivismo**, aquele que Leibniz e Giordano Bruno descobriram, **é justamente a questão da unidade, do invólucro, da convergência no sentido matemático, da série dos pontos de vista. Em suma, o problema da tradução.** Não é sem dúvida fortuito que Leibniz e Benjamin adiantem uma solução semelhante: **o que permite a totalização dos pontos de vista singulares e irredutíveis é a ressonância**, a harmonia (Benjamin 1968:79, 81; Deleuze 1988:33). Na Amazônia, diríamos: é o xamã. (CUNHA, 1998, p. 17, negrito nosso).

Mas como e onde encontrar os “pontos de ressonância”, instâncias de tensões de significados possíveis de comunicar sentidos oriundos de mundos distintos, ou seja, de traduzi-los? Esses pontos de ressonância estão sempre localizados em uma escala de “ordem mais local” - àquela que é, portato, susceptível à sua captação etnográfica. Como Sahlins observou, “[...] um dos problemas da noção de globalização ou de sistema mundial é que este só é um sistema no sentido sintagmático, não, porém, no sentido paradigmático”. Isso, porque “talvez exista sistema, mas não existe cultura que lhe corresponda (SAHLINS 1988). Com efeito, malgrado a extraordinária difusão da mídia, não existe cultura global” (CUNHA, 1998, p. 17-18). Não adianta buscar estes pontos de ressonância necessários à tradução, simplesmente, no âmbito mais geral, em uma escala macro-localizada.

Os paradigmas, as sínteses, as correspondências de sentido fazem-se em uma outra escala, de ordem mais local. Mas como ter um ponto de vista local sobre um processo que nos ultrapassa, do qual não se controlam nem as causas nem os efeitos? **De maneira fantasmática e à falta de outras instâncias, o controle se realiza pela conjunção, vista acima, entre o que é mais local e o que é mais global [...]** Mas a inanidade da empresa permanece. Poder-se-ia ver nos esforços de tradução, de totalização, que evoquei, a tentativa, sempre votada ao fracasso, em qualquer escala que se a considere — e no entanto sempre recomeçada — de construir sentido. (CUNHA, 1998, p. 17-18, grifos e negritos nosso).

Walter Benjamin, em “A tarefa do tradutor”, originalmente o prefácio à tradução que ele efetuou de “Tableaux parisiens” (1857), do poeta e escritor Charles Baudelaire, nos fornece pistas para melhor entender o “tradutor” como mediador de mundos em conexão. Neste ensaio ele sintetizou duas características do que considera uma “má tradução”: ser “dirigida a leitores que não compreendem o original” e constituir “[...] uma transmissão inexata de um conteúdo inessencial” (BENJAMIN, 2010, p.205). Nesse ensaio clássico para a teoria da tradução, “[...]”

em nenhuma frase é uma antecipação explicativa dessa tradução ou mesmo uma defesa da mesma. O texto é uma reflexão geral que imerge na filosofia linguística. Encontramos termos centrais da tradutologia, como “fidelidade e liberdade” [...]. Essa particularidade [...] se mostra na profundidade da reflexão linguística e filosófica [...]”, além de sua definição de “forma” (HEIDERMANN, 2010, p. 15).

Mas, o que seria a tradução, para Walter Benjamin (2010)?

A tradução é uma forma. Para apreendê-la como tal, é preciso retornar ao original. Pois nele reside a lei dessa forma, enquanto encerrada em sua traduzibilidade. A questão da traduzibilidade de uma obra possui um duplo sentido. Ela pode significar: **encontrará a obra alguma vez, dentre a totalidade de seus leitores, seu tradutor adequado?** Ou então, mais propriamente: **admitirá ela, em conformidade com sua essência, tradução e — em consonância com o significado dessa forma — conseqüentemente a exigirá também?** Por princípio, a primeira questão só admite uma solução problemática, sendo a da segunda apodíctica. **Somente um pensamento superficial irá declarar ambas equivalentes, negando o sentido autônomo da segunda.** Diante disso deve-se assinalar que certos conceitos de relação preservam todo o seu sentido, aliás, talvez mesmo seu melhor sentido, quando não são referidos a priori exclusivamente ao ser humano. (...) a traduzibilidade de criações de linguagem deveria ser levada em consideração, ainda que elas fossem intraduzíveis para os homens. E, não seriam elas, até certo ponto, de fato intraduzíveis, se partirmos de um conceito rigoroso de tradução? E é a partir de uma tal dissociação que se deve questionar, se a tradução de determinadas composições de linguagem deve ou não ser exigida. Pois vale o princípio: se a tradução é uma forma, a traduzibilidade deve ser essencial a certas obras. (BENJAMIN, 2010, p. 205).

Seria o museu, como instituição, ideia ou lugar resultante de uma noção oriunda de uma matriz de pensamento do Ocidente europeu, portador de “traduzibilidade”, nos termos benjaminianos? Como se constitui a ação de caciques, pajés e lideranças indígenas nestes processos, enquanto sujeitos das traduções? Foi justamente questionando como tornam-se possíveis as diversificadas formas de “tradução” do “museu” para realidades indígenas que formulamos a noção de “etnomuseografia”.

2.3.1.2 Sobre “Etnomuseografia”, “apropriação” e “ação museológica indígena”

Figura 10 - Antonia Santos e Josueldo Constantino higienizando e preenchendo fichas de catolgação do acervo zoológico do Museu dos Kanindé, durante o Inventário Participativo. Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2010)

Ao considerar o movimento de proliferação e ressignificação dos museus no Brasil nos últimos trinta anos, dois aspectos, penso eu, ganham destaque: a diversidade museal e a democratização da tecnologia *museu*. (...) **é um desafio pertinente (e impertinente) a idéia de pensar os museus como antros antropofágicos (ou mesmo canibais) e entes que podem antropofagizados** (CHAGAS, 2005, p.20, **negrito nosso**).

O que seria, então, a etnomuseografia? O sufixo comum às duas palavras que formam o neologismo conceitual, “etnografia” e “museografia” – grafia, que provém do radical grego *gráphein*, “escrita”. É geralmente utilizado como termo para a formação de diferentes palavras associadas às técnicas ou campos de estudos, como: caligrafia, ortografia, paleografia, oncografia etc. Em nossa experiência, estas duas ferramentas de intervenção em realidades, com finalidade de estudo e ação, vêm sendo conjuntamente manejadas na observação participante em pesquisas de campo sobre museus e memórias indígenas. Mesmo estando vinculadas hoje à Antropologia e Museologia, estas terminologias possuem genealogias próprias.

Uma noção correlata à de etnomuseografia é a de “ação museológica indígena”. Através dela intentamos, fomentando práticas dialógicas/participativas/colaborativas, compreender os modos pelos quais as populações indígenas desenvolvem práticas de colecionamento voltadas para a construção e difusão de autorrepresentações, através do desenvolvimento de práticas e discursos em primeira pessoa. A ação museológica indígena relaciona-se com a tradução de categorias, ações, técnicas e conceitos voltados à “uma determinada (re)apropriação de acervos museais. (...) ações apoiadas na afirmação de identidades e na conexão das coleções com a noção de patrimônio, emprestada da sociedade ocidental” (VELTHEN, 2012, p. 62).

As populações indígenas possuem formas próprias de preservar e transmitir o que lhes é significativo, de acordo com seus interesses, tradições orais, práticas ritualísticas, agenciamento de espaços e objetos, ritos de passagem etc. São muitas as variáveis, mas as cosmologias e as formas de mobilização política, em nosso horizonte empírico-etnográfico e teórico-interpretativo, se destacaram enquanto fatores de grande influência nas traduções e apropriações produzidas pelos e nos museus indígenas. É importante frisar que a gestão de suas memórias e referências de pertencimento independem dos museus, da Museologia, da Antropologia e de pesquisadores, acadêmicos ou gestores públicos. Apesar disso, é cada vez mais comum a realização de parcerias oriundas de interações e diálogos entre indígenas e profissionais de campos disciplinares diversos para o desenvolvimento de processos museológicos, seja nas aldeias indígenas, seja em colaboração com museus etnográficos, antropológicos e históricos que possuem artefatos e coleções dos povos.

A diversidade de modos de tradução representa a multiplicidade de possibilidades de musealização entre povos indígenas. Os museus indígenas exprimem formas e linguagens próprias para conceber estas apropriações. Mas quais os significados dessas experiências, para seus protagonistas? Esta é uma das perguntas que guiam este estudo. O que essas populações fazem, muitas vezes, passa ao largo de um referencial conceitual da Museologia e/ou da Antropologia. A própria noção de “índio” é problemática. Por outro lado, os museus indígenas conectam-se com suas lutas políticas e são interpretados conforme suas cosmologias, possuindo, portanto, outras genealogias para suas constituições. Assim, como compreender estas experiências sem aprofundar um conhecimento sobre suas mobilizações étnicas e aspectos de suas cosmologias?

As diversas apropriações da ideia de “museu”, como instituição ou processo, são reinventadas em cada realidade. Traduções sobre si, na ótica dos diversos grupos étnicos, emergem para a construção de representações vinculadas ao diálogo com o outro ou para a compreensão de suas trajetórias enquanto coletividades. Será que tratamos, nestes casos, “[...]”

não absolutamente (de) museus, e sim prolongamentos das tradições indígenas de contar histórias, de colecionar objetos e de representá-los visualmente” (CLIFFORD, 2009, p. 259)?! Seriam estes museus, “zonas de contato”, como afirmara James Clifford para outros contextos?! Mas “zonas de contato” entre o quê e mediando relações entre quem? Quais são os “mundos” que estão em comunicação nos “museus dos índios”?

Na trajetória desta investigação e, posteriormente, no processo de análise dos dados elaboramos termos e noções voltadas ao estudo antropológico dos museus indígenas. Nossa visão, parcial, resulta de uma experiência particular de pesquisa, na qual problematizamos situações, processos e fatos vivenciados nos diferentes contextos em que acompanhamos os museus indígenas tornando-se realidade, através de processos de apropriação e tradução dos mais variados tipos. Não é possível reduzir as experiências dos sujeitos e coletividades à teoria social. Não é possível compreender as experiências museológicas dos povos indígenas, simplesmente, confrontando-as com categorias teórico-metodológicas ou modelos analíticos forjados para outros contextos. Por um lado, os fenômenos sociais de criação de museus entre populações indígenas aproximam-se do que consideramos, em Museologia, de processos de musealização; por outro, diferenciam-se tenazmente destes por conta das especificidades, da diversidade sociocultural de cada povo e/ou das diferentes usos da memória e apropriações/traduições das noções de “cultura” e “patrimônio”, de acordo com cada contexto étnico, da história do povo e do conjunto de interações sociais nas quais tomam parte os processos museológicos indígenas. Museus indígenas: experiências que primam pela diversidade.

Um caminho muito mais proveitoso, pelo qual optamos, foi direcionar nossos esforços analíticos para um salutar confronto entre as categorias nativas das práticas de colecionamento indígenas – a serem identificadas (através da etnografia) e compreendidas (através da análise antropológica), caso a caso - e as categorias conceituais oriundas da Antropologia e da Museologia. No encontro entre categorias nativas e este arcabouço teórico, fundamentamos as categorias analíticas apresentadas. Propomos a noção de *ação museológica indígena* como categoria de classificação social de determinadas práticas de colecionamento e musealização, protagonizadas por indivíduos e coletividades étnicas e vinculadas aos museus e processos museológicos indígenas, visando a construção de representações sobre suas formas de vida através de diversas formas de “tradução” e “apropriação”.

As noções de “ação museológica indígena” e “etnomuseografia”, possuem o objetivo de aprimorar um arcabouço teórico-metodológico de pesquisa de campo que reúne observação participante e ação museográfica, refletindo sobre nossa participação na construção destas

representações e práticas sociais, com o cuidado de nem minimizar esta presença nem a resumir à uma auto-etnografia biográfica. “[...] Suppose you reflect and write only on your own experience? Well, if you are an ethnographer, then that’s auto ethnography (INGOLD, 2014, p. 384-385). Tim Ingold critica um projeto antropológico atual que, ao seu ver, tornou a disciplina “[...] the study of its own ways of working”, provocando-nos a exercitar mais antropologia, como forma de compreensão do mundo, que etnografia, descrição dos processos de pesquisa (INGOLD, 2014, p. 383).

Fui percebendo, em minha atuação junto aos museus indígenas, que o compartilhamento de técnicas museográficas – sempre adaptadas e reinventadas a partir das realidades locais – era recorrente, embora anteriormente possuisse muito mais um caráter de veículo propulsor da ação museológica do que de técnica (usada conscientemente) de pesquisa de campo e meio de dinamização da observação participante – percepção crescente nesta “conversão retrospectiva” (*retrospective conversion*) (INGOLD, 2014, p.386).

Procedimentos técnicos reconhecidos, de acordo com uma linguagem museológica, como “salvaguarda” (como coleta de materiais para formação de acervo, elaboração de documentação museológica, estruturação de espaços físicos para a função de museus, higienização de peças etc.) e “comunicação” (como o planejamento e a montagem de exposições, a curadoria compartilhada, a elaboração de projetos e programas pedagógicos, a formação de indígenas para a gestão e ação educativa etc.), sempre formaram a espinha dorsal de nossas atividades colaborativas junto aos processos museológicos indígenas. Com a reflexão teórica e o avanço na análise dos dados, nos deparamos com uma nova questão, frente ao acúmulo empírico: como reinterpretar ações que foram sendo feitas ao longo de muitos anos como parte da própria pesquisa de campo? É possível que informações provenientes de experiências vivenciadas sem essa intencionalidade prévia possam ser reinterpretadas, posteriormente, enquanto dados de uma pesquisa? E quanto ao tipo e à qualidade destes dados, seria possível considerá-los úteis, frente aos novos problemas surgidos?

Toda informação considerada como “dado” para uma investigação é construída a partir da observação de uma realidade social e seu recorte, vinculado à problemas concretos de uma pesquisa. Os “dados” se transformam em “vestígios” quando associados à alguma hipótese: possível caminho para responder à um questionamento, à uma dúvida. Esses dados são transformados em “evidências” desde uma determinada leitura, uma percepção do que significam e de seu encadeamento em um conjunto de outros dados/evidências, que, mutuamente interpretados, fazem sentido quando percebidos enquanto conjuntos. Esses conjuntos de dados, interpretados como evidências - corroboram à confirmação (ou negação)

de uma hipótese que visa responder a problemas reais de pesquisa - necessitam ser interpretados de modo que fundamentem argumentações lógicas àquilo que o pesquisador visa explicar e compreender, ou seja, analisar. Desde aí, entra em jogo a textualização do argumento, parte literária do fazer antropológico (JACOBSON, 1991).

Segundo Álvaro Pires, “A arte do pesquisador consiste, assim, em saber tirar partido de seus dados; isto é, em construir satisfatoriamente seu problema de pesquisa e sua análise, a partir dos dados que dispõe” (2010b, p. 155). É verdade que, até 2013, não tinha intenções analíticas ao desenvolver muitas das ações museológicas colaborativas com populações indígenas – excetuando as que vinha aefetuando junto aos Kanindé de Aratuba. Desde então viemos percebendo, com a continuidade desses processos, que vivenciávamos momentos privilegiados na significação da experiência de construção da autorrepresentação e do ato de dar novos sentidos para objetos/patrimônios/memórias/saberes, questões-chave para uma compreensão antropológica dos museus indígenas. “[...] para fugir às regras de construção técnica dos dados e, ainda assim, construir satisfatoriamente o objeto de uma pesquisa, é preciso, usualmente, ter feito antes a experiência. **A liberdade criadora quanto às regras de método [...] se domestica na própria prática da pesquisa**” (PIRES, 2010a, p.44, negrito nosso). Da riqueza de situações e dados de pesquisa que estes processos sociais me proporcionaram, estimulados pelas práticas desencadeadas pela “etnomuseografia”, emergiu uma problemática fundamental para a compreensão de processos museológicos indígenas: a relação entre práticas de colecionamento, categorias nativas e “regimes de memória”, como aprofundamento da análise da interface entre museus indígenas, memória e mobilizações étnicas (GOMES, 2016).

em um primeiro momento, em nossa trajetória, determinados procedimentos museográficos eram compartilhados com as populações indígenas visando, simplesmente, fortalecer os processos museológicos e sua gestão autônoma, em atividades que aconteciam através de parcerias diversas (com grupos, associações e escolas indígenas, ong’s indigenistas, secretarias estaduais e municipais, órgão federais etc.). Em um segundo momento, um questionamento foi posto como indagação teórico-metodológica: como transformar, intencionalmente, esses procedimentos museográficos em ferramentas para a construção de dados de uma pesquisa de campo com observação participante, em processos museológicos colaborativos? E, mais: como analisar a descrição etnográfica do processo de compartilhamento, apropriação e tradução de processos museológicos às realidades indígenas, fomentados na prática da pesquisa de campo e registrados por meio da etnografia? Nesse sentido retornarei à pesquisa de campo feita entre os Kanindé de Aratuba, em 2011, exercitando este novo olhar, através de uma *retrospective conversion*.

O objeto de estudo aqui proposto não é a agência do antropólogo ou o método em si (nos referimos à etnomuseografia), que se configura como um procedimento fundamental na constituição das situações às quais analiso, seus significados, os sentidos e as associações construídas. Mesmo sendo um conceito fundamentado na busca constante do relativismo como princípio metodológico, acreditamos que a utilização da noção de “etnomuseografia” pode ser útil à compreensão de experiências museológicas diversificadas, oriundas de múltiplos contextos étnicos e sociopolíticos, produzindo resultados distintos de acordo com os grupos em interação, a variedade de situações sociais, as categorias locais, a descrição etnográfica e as formas de textualização, os significados e sentidos atribuídos ao universo do que é/está sendo musealizado/musealizável, incluindo-se como importantes variáveis: o que os protagonistas dos processos associam às noções de “cultura” e “patrimônio” e suas concepções e usos da “memória”; sempre à luz de suas categorias nativas e através da associação de uma análise da ação social articulada à interpretação dos discursos.

Muitas das informações apresentadas, provenientes de um longo período de envolvimento com os museus indígenas, serão percebidos, retroativamente, como dados para a análise antropológica dos museus indígenas. Assim, este estudo marca uma reavaliação destas experiências. A reflexão sobre a construção da noção de etnomuseografia é também uma revisão de minha própria trajetória neste campo de atuação. Após 2014, fomos mudando a percepção para o campo de análise, tanto na direção do passado quanto no planejamento das ações e pesquisas a realizar. É salutar, nesse sentido, nos apoiarmos positivamente em Tim Ingold, quando questiona “What, then, could possibly distinguish an encounter that is ethnographic from one that is not?” (INGOLD, 2014, p. 386). Afirma que a “ethnographicness” (algo como “etnograficidade”) dos encontros entre antropólogos e nativos ocorre apenas depois, através de uma “conversão retrospectiva” (*retrospective conversion*). O autor esclarece que,

For what we could call “ethnographicness” is not intrinsic to the encounters themselves; it is rather a judgment that is cast upon them through a **retrospective conversion** of the learning, remembering and note-taking which they call forth into pretexts for something else altogether. This ulterior purpose, concealed from the people whom you covertly register as informants, is documentary. It is this that turns your experience, your memory and your notes into material — sometimes spun quasi-scientifically as “data”— upon which you subsequently hope to draw in the project of offering an account. (INGOLD, 2014, p. 386, grifo e negrito nosso).

A partir de uma vivência prolongada com os museus indígenas a partir de múltiplos posicionamentos, acumulei experiências, fontes e materiais provenientes de diferentes

processos museológicos indígenas (como fotografias, vídeos, textos, relatos e entrevistas orais, publicações, periódicos, cartazes, folders, boletins, notícias de jornais etc.), que foram reunidos, sistematizados e analisados neste estudo. “That the field is never experienced as such when you are actually there and caught up in the currents of everyday life—that it only stands out when you have left it far behind and begin to write about it—is widely acknowledged” (INGOLD, 2014, p. 386).

Nas pesquisas e ações efetuadas entre diversos pesquisadores que atuam na interface entre museus (e, em muitos casos, das coleções etnográficas) e populações indígenas, há certas semelhanças com esta reflexão teórico-metodológica. Assim, diversas práticas de pesquisa fundamentaram alguns estudos que apontam possíveis caminhos desta reflexão, e inflexão, metodológica. Destacamos os estudos e pesquisas de Velthem (2003 e 2012), Castro e Vidal (2001), Lersch e Ocampo (2004), Vidal (2008), Gomes e Vieira Neto (2009), Gomes e Oliveira (2010), Gomes (2012; 2014 e 2016), Gomes e Athias (2013), Barros (2013), Silva (2013) e Silva e Gordon (2013). Estas pesquisas assemelham-se quanto à adoção de práticas museográficas (independente do fato de serem analisadas no horizonte destas investigações) que contribuíram para o fortalecimento da ação museológica indígena, em processos colaborativos em parceria com estas populações, seja no âmbito de museus indígenas ou de coleções salvaguardadas em museus antropológicos, arqueológicos e/ou históricos.

Percebemos a riqueza etnográfica desses processos, passíveis de análises variadas, tendo em vista a interação, a colaboração, a participação e a construção coletiva do conhecimento. Nestas atividades, os pesquisadores, de algum modo, compartilharam determinados procedimentos técnicos (documentação, expografia, conservação, restauração, curadoria compartilhada e participativa, formação/capacitação, acesso a acervos etnográficos, ação educativa etc.) e atuaram como mediadores na relação entre memória, referências de pertencimento e a constituição de ferramentas e da autorrepresentação, enquanto parte de um trabalho de campo que é de observação participante, mas que também é museológico/museográfico (ou, pelo menos, pode ser percebido como), evidenciando, portanto, possuir um caráter aplicado à realidade estudada.

Em um sentido, alguns destes estudos são tradicionais pesquisas de campo segundo *métier* antropológico, nas quais o pesquisador-etnógrafo permanece entre as populações por um período prolongado de tempo, buscando compreender os sentidos dados à realidade por aqueles sujeitos. Por outro lado, constituem também processos museológicos, na medida em que a interação entre os sujeitos envolvidos e as ações relativas à produção de dados para a pesquisa ocorrem mediante o desenvolvimento dos processos de musealização e da implementação de

ações por meio de técnicas museográficas. Assim, metodologicamente, a noção de etnomuseografia origina-se deste confronto entre etnografia e museografia, vivenciado por mim e por tantos outros pesquisadores, dentre os quais convergem atividades de trabalho de campo com observação participante e a descrição densa do processo de compartilhamento de práticas e ferramentas museográficas junto a populações indígenas. Utilizamos o termo “etnomuseografia”, portanto, em dois sentidos mais gerais:

a) Enquanto uma ferramenta de pesquisa e ação museológica que fomenta a autorrepresentação e a construção de narrativas sobre si em processos museológicos colaborativos e participativos, fomentando a apropriação dos museus e sua tradução para contextos indígenas;

b) Como uma perspectiva teórico-metodológica para a realização da observação participante nas pesquisas de campo e na construção de dados, fontes e informações para a descrição etnográfica dos processos museológicos indígenas.

Aliada à uma presença prolongada em campo, esta proposta teórico-metodológica baseia-se na reunião dos vieses museográfico, ao fomentar variadas formas de produzir, tecnicamente, a autorrepresentação (ou representação sobre si); e outro, etnográfico, ao propiciar a construção de dados e relatos textualizados para a análise dos processos oriundos dessa experiência, como resultados da observação participante na pesquisa de campo. Nossa investigação entre os Kanindé seguiu este caminho, se mostrando promissora nos resultados apresentados, que evidenciaram a intricada relação entre categorias nativas, narrativas, etnicidade, memórias e objetos. Naquele momento, ainda não vislumbrava tais procedimentos sob esta ótica conceitual, amadurecida por uma reflexão teórica sobre anos de observação participante, descrição etnográfica e análise antropológica, a de outros pesquisadores que atuam nessa área. Consideramos que o uso e o compartilhamento de técnicas da museografia e sua tradução para cada realidade indígena proporcionam situações privilegiadas para a descrição etnográfica de como ocorrem as apropriações efetuadas pelos indígenas protagonistas dos processos museológicos.

Retomando o sentido original do termo educação, Ingold afirma que considera a antropologia como uma “prática de educação” (*practice of education*) (INGOLD, 2014, p. 388), na medida em que

[...] education was a matter of leading novices out into the world (...) Surely participant observation, if nothing else, is just such a practice. It is one that calls upon the novice anthropologist to attend: to attend to what others are doing or saying and to what is going on around and about; to follow along where others go and to do their

bidding, whatever this might entail and wherever it might take you. (INGOLD, p. 388-389).

Se consideramos, sob este prisma, uma ênfase sob o caráter hermenêutico, formativo e educativo da ação museológica no trabalho de campo, podemos aproximá-la da Antropologia e da observação participante, na medida em que pode constituir, também, parte da iniciação de “novatos” (antropólogos e nativos), na busca de construção de conhecimentos compartilhados sobre o mundo. Estes saberes não são condições existenciais, mas resultam de diálogos comunicativos e co-produzidos na própria prática da pesquisa de campo, relacional, que se concretiza no encontro de alteridades de diferentes sujeitos. Afinal, “(...) não é mais possível agir como se o pesquisador de fora fosse o único, ou o primeiro, transformador da cultura em escrita” (CLIFFORD, 2011, p. 83). Atentar para a participação ativa dos interlocutores na construção do conhecimento significa reconhecer seu caráter colaborativo, coletivo e processual.

É digno de nota situar, no amadurecimento de *insights* fundamentais para estes caminhos metodológicos, a importância da observação participante efetuada entre os Kanindé e seu museu indígena. Parafraseando o antropólogo Michael Jackson, citado por Ingold⁶⁸, diria que os Kanindé me transformaram, moldaram o pesquisador/pessoa em que me transformei e a antropologia dos museus indígenas que desenvolvi. O cacique Sotero e os demais interlocutores foram mentores, e suas terras, espaço de aprendizado, onde fui iniciado, ao ouvir os relatos dos mais velhos; lugar onde iniciei jovens, ao compartilhar procedimentos museográficos e práticas de pesquisa de campo. O Museu dos Kanindé foi a experiência entre a qual estudei as condições e possibilidades dos museus indígenas, através da compreensão antropológica de uma experiência singular.

A noção de etnomuseografia possibilita, portanto, que a observação participante do trabalho de campo ocorra junto ao compartilhamento de ferramentas técnicas para a auto-representação, estimulando que, na ação museológica indígena, aconteça um salutar encontro entre saberes técnico-científicos e conhecimentos locais, descritos etnograficamente e explorados pela análise antropológica destas experiências de tradução do museu para contextos indígenas.

⁶⁸ “Exactly so: but that is why the anthropology he does is a practice of education and not of ethnography. “I have never thought of my research among the Kuranko as elucidating a unique lifeworld or foreign worldview,” he admits. “Rather, this was the laboratory in which I happened to explore the human condition (...). With his Kuranko mentors, Jackson studies the conditions and possibilities of being human. That, precisely, is to do anthropology (INGOLD, 2014, p.388).

Ao ampliarmos estas perspectivas metodológicas para a compreensão de outras experiências museológicas indígenas, aprimoramos sua eficácia mediante o confronto com materiais empíricos provenientes de diferentes contextos étnicos e sociais.

2.3.2 Museus Indígenas e cosmopolíticas da memória

2.3.2.1 Sobre a noção de cosmopolítica

A palavra havia tomado para mim sua vida e necessidade próprias. Ela está, portanto, na acepção que dei a ela, marcada por uma deficiência de partida. Uma deficiência que eu aceito porque, de toda forma, ela apenas acentua a questão que se coloca a todo “nome” dado a uma proposição, no momento mesmo em que esse nome é retomado: ainda que se trate de um verdadeiro neologismo, esse nome será sempre vulnerável, e é normal que seja assim. Não é, portanto, como “proprietária” que me apresento, encarregada de transmitir a “verdadeira significação” dessa palavra, cosmopolítica, mas como protagonista interessada. Interessada na possibilidade de que entre a liberdade de retomada sem restrição dessa palavra e a obrigação de fidelidade a ela – que estaria associada a um “direito de propriedade intelectual” – se possam construir práticas que conjuguem liberdade e “rastreadibilidade”, colocando em cena de maneira explícita o que a retomada “faz” àquilo que foi retomado. (STENGERS, 2018, p. 443-44).

Acerca da noção de “cosmopolítica”, há diferentes perspectivas para seu uso, a partir de autores como Isabelle Stengers, Eduardo Viveiros de Castro e Gustavo Lins Ribeiro, que a formularam frente a diferentes contextos e problema analíticos, evidenciando um caráter polissêmico do conceito e sua utilização para referir-se, de diferentes formas e fornecendo respostas distintas - às mudanças e dilemas na práxis antropológica atual. Bruno Latour foi um dos precursores de um debate que ganhou importância no cenário da Antropologia, com a discussão presente em seu livro “Jamais fomos modernos”, cuja primeira edição foi publicada em 1991, na França, e em 1994, traduzido no Brasil. Em todos eles identificamos aspectos relevantes com os quais dialogamos visando a sustentação teórica de nossa abordagem e de nossas formulações conceituais, hipóteses e argumentações. Cada um destes autores, que utilizam de modos distintos a noção de “cosmopolítica”, nos trazem análises interessantes sobre as transformações sociais em contextos pós-coloniais nos quais emerge uma antropologia mundial e transnacional.

Em 1996, foi publicado o artigo “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, de Eduardo Viveiros de Castro⁶⁹; e, em 1997, Isabelle Stengers começou a publicar

⁶⁹ Segundo o resumo do artigo: “Este trabalho discute o significado do “perspectivismo” ameríndio: as idéias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como humanos, animais e espíritos vêm-se a si mesmos e aos outros seres do mundo. Essas idéias sugerem uma possibilidade de redefinição relacional das categorias clássicas de “natureza”, “cultura” e “sobrenatureza” a partir do conceito de perspectiva ou ponto de vista.

a série *Cosmopolitiques*, composta por 7 volumes^{70,71}. Dentre os aspectos comuns ao momento em que a noção de “cosmopolítica” veio tornando-se cada vez mais usual enquanto ferramenta conceitual frente aos novos problemas teóricos, é Eduardo Viveiros de Castro quem melhor resume o arcabouço comum, para o qual convergiram vários autores, no que veio a ser conhecido como a “virada ontológica”. Afinal de contas, como escreve o autor em seu livro *Metafísicas Canibais*:

[...] a conclusão a que chegaram muitos antropólogos (embora por diversos outros motivos), quando argumentaram que a distinção clássica entre Natureza e Cultura – artigo primeiro da Constituição da disciplina, em que ela faz seu voto de obediência à velha matriz metafísica ocidental – não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa. **Tal crítica, no presente caso, impunha a redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas da “Natureza” e da “Cultura”: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade etc.** (CASTRO, 2015, p.42, grifo e negrito nosso).

Entre as diferentes respostas a este dilema teórico e epistemológico da Antropologia, Viveiros distingue, além de sua própria abordagem (que ficou conhecida como “perspectivismo

Em particular, argumenta-se que a antinomia entre duas caracterizações do pensamento indígena: de um lado, o “etnocentrismo”, que negaria os predicados da humanidade aos humanos de outros grupos; de outro, o “animismo”, que os estenderia a seres de outras espécies, pode ser resolvida se se considerar a diferença entre os aspectos espirituais e corporais dos seres (CASTRO, 1996).

⁷⁰ Para o diálogo com Isabelle Stengers utilizamos os seguintes textos: A proposição cosmopolítica (2018), originalmente publicado em Stengers, Isabelle. 2007. “La proposition cosmopolitique”. In Iolive, Jacques e Soubeyran, Olivier (orgs.), *L’Émergence des cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, pp. 45-68; Reativar o animismo (2017), originalmente publicado em Stengers, Isabelle. *La proposition cosmopolitique*. In: IOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (Ed.). *L’émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007; e a entrevista “Uma ciência triste é aquela em que não se dança - Conversações com Isabelle Stengers” (2016). Além desses materiais utilizei também o texto “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers” (2018), de Renato Sztutman.

⁷¹ Transcrevo uma breve biografia que contextualiza a obra da filósofa, veiculada por ocasião dos 10 anos da primeira edição de seu livro, lançado em 2008, “No tempo das catástrofes”, publicado em português em 2015. “Isabelle Stengers, nascida em 1949, é formada em química e professora de Filosofia da Ciência na Universidade Livre de Bruxelas. Em 1993 foi laureada com o Prêmio de Filosofia da Academia Francesa. É autora de livros sobre Teoria do Caos, em parceria com Ilya Prigogine, o físico-químico russo-belga e Prêmio Nobel, conhecido por seu trabalho com estruturas dissipativas, sistemas complexos e irreversibilidade. O primeiro deles foi publicado em 1979, chama-se *La nouvelle alliance*. Desde 1989 é professora na universidade onde se formou, em Bruxelas, na Bélgica. Depois publicou mais de uma dezena de outros livros, entre eles *A invenção das ciências modernas* e, na segunda metade da década de 1990, a coleção *Cosmopolitiques*, que na versão francesa está dividida em sete volumes: *La guerre des sciences*; *L’invention de la mécanique: Pouvoir et raison*; *Thermodynamique: La réalité physique em crise*; *Mécanique quantique: La fin du revê*; *Au nom de la fleche du temps*; *La vie et l’artifice: Visages de l’émergence* e *Pour em finir avec la tolerance*. A versão em inglês foi dividida em dois volumes. Esse trabalho nunca foi traduzido para o português”. “Considerações de uma filósofa da ciência sobre o fim do mundo. No tempo das catástrofes de Isabelle Stengers”. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584423-consideracoes-de-uma-filosofa-da-ciencia-sobre-o-fim-do-mundo-no-tempo-das-catastrofes-de-isabelle-stengers>>. Acessado em: 29-01-2019.

ameríndio”), os trabalhos de Isabelle Stengers e Bruno Latour, diferenciando o trato dado por cada um deles à noção de “cosmopolítica” e às situações em que a utilizaram. Em sua perspectiva,

O termo reescreve equivocadamente a expressão ‘política cósmica’, que usei para descrever o multinaturalismo perspectivista (em contraste com o multiculturalismo relativista enquanto ‘política pública’) em meu artigo (1996), isto é, antes de ter encontrado o conceito de cosmopolítica em Stengers ((1996) 2003). Latour, por sua vez, adotou o conceito amazônico de multinaturalismo para designar a inviabilidade [...] do duo modernista multiculturalismo/mononaturalismo. (Latour, 1999, 2002) (CASTRO, 2015, p. 71).

Viveiros de Castro formulou sua noção de cosmopolítica a partir da percepção, desde suas próprias pesquisas e de outros antropólogos, bem como em documentos e relatos históricos, que

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma **teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos** – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também objetos e artefatos – todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma ‘alma’ semelhante. (CASTRO, 2015, p. 43).

A existência de múltiplas agências e agentes, para além dos seres humanos, bem como as características que eles possuem, que resume como correspondendo a terem uma “alma semelhante”, levou Castro à elaborar o perspectivismo ameríndio, enquanto uma das principais respostas teóricas da Antropologia frente às interrogações do nosso tempo. Bem diferente é a perspectiva de Gustavo Lins Ribeiro, que considera “A antropologia, desde seu começo”, enquanto “uma cosmopolítica sobre alteridade de origem ocidental” (RIBEIRO, 2006, p.155). As formulações deste autor contêm importantes questões teóricas e epistemológicas sobre a natureza e as relações de poder inerentes à produção do conhecimento antropológico, as condições de constituição da antropologia como disciplina e as estruturas de poder e conflito à nível global, que configuraram uma dinâmica geopolítica disciplinar específica à Antropologia, que reflete as contradições do “sistema mundial” em um capitalismo globalizado. Apesar da

validade de sua perspectiva, nos distanciamentos da abordagem de Ribeiro sobre a antropologia como cosmopolítica⁷². Em sua visão,

Em suma, a antropologia é uma cosmopolítica ocidental que se consolidou como disciplina acadêmica formal no século XX, internamente a um sistema universitário ocidental cada vez maior e em expansão mundo afora. Como outras cosmopolíticas, a antropologia reflete a dinâmica histórica do sistema mundial, principalmente aquelas relacionadas às estruturas de alteridades. **Algumas das mudanças mais fundamentais na antropologia do século XX foram decorrentes das mudanças na condição de sujeito do “objeto” antropológico por excelência: povos nativos ao redor do planeta.** (RIBEIRO, 2006, p. 147-149, negrito nosso).

Em sua perspectiva, a antropologia não é a única e nem a mais sofisticada cosmopolítica sobre a diversidade, referindo-se, como exemplo, que

[...] discurso xamanístico de um ianomami na Amazônia brasileira pode também representar uma cosmopolítica, e isso realmente ocorre. Basta ver a intertextualidade cultural presente nas falas do líder ianomami Davi Kopenawa, que articula discursos xamanísticos com ambientais globais relativos ao destino da Terra. (ALBERT, 1995).

Nesse sentido, Ribeiro intersecciona com uma noção de cosmopolítica mais próxima do pensamento da filósofa belga Isabelle Stengers, cuja obra está associada ao que podemos considerar enquanto uma das noções mais difundidas de “cosmopolítica”. A dificuldade em apreender com precisão a definição dada por Isabelle Stengers à noção de cosmopolítica pode ser percebida, por exemplo, no fato de que a conceitua através de um questionamento. Interroga:

⁷² Segundo Gustavo Lins Ribeiro, “A noção de cosmopolítica procura prover uma perspectiva crítica e plural sobre as possibilidades de articulações supra e transnacionais. Ela é baseada, por um lado, nas evocações positivas associadas historicamente à noção de cosmopolitismo e, por outro, em análises nas quais assimetrias de poder são de fundamental importância. Cosmopolítica abrange discursos e modos de fazer política que se preocupam com seus alcances e impactos globais. Interessam-me, sobretudo, as cosmopolíticas relacionadas a conflitos sobre o papel da diferença e da diversidade na construção de grandes unidades políticas. Entendo a antropologia como uma cosmopolítica concernente às estruturas de alteridade (Krotz, 1997), uma cosmopolítica que pretende ser universal, mas que, ao mesmo tempo, é altamente sensível a suas próprias limitações e à eficácia de outras cosmopolíticas. Poderíamos dizer que antropologia é um discurso político cosmopolita relativo à importância da diversidade para a humanidade. Entender a antropologia como uma cosmopolítica não é um ato destituído de implicações. Significa, desde o princípio, que a antropologia não é o único discurso que trata da importância da diversidade, apesar de sua sofisticação. (...) Olhar para a antropologia como uma cosmopolítica também significa que a posição da disciplina no mercado intelectual/acadêmico não precisa restringir-se ao “escaninho selvagem” como colocado por Michel-Rolph Trouillot (1991). A variedade cada vez maior de alteridades criadas pelos processos de globalização tem, há algum tempo, trazido vários tópicos diferentes para os antropólogos. Outra implicação importante de ver a antropologia como uma cosmopolítica é a compreensão de que a história da antropologia acadêmica do Atlântico Norte não é suficiente para dar conta da história do conhecimento antropológico em escala global. Isso decorre não apenas das especificidades das histórias das antropologias em cenários nacionais diferentes, mas também do fato de que outras cosmopolíticas se desenvolveram em outras regiões do mundo e configuraram uma variedade de conhecimentos parecidos com o que depois seria conhecido como antropologia, a “disciplina acadêmica que teve seu primeiro aparecimento na região do Atlântico Norte” (DANDA, 1995, p. 23).

Como apresentar uma proposição cujo desafio não é o de dizer o que ela é, nem de dizer o que ela deve ser, mas **de fazer pensar**; e que não requer outra verificação senão esta: a forma como ela terá “desacelerado” os raciocínios cria a ocasião de **uma sensibilidade um pouco diferente** no que concerne aos problemas e situações que nos mobilizam? Como, portanto, separar essa proposição das questões de autoridade e de generalidade que se agenciam em torno da noção de “teoria”? (STENGERS, 2018, p. 443, grifos e negritos nosso).

Ao distanciar-se do caráter generalista da noção de cosmopolítica, Stengers a situa como sendo pertinente, eminentemente, frente a “[...] situações concretas, lá onde trabalham os praticantes”, que devem ter uma postura corajosa frente “[...] as pretensões dos teóricos generalizantes, estes que tendem a definir aqueles como executantes, encarregados de “aplicar” uma teoria ou de capturar sua prática como ilustração de uma teoria” - fato que torna a questão um “problema político, não cosmopolítico”. Nisso, evidencia a filósofa, reside a inseparabilidade das proposições políticas e cosmopolíticas (STENGERS, 2018, p. 443). Mas qual é o sentido da outra face do termo: o que seria a “política”, segundo sua noção de “cosmopolítica”?

A concepção política é caudatária do que Stengers chama de “ecologia política”, entendida como “[...] a entrada na política das questões de saberes ditos positivos ou das práticas relacionadas as ‘coisas’”, ganhando muito mais sentido dentre àqueles que já “realizaram o ‘movimento político’ associado a ecologia política”, da qual desdobra-se uma “ecologia das práticas”: “[...] invenção das maneiras que poderiam ensinar a fazer coexistir práticas diferentes, respondendo a obrigações divergentes”.

É interessante notar que Eduardo Viveiros de Castro e Isabelle Stengers formularam uma noção diferente de “cosmopolítica” quase concomitantemente. Tal fato nos leva a deduzir que haviam aspectos comuns que poderiam relacionar-se a questionamentos mais gerais em relação à uma filosofia da ciência ocidental no qual ambos estão (diferentemente) posicionados, em termos acadêmicos e geopolíticos. Mesmo com acepções relacionáveis, porém distintas, estas noções de “cosmopolítica” foram resultantes de diferentes visões frente ao fato de que, juntamente com Bruno Latour (1994) e Philippe Descola, estes pensadores compartilhavam de uma “(...) preocupação comum: sair de maneira não trivial (pós-moderna) das narrativas do progresso que conduzem até “nós” (STENGERS, 2018, p. 446).

Do mesmo modo que desconhecia as pesquisas de Eduardo Viveiros de Castro entre povos indígenas da floresta amazônica, Stengers também ignorava que o termo “cosmopolítica”

havia sido proposto pelo filósofo prussiano Immanuel Kant, referência à qual faz questão de distanciar-se, negando-o enquanto fonte de inspiração⁷³.

O fato é que à Isabelle Stengers é atribuída a criação de uma das conceituações de “cosmopolítica” que mais ecoou e vem sendo utilizada, embora a definição de Viveiros de Castro também seja bastante difundida e venha sendo muito utilizada para além do contexto etnográfico onde foi formulada (entre populações indígenas das terras baixas sulamericanas).

A noção de “cosmopolítica” de Isabelle Stengers se caracteriza como uma conceituação aberta, experimental e fortemente vinculada aos contextos locais, apontando para uma preocupação de caráter epistemológico, que indica como “o pecado mais recorrente da tradição a qual pertença”: a pretensão de “transformar em chave universal neutra, isto é, válida para todos, um tipo de prática da qual nos somos particularmente orgulhosos”. Nesse sentido, evidencia um outro aspecto subjacente à noção de “política” implícita à de cosmopolítica: “[...] uma significação abstrata o bastante para acolher, a título de concretização particular, as práticas científicas. As ciências ditas modernas seriam uma maneira de responder à questão política por excelência: quem pode falar de quê, fazer-se o porta-voz de quê, representar o quê?” (STENGERS, 2018, p. 445).

No duplo esforço de, por um lado, exercitar a “descolonização do pensamento”, termo que a autora utiliza dialogando com Viveiros de Castro; e, por outro, assumir o lugar social (ocidental) de onde fala, optou por “[...] conservar o termo “política” – que afirma que a proposição cosmopolítica é uma proposição “assinada”, o que poderia eventualmente nos capacitar e se tornar “bom para pensar”–, e articulá-lo ao enigmático termo “cosmos” (STENGERS, 2018, p. 445-446).

Mas o que seria o “cosmos”, na acepção de Isabelle Stengers, dupla face do neologismo “cosmopolítico”?

O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, **designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes**, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele

⁷³ De acordo com a interpretação de Stengers, Kant, “[...] renovou o antigo tema do cosmopolitismo, visando a um projeto de tipo político no âmbito de uma “Paz perpetua”, na qual cada um “se pensaria como um membro integral da sociedade civil mundial em conformidade ao direito dos cidadãos”. Assim, quando a autora preparava o primeiro volume da série *Cosmopolitiques*, descobriu que “[...] o termo ‘cosmopolitique’ afirmava a confiança kantiana em um progresso geral do gênero humano que encontraria sua expressão na autoridade de um ‘jus cosmopoliticum’ [...]”. Sua proposição “[...] renega explicitamente todo parentesco com Kant ou com o pensamento antigo”, já que “pouco tem a ver com o mundo no qual o cidadão antigo, por toda parte, se afirmava em seu território, nem com uma terra por fim unificada, onde cada um seria cidadão”. Sua noção de cosmopolítica “É exatamente o contrário”. (STENGERS, 2018, p. 443).

que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. (STENGERS, 2018, p.447).

Política como “nossa assinatura” e cosmos enquanto “o desconhecido que constitui mundos múltiplos”: cosmopolítica. O cosmos, “duplo cósmico” da política, “[...] não possui representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser feito objeto de nenhum procedimento de consulta. O seu modo de existência se traduz pelo conjunto dos modos de fazer, dos artifícios cuja eficácia e a de expor aqueles que terão que decidir [...]” (STENGERS, 2018, p. 463).

Dar a essa insistência um nome, cosmos, inventar a maneira mediante a qual a “política”, que é a nossa assinatura, poderia fazer existir seu “duplo cósmico” [*doublure cosmique*], as repercussões disso que vai ser decidido, disso que constrói suas razões legítimas, sobre isso que permanece surdo a essa legitimidade, eis a proposição cosmopolítica. (STENGERS, 2018, p.448).

O primeiro movimento, em direção à uma “descolonização do pensamento” - “a tentativa de resistir a um poder colonizador” (STENGERS, 2017, p.3), tarefa que designa aos que estão situados no mesmo lado em que ela na geopolítica do saber e do poder, pode ser bem identificado na passagem abaixo, na qual esmiúça os fundamentos políticos da noção de cosmopolítica:

É aqui que a proposição corre o risco do mal-entendido, pois o atrativo kantiano pode induzir a ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. **Quando se trata do mundo, das questões, ameaças e problemas cujas repercussões se apresentam como planetárias, são os “nossos” saberes, os fatos produzidos pelos “nossos” equipamentos técnicos, mas igualmente os julgamentos associados a “nossas” práticas que estão na linha de frente.** A boa vontade, o “respeito pelos outros” não são suficientes para apagar essa diferença, e negá-la em nome de uma “igualdade de direito” de todos os povos da terra não impedirá, posteriormente, de condenar a cegueira fanática ou o egoísmo daqueles que se negariam a admitir que não podem se esquivar das “questões planetárias”. (STENGERS, 2018, p.446, negrito nosso).

Perante à impossibilidade da categoria “humano” dar conta desta multiplicidade de agenciamentos e agentes - expressão de um antropocentrismo universalista ultrapassado frente às diversas noções de cosmopolítica - surgiram vários outros termos que são mais adequados para nomear estas agências que não se enquadram - como sujeitos e/ou “pessoas”

que interferem no curso dos acontecimentos - no que pode ser considerado o “humano”⁷⁴. Em uma entrevista concedida em agosto de 2016, Stengers (2016) afirma que

Os problemas da “proposta cosmopolítica” têm a ver com humanos e não humanos, isto é, com não estarmos sozinhos. Eles alteram a questão da natureza-cultura... Falar dos não humanos é uma nova maneira de falar dos problemas que temos hoje... Bem, “não humano” é uma expressão que o Latour tem usado. Eu sempre digo que “não humano” em si mesmo não tem significado positivo, pois inclui vírus, furacões e por aí vai. (STENGERS, 2016, p. 174, negrito nosso).

Reside na grande amplitude da ideia de “não-humano”, adotada por Bruno Latour, tanto sua defasagem (ao não especificar de que tipo de “não humano” se trata) quanto sua vantagem (ao abarcar universos praticamente infinitos, possibilitando dar conta de múltiplos contextos nos quais a categoria “humano” não contempla os agenciamentos e agências sociais). No fundo, o que mais importa, para além da terminologia a ser utilizada (que varia conforme contextos e problemas), é o fato de que a noção de cosmopolítica é expressão teórica da consciência de “não estarmos sozinhos” e que há outros sujeitos, não humanos, com agência no(s) mundo(s) e que não podem ser ignorados, tendo em vista sua importância, dentre outros fatores, na vida dos “humanos”, por exemplo. Stengers propõe, para além do “não humano”, duas outras categorias: “Mais-que-Humanos” e “Outros-que-Humanos”.

Eu me interessei mais pelos diferentes problemas das ideias ligadas aos “mais-que-humanos”, que já partem do conhecimento distribuído, uma vez que não somos nada sem aquilo que tomamos como dado. **Quem são os seres mais-que-humanos para você? Para Donna Haraway, seria o Onco-Rato... Para o Latour, a tecnociência... Para os antropólogos, os espíritos... Para os Yanomami, os xapiripê...** “Mais-que-humano” significa que humano como tal não é uma boa unidade. É humano, mas sem ser dissociado de tudo aquilo que ele ou ela exige para ser humano, aquilo que ele ou ela tomam como dado sob a forma de um significado. O indivíduo isolado não é algo que tem um significado. É bom que saibamos disso se quisermos falar de Filosofia do Sujeito. Assim, **a agência não pertence ao humano em si, mas sempre ao humano em um meio concreto.** (STENGERS, 2016, p. 175, negrito nosso).

Essas categorias especificam em maiores detalhes as diferentes (e possíveis) alteridades que se relacionam com os “humanos”, que outrora reinavam exclusivos na arena da agência social, sob o olhar ocidental, como sujeitos praticamente exclusivos. Há diferenças entre os

⁷⁴ Esta discussão, que inclusive extrapola à de cosmopolítica, se expressa também nas obras de autoras como Donna Haraway, especialmente n’O Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX (2000), publicado em 1979, obra na qual evidencia uma preferência pelo termo “extra-humano”; e Sherry Ortner, a partir de paradigmas próximos à uma antropologia do gênero e feminista, que podem ser subsumidos no interessante estudo, que parte de um questionamento: “Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?” (1979).

“mais-que-humanos” e os “outros-que-humanos” que importam delimitar, considerando que “Falar em ‘não humano’ é apenas dar o primeiro passo”. Stengers afirma, na referida entrevista, que

[...] existe outro problema que me interessa na distinção entre “mais-que-humano” (“more-than-human”) – que é uma boa categoria antropológica, mas que pode dizer respeito tanto a um europeu moderno quanto a um indígena da Amazônia (já que é uma categoria muito geral) – e “outro-que-humano” (“other-than-human”), que é outra coisa. Não se trata de ser “mais-que-humano”, mas “outro-que-humano”, o que aponta para obrigações para com divindades, espíritos, ancestrais... [...] Assim, “mais-que-humano” é uma configuração geral dos problemas que se opõem ao sujeito-isolado-mestre-de-suas-próprias-intenções e blábláblá [risadas], enquanto que “outro-que-humano” realmente aponta para pessoas que não achavam que eram humanas. (STENGERS, 2016, p. 175).

Malgrado às diferentes terminologias aptas a abarcar tantas alteridades de sujeitos não humanos com quem se relacionam os “humanos”, todas expressam algo que motivou justamente o aparecimento destas muitas propostas: são maneiras de “[...] dizer que ‘humano’ não é uma categoria muito interessante” (STENGERS, 2016, p. 175).

Uma outra discussão importante, cara à noção de cosmopolítica e que, por sua complexidade, não a abordaremos em detalhes, diz respeito ao chamado “animismo”, noção que vem sendo revisitada e revista por diversos antropólogos frente aos problemas postos por esta “virada ontológica”. Stengers (2017) tem a proposta de reativar o animismo, mas invertendo-o em relação aos termos como foi apresentado por uma antropologia clássica, como parte de sua proposição cosmopolítica. Sobre isso, afirma que

Reativar o animismo não significa, então, que tenhamos sido animistas. Ninguém jamais foi animista, porque nunca se é animista “no geral”, apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar. O animismo, no entanto, pode ser um nome a serviço da recuperação desses agenciamentos, uma vez que nos leva a sentir que a reivindicação de sua eficácia não nos cabe. Contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo. (STENGERS, 2017, p.15).

“Não estamos sozinhos no mundo”. As palavras de Francilene Pitaguary, filha do pajé Barbosa, evidenciam como seu olhar significa a realidade e os processos museológicos através de uma tradução baseada em uma ótica cosmológica (que pressupõe um tipo de relação com os Encantados) e, na medida em que compartilha esta percepção, na qual a esfera ritualística possui dimensão crucial, socializa também seus sentidos com os demais participantes do II Fórum de

Museus Indígenas, em agosto de 2016 (aldeia Mina Grande do povo Kapinawá/PE). Em suas palavras de abertura do encontro, ressaltava a importância da espiritualidade associada às questões de gênero:

Agradecendo aqui a todos os Encantados que vieram nos receber, e ao povo daqui também né, que está ainda em terra que vieram nos receber. Meu nome é Francilene, sou filha do pajé Barbosa, seguidora de pajé, e faço parte também da religião das mulheres indígenas, que é uma religião que deve ser trabalhada dentro das aldeias. Porque a gente vê que tem muitos pajé, que tem muitos caciques, mas também a espiritualidade da mulher ela tem que começar a ser alevantada. [...] Porque o pajé tá aqui, mas eu vim por obrigação também de representar as mulheres, lá nós caminha lado-a-lado. Então, o pajé Barbosa hoje ele caminha, mas do lado dele tem as guerreiras, que eu sou uma representante, que faço parte de muitos rituais. **E, também, agradecendo, a todos os representantes que vieram, que tá acreditando nesse sonho, que começou como um sonho, que tem cada vez mais pessoas sonhando com a gente. Que essa Rede tá ficando muito forte.. então é dessa forma que a gente se trabalha, um ajudando o outro. Faça que nem o outro... Nós não temos ajuda, muito, ainda... mas se a gente realmente levantar essa bandeira, se Deus quiser, daqui há uns dias nós vamos sair com cada aldeias de vocês com esse mesmo trabalho.** Bom trabalho pra nós e agradecida a todos⁷⁵. (Informação Verbal).

Para a consecução do propósito de reativar o animismo, Isabelle Stengers aproxima-se do terreno da magia, do ritual, da feitiçaria e das práticas neo-pagãs das bruxas contemporâneas, como Starhawk, com quem manteve uma intensa interlocução. Starhawk, que é uma ativista anti-globalização norte-americana que foi uma ativa militante dos protestos que aconteceram no fim da década de 1990 e início dos anos 2000 – cujos mais célebres aconteceram em Seattle (EUA), em 1999, e em Gênova (Itália), em 2001⁷⁶. Reinterpretando práticas sociais taxadas enquanto animistas pela própria antropologia, questiona a autoridade de quem as qualificou com esse designativo:

O que não imaginávamos, no entanto, é que a ciência viesse então a validar o animismo. Se não fosse assim, o próprio termo “animismo” não existiria. Apenas uma “crença” poderia vir a receber um nome tão abrangente. Se a particularidade aventureira das práticas científicas tivesse sido reconhecida, ninguém sonharia em se referir a outras pessoas com base nas “crenças” consideradas por elas a respeito de uma “realidade” à qual os cientistas gozam de acesso privilegiado (STENGERS, 2017, p. 5).

⁷⁵ PITAGUARY, Francilene. II Fórum de Museus Indígenas. Aldeia Mina Grande do povo Kapinawá/PE.

⁷⁶ No início de 2002, tive a oportunidade de participar de uma oficina de auto-defesa em manifestações de rua ministrada por Starhawk, em Fortaleza/CE, no contexto dos preparativos para as manifestações em protesto à 43ª Reunião Anual do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), que àquele ano acontecerem na capital do Estado do Ceará. A ativista veio ao Brasil especialmente para participar destes atos, que eram a sequência dos que haviam acontecido em Seattle (1999) e Gênova (2001), organizados pelo conjunto de movimentos que organizavam-se por meio da Ação Global dos Povos (AGB) e, à nível internacional, possuíam como veículo de comunicação o Centro de Mídia Independente (CMI).

Finalizo este tópico com mais uma instigante interrogação posta por Stengers e que reflete algumas das intenções de sua proposição cosmopolítica, de “nos fazer pensar” e criar “uma sensibilidade um pouco diferente” (Stengers, 2018, p. 443), já que “Torna-se crucial, finalmente, fazer aqui uma pergunta ativa, transformadora, e não reflexiva: quem é esse nós?” (STENGERS, 2017, p. 7).

2.3.2.2 Por uma cosmopolítica da memória

Figura 11 - Oca da aldeia malhador, povo Kapinawá, Buíque/PE



Fonte: O autor (2011)

é a definição do que seja a humanidade e de seu lugar na ordem cósmica, por contraposição a outros domínios, habitados e controlados por seres de outra natureza, vistos, às vezes, como momentos diversos no processo contínuo da produção da vida e do mundo. No cosmos concebido, há ordem, há classificação, há oposição lógica, há hierarquia, categorias inclusivas e exclusivas. Mas há também movimento e um jogo constante com o tempo, seja para suprimi-lo, permitindo aos viventes humanos um reencontro possível com o passado, os ancestrais, as origens, seja para torná-lo eixo da própria existência, destinada a completar-se e a constituir-se plenamente após a morte, na superação eterna das limitações da condição humana. (SILVA, 1994, p. 75).

As dinâmicas étnicas envoltas às cosmopolíticas da memória ocorrem por meio da construção de narrativas da resistência, materializadas em histórias que expressam a maneira como essas populações recriaram os sentidos da sua própria historicidade e reinventaram suas culturas, contando as suas memórias e existências no tempo: atualizando a cada geração o

significado, a poética e a política voltadas aos processos de rememoração enquanto ato de re-existir continuamente. Deste ponto de vista, ao mesmo tempo em que essas populações não precisaram de uma instituição em especial para construírem suas políticas da memória, nos museus indígenas o papel das cosmologias assume uma dimensão central enquanto mediador, uma espécie de “filtro”, do processo de sua tradução para a ótica dos povos.

Uma compreensão cosmopolítica da memória nos revela que nos processos de transmissão e aprendizagem que ocorrem nos museus indígenas, muitas vezes preservação física não necessariamente significa a conservação da dimensão material dos objetos. O processo de transmissão pode, muitas vezes, ter sentido, até mesmo, no ato da destruição da materialidade. Isso nos direciona à reavaliação de uma concepção tradicional do que seja a salvaguarda dessas memórias a partir da preservação de seus suportes físicos. Mais amplamente, a relação de indígenas e espíritos, os Encantados, nos processos de rememoração que ocorrem nos museus indígenas que acompanhamos evidenciaram outras concepções e usos sociais da memória, constituídas a partir da interação com estes sujeitos não humanos que possuem um papel preponderante na forma com que estas populações se relacionam com o passado e como o significam no presente. Afinal, a relação com o passado torna-se possível por meio do contato com os Encantados.

O quê a Museologia, a Antropologia e a sociedade ocidental podem aprender, ao entenderem como é que as populações indígenas constroem suas políticas da memória de acordo com valores, práticas e sentidos específicos à cada realidade e que resultam em diversificadas concepções associadas ao que chamamos de “preservação”, “patrimônio”, “cultura” e “museu”?

Na passagem abaixo, o antropólogo Ugo Maia evidencia diversos modos de interação entre Encantados e indígenas que se relacionam a o que estamos denominando de uma cosmopolítica da memória. Afirma ele que:

Na Amazônia e no Nordeste indígena, os Encantados são auxiliares de pajés e de demais oficiantes do xamanismo, caracterizando-se por dois predicados fundamentais: a **invisibilidade e sua condição de pessoa** (ANDRADE, 2007, p. 217). Enquanto **entes de intencionalidade, agem simultaneamente como agentes patológicos e de cura, atuando como princípios de doenças ou ensinando fórmulas fitoterápicas.** Não obstante a presença ativa dos Encantados nos processos etiológicos indígenas no Nordeste e na Amazônia, **o fator precípua e responsável por quaisquer caracterizações subsequentes é a capacidade de (inter)ação dos Encantados, posto serem pessoas invisíveis que habitam um mundo distinto (mas conexo) daquele dos humanos.** Especialmente no Nordeste indígena, **um Encantado é um ente extra-humano com biografia** que sintetiza a história de relações de um coletivo social. **Assim, eles podem ser a transubstanciação dos agentes políticos de outrora que tiveram participação definitiva nas mobilizações pelo reconhecimento oficial**

de seus povos. São ex-lideranças, históricas ou míticas, que viraram Encantados para continuar, no domínio cosmológico, a realização de seus atributos de liderança e bons conselheiros. Acostumadas no passado às viagens que facultavam as relações com o exterior (representado tanto nos Encantados quanto no Estado), tornaram-se elas mesmas estrangeiros ao viajarem definitivamente para o Encante, reproduzindo, entretanto, as trocas como modelo de relações. (ANDRADE, 2012, p. 215).

Invisíveis e tratados como gente, podem ensinar a curar e fazer adoecer; sejam pessoas que já viveram e se “encantaram”, sejam personagens míticos e imemoriais, os Encantados participam ativamente da vida social e, como não poderia deixar de ser, atuam também – como os pajés – enquanto mediadores da relação destas populações com o seu passado. Os Encantados são mestres, na medida em que ensinam. Ensinam, muitas vezes, o que foi esquecido pelas gerações do passado e presente, atuando de maneira direta nos processos de rememoração. Para a discussão sobre cosmologias indígenas, os estudos de Ugo Maia Andrade constituem uma importante referência, principalmente por tentar aproximar teorias e contextos amazônicos e do Nordeste para pensar a relação das populações indígenas com os espíritos “Encantados” e com a esfera cosmológica, tratando de muitos aspectos relativos aos processos de circulação de práticas xamânicas e trocas rituais em contextos de afirmação étnica. Segundo o autor:

O que a circulação de homens e Encantados no Nordeste indígena exprime é que a cosmologia de um grupo da região só pode ser compreendida dentro do quadro de referências da história de relações com grupos vizinhos. E isso é confirmado pelo xamanismo Tumbalalá ao articular em uma só rede de relações sociais os humanos e os Encantados, ampliando os circuitos de reciprocidades com os agentes sobrenaturais conforme se amplia a rede humana de relações e de apoio. Longe de se oporem à história das relações intercomunitárias a fim de produzirem identidades particulares, os grupos do Nordeste indígena avaliam suas diferenças investindo na fabricação de estoques compartilhados de conhecimentos que, a despeito de seus elementos mais regulares, notabilizam-se pelas matizes de significados atribuídas a eles e que são formuladas conforme estatutos locais representados por biografias, memórias e experiências. (ANDRADE, 2012, p. 218).

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, “De maneiras diversas, já se relacionaram formas de organização social, particularmente formas de organização política, e formas de percepção do mundo” (Cunha, 1998, p.8). O que seriam as “formas de percepção do mundo”, senão, as cosmovisões, as cosmologias? Segundo a antropóloga Aracy Lopes da Silva (1994),

Cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Definem o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que

revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade. Na vivência cotidiana, essas concepções orientam, dão sentido, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões. São, de modo sintético, expressas com clareza exemplar através da linguagem altamente simbólica da dramaturgia dos rituais. Música, gestualidade estereotipada mas sempre criadora, ornamentos corporais mais ou menos exuberantes, entre outros recursos, permitem o contato com outras dimensões cósmicas que aquela habitualmente ocupada pelos humanos e com momentos outros do mundo e do processo da vida (e da morte). (SIVA, 1994, p. 75).

Nesse sentido é que a tradução dos museus sob a ótica indígena, em nossa análise, passa por um “filtro” cosmológico que lhe dá sentido e o torna real e concreto, atualizando-o frente ao manancial simbólico e ao conjunto das relações sociais que os grupos estabelecem por meio de ação política associada aos processos museológicos.

À luz desta discussão, fomos percebendo e registrando o que consideramos constituir a dimensão cosmológica nos processos museológicos indígenas e sua influência nas interações entre os povos que compuseram a Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Falando de suas experiências de pesquisa entre povos indígenas no Brasil, em entrevista realizada em 2009 por Macêdo e Grupioni para a Revista de Antropologia da USP, a antropóloga Lux Vidal afirmava que:

O papel do sobrenatural e os vínculos entre o visível e o invisível eu só vim a entender profundamente quando fui para o Uaçá, pesquisar entre povos Carib (...) (Vidal, 2007a). Já os antropólogos que trabalhavam com os Tupi perceberam naquela época **a dimensão cosmológica da pintura corporal**, como foi o caso de Dominique Gallois entre os Wajãpi (Gallois, 1988) e Regina Polo Müller entre os Assuriní do Xingu (Müller, 1990). Mais recentemente, Aristóteles Barcelos Neto (2008) e Els Lagrou (2007), que foram meus orientandos, influenciados pelo perspectivismo, pela noção de *agency* e por uma literatura internacional sobre o tema, além de um primoroso trabalho de campo, confirmaram que **a estética não é apenas representação, metáforas, mas que os objetos, imagens e cantos têm agência, são coisas vivas**. (VIDAL, 009, p. 191, negrito nosso).

Nesse momento de nossa formulação conceitual, as renovações teóricas nos estudos sobre as chamadas “artes indígenas”, de uma perspectiva simbólico-hermenêutica para uma outra, mais focada na noção de “agência” (com ênfase nas agências não-humanas), se encontram com nossas reflexões sobre museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmologias – empreendidas até então desde uma antropologia política, em diálogo com os estudos sobre etnicidade e de antropologia dos objetos e patrimônios.

Como poderíamos deslocar essa reflexão acerca da relação entre cosmologias e objetos “materiais” para outros aspectos da vida social destas populações, como seus cânticos?⁷⁷ Não seriam os cânticos aspectos destas artes indígenas? Constituem expressões orais e musicais de caráter indizível. Seriam possível pensar na agência de cânticos rituais nos processos museológicos indígenas? E no que estas músicas relacionam-se com a memória e sua (re)construção social?

Havíamos acabado de presenciar o ritual de abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, momento em que indígenas de diferentes povos entoaram seus cânticos. Muitas das linhas, pontos e toantes são considerados “cantos de chamado”, próprias de Encantados específicos ou conjuntos deles. Por vezes, algumas são comumente usadas para iniciar ou terminar rituais. Naquela oportunidade, Mocinha Kapinawá havia dito um pouco antes do pajé de seu povo, Zé de Caetano, cantar o último toante daquele ritual, que “Esse é da nossa furna”. Mas, se o toante “é da furna”, a furna é de quem? A furna é dos “caboclos”. Mas os “caboclos”, seriam os próprios índios, os Kapinawá (que antigamente também eram conhecidos como “caboclos” pela população regional), ou seriam as suas entidades, os seus Encantados, os seus “caboclos”?! A furna é dos caboclos. A linha de toré é da furna e, por conseguinte, também é dos caboclos. Espíritos ancestrais, consideram que eles vivem em suas furnas, encantados, tornando-as, portanto, locais sagrados e que são significados através dessa ótica cosmológica. Se o museu é pensado para além das quatro paredes, como veremos mais adiante, abrangendo o território, os conhecimentos e as práticas sociais incrustadas em seus lugares de memória, vinculam-se e ressignificam a dimensão sacralizada de determinados espaços aos quais estão relacionados os processos museológicos indígenas.

“Abertos” e “fechados” (iniciados e finalizados) – como costuma-se dizer - por músicas específicas para cada momento, contando com a participação de Encantados (que por vezes se manifestam explicitamente através de pajés e médiuns), seja nos torés, seja durante os debates, nos interrogamos: como pensar estes encontros a partir da ótica cosmológica e do xamanismo? Seriam estes encontros da Rede Indígena, rituais?!

Ao adentrarmos nessa dimensão cosmológica, fomos entendendo melhor o significado de muitos destes cânticos, que não eram entoados de modo aleatório ou em quaisquer momentos. A forma de tocar o maracá modificava-se conforme tradições de conhecimentos de cada povo. As intencionalidades presentes em cada modo específico de balançá-lo tem não apenas significados específicos no momento ritual, mas conformam formas de comunicação e

⁷⁷ No ritual do toré no Nordeste indígena, esses cânticos são comumente chamados de linhas, pontos e toantes.

evocação que tornam estes objetos verdadeiros conectores de mundos e seres – assim como também é o ato de tocar (ou “bater”) o tambor, presentes em torés de muitos povos. Assim, maracás e tambores, que interagem com “linhas” e “pontos” de toré, possuem uma agência por meio da qual se estabelecer contato com o mundo dos espíritos, chamando literalmente, através deles, os Encantados “para trabalhar”. Segundo o antropólogo Ugo Maia Andrade, que também esteve presente neste encontro:

As linhas são uma forma de interpretação dos eventos e que fornece uma capacidade de difusão e integralização de significados não alcançado pelo discurso especulativo. É por ser difusa e aberta à polissemia que elas conseguem fixar as múltiplas matizes dos significados que se pretendem coletivamente compartilhados, transmitindo, assim, o recado. (ANDRADE, 2012, p.218).

Para o caso das trocas entre Tumbalalá (BA), Tuxá (PE) e Truká (PE), Ugo Maia evidencia como esses cânticos, as linhas de toré, atuaram na formação de uma “consciência histórica” para os primeiros:

Para os Tumbalalá, a linha de toré é inequívoca no registro das relações de troca entre eles e os Truká e Tuxá, embora possam questionar a quem cabe as posições de “tronco” e “ramagem”. A velocidade e o fôlego com os quais os fatos são significados e absorvidos pelas linhas de toré tumbalalá expressam que o grupo possui vários níveis de consciência histórica que vêm à luz conforme as demandas interpretativas para os eventos selecionados como importantes nos processos sociais de mudança. (HILL, 1988, p. 23) (ANDRADE, 2012, p.218).

Nesse sentido, Maia afirma a existência de um intenso circuito de trocas e fluxos culturais entre aspectos cosmológicos dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, a partir de seus estudos sobre os Tumablalá da Bahia. Ao referir-se a estas cosmologias, afirma que

Sua natureza híbrida e regionalizada aproxima-se da arbitrariedade e confusão na produção simbólica. Contudo, **a propagação de significados segue um fluxo homólogo ao das relações interindígenas de trocas e seus vários empréstimos são comparáveis à intensa mobilidade que se efetua no plano empírico das relações entre os homens.** Regionalmente, a polissemia presente nos símbolos compartilhados pelas cosmologias permite a fixação do sentido que melhor exprime uma especificidade local, uma identidade dentro da unidade genérica, aproximando variantes interpretativas, mas nunca fundindo-as totalmente (ANDRADE, 2012, p.218, negrito nosso).

A análise antropológica sobre a agência de sujeitos não-humanos (lugares, bichos ou coisas, por exemplo) possui um papel central no debate epistemológico atual, subsidiando muitas pesquisas que questionam o universalismo da dualidade natureza e cultura, a partir da

sua confrontação empírica, através de pesquisas de campo, com outras concepções de humano, pessoa, objetos e agência, bem como aos seus dualismos associados (noções de natural-sobrenatural, materialidade-imaterialidade e vida-morte, por exemplo). Em nosso caso, além de uma percepção etnográfica sobre os significados semânticos das memórias e objetos (GOMES, 2016), nos deparamos com a agência dos Encantados nos museus indígenas e nas interações que conformaram a Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Esta percepção teve momentos privilegiados nos dois fóruns de museus indígenas, em 2016 (PE) e em 2017 (PI). O fato de não estar vivo, nestes casos, não foram impeditivos para a agência social e a relação com as pessoas. Estar “morto”, ou melhor, “Encantado”, como um “karuanã” dos povos do Oiapoque, possibilita participar do processo social e interferir no rumo dos acontecimentos. Estar “Encantado” torna-se uma condição que permite que estes seres sejam percebidos no horizonte semântico dos demais sujeitos com quem se comunicam de várias maneiras, motivando (re)ações e constituindo sentidos para os processos museológicos, de acordo com cosmovisões nas quais estes espíritos possuem papéis e posições centrais em suas relações com as pessoas, interferindo no plano terreno e material das relações sociais.

Continuamos dialogando com Lux Vidal (2009), quando afirmava na referida entrevista sobre como se evidenciaram para ela as relações entre o “visível” e o “invisível” presentes nas cosmologias dos povos indígenas do Uaçá (AP). Falava de sua experiência a partir de significações específicas - dentro de uma esfera ritualístico-festiva - sobre objetos, animais, bebidas, músicas e noções de pessoa. Na mediação destes sentidos, a liderança espiritual, o xamã, possuía um papel fundamental. Entre os povos indígenas do Oiapoque,

No ritual do turé, o xamã está sempre cantando e convidando todos os invisíveis, que são os bichos, entidades, as clarinetas, o pote de caxiri, o próprio caxiri; **todos os objetos e mesmo a bebida são pessoas, que vêm, cantando, prestigiar a festa.** Enquanto a decoração nos objetos são imagens, o xamã, no ritual, evoca o movimento em terceira dimensão: as pessoas chegam pelo seu canto todas ornamentadas, invisíveis, mas como pessoas. Não são apenas representações (...) (VIDAL, 2009, p. 792, negrito nosso).

O xamã atua, portanto, como mediador por excelência na construção de sentidos e percepções que os indivíduos passam a ter sobre a ação destes seres sobre suas realidades, seja como parte de festas e rituais, seja no cotidiano. Em nosso estudo, os pajés foram percebidos como agentes cruciais na mediação de uma dimensão cósmica dos grupos indígenas e os seus processos museológicos, que evidenciam relações com a memória, com o passado e com as

diversificadas apropriações e traduções das noções de “cultura” e “patrimônio” no horizonte das mobilizações étnicas.

O Museu Kuahí surgiu como parte do diálogo empreendido pela antropóloga com os povos indígenas do Oiapoque. Em 2007, quando sua abertura formal, Lux Vidal já notava, na criação do Museu Kuahí, uma relação que também é central para este estudo: a existente entre práticas sociais, imagens, discursos e autorrepresentações com as concepções cosmológicas dos povos indígenas. Quando foi criado, segundo conta a professora,

Na grande exposição inaugural do Kuahí, em 2007, os índios quiseram expor todo o acervo de que dispunham. **Montaram a exposição, com pouco critério museológico, mas o conjunto expressava uma dimensão cosmológica, a relação dos objetos com o invisível. Percebíamos que aqueles objetos eram mesmo coisas vivas, cópias dos invisíveis. O pote de caxiri estava no alto de um suporte e parecia um karuanã, um encantado, uma coisa que dominava o resto, as esculturas dos seres sobrenaturais** (MACÊDO E GRUPIANI, 2009, p.801, grifo e negrito nosso).

Na medida em que os objetos encarnavam os “karuanãs”, atuavam também como suportes físico-materiais nos quais estes espíritos atuavam socialmente junto aos participantes da festa do turé, sob a mediação dos xamãs. Em nosso caso, o corpo do pajé (em transe mediúnico ou não) é o *locus*, por excelência, através do qual acontece a comunicação entre os vivos e os não-vivos, oriunda da ação dos Encantados em processos que atualizam os sentidos da memória através de práticas e discursos associados aos museus indígenas.

A noção de cosmopolítica de Stengers nos provocou a repensar a relação entre espíritos e indígenas nos processos de construção da memória associados aos museus indígenas, na medida em que, nas interações que ocorrem desde estes espaços, é possível se “[...] estabelecer uma ponte com o passado, uma ponte que dê a ideias do passado o poder de afetar o presente” (STENGERS, 2007, p. 2). Como esta “reativação” do animismo proposta pela autora se relaciona com a noção de cosmopolítica da memória que estamos constituindo? Talvez uma primeira aproximação seja possível através do aprofundamento no significado dos objetos, para além de sua materialidade, que evidencia noções de pessoa e agenciamentos diversos. Segundo a filósofa,

Na verdade, no que concerne o que chamamos de animismo, o passado a ser considerado é primordialmente aquele no qual os conceitos filosóficos serviam para justificar a colonização e a divisão por meio da qual uns se sentiam livres para estudar e categorizar outros – uma divisão que ainda persiste (StENGERS, 2007, p. 2).

O “animismo” foi concebido na Antropologia como uma categoria de classificação de práticas sociais dos “outros”, no caso, populações não-ocidentais de todo o mundo. Segundo STENGERS (2007),

[...] não me sinto livre para falar e especular de maneira a situar os outros. Devo, pelo contrário, reconhecer o fato de que minha prática e minha tradição me situam de um determinado lado da divisão, o lado que caracteriza os “outros” como animistas. “Nós”, do nosso lado, presumimos ser aqueles que aceitam a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível – um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar (STENGERS, 2007, p. 2-3).

Ao classificar, se categoriza mediante as próprias categorias dos sujeitos imersos na autoridade de o fazê-lo, imbuídos de intuítos de dominação e aprisionamento de modos de vida e formas de percepção do real daqueles sobre quem fala. Enquanto “Algumas pessoas adoram dividir e classificar, [...] outras fazem pontes” - como pajés e xamãs, ou seja, “tecem relações que transformam uma divisão em um contraste ativo, com poder de afetar, de produzir pensamento e sentimento”. É justamente nesse sentido que a cosmopolítica de Stengers pode ser relacionada com a construção social da memória, ao propor uma revisão do passado desde a proposição de uma reativação/retomada do animismo, na medida em que é possível “[...] transformar os modos animistas de experiência, consciência e conhecimento em uma poderosa ferramenta de formação de pontes [...]” (STENGERS, 2007, p. 2). Mas, é importante ponderar, para os contextos sociais tratados nesse estudo, podemos considerar que esse animismo, associado à magia e ao encantamento, nunca foram deixados de lado e/ou totalmente esquecidos

Se há uma proposta relativa à memória indígena na proposição cosmopolítica stengersiana, essa perpassa o projeto de retomada do animismo (em outros termos) e desde uma outra concepção de “política”, que problematiza as ciências e o racionalismo ocidental como paradigmas exclusivistas, totalizantes e universais, considerando que nos cosmos destes povos eles não estão sozinhos e nem ocupam de maneira solitária o palco principal. “No entanto, podemos tentar entender tudo que diz respeito a como o passado nos molda, mas compreendê-lo não quer dizer reafirmá-lo, pois não quer dizer recuperá-lo” (STENGERS, 2007, p.9). Reativar o animismo seria parte do processo de ressignificação do passado e de construção da memória indígena?

Reativar o passado não é uma questão de ressuscitá-lo como ele era, de sonhar em tornar realidade uma dada tradição “verdadeira”, “autêntica”. Trata-se antes de reativá-lo e, em primeiro lugar, de sentir a fumaça que paira nas nossas narinas – a fumaça que senti, por exemplo, quando enfatizei apressadamente que, não, eu não “acreditava” que se pudesse ressuscitar o passado. [...]Reativar significa reativar

aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. **Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar,** de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas (STENGERS, 2007, p. 7).

A reativação e retomada do animismo em novos termos, bem como do papel da magia e da feitiçaria, como o faz Stengers, podem ser muito bem identificados na seguinte passagem, na qual transcrevo uma fala do pajé Barbosa durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas. É uma de suas primeiras falas neste encontro, na qual ele faz uma defesa apaixonada da importância dos rituais, portando-se como um verdadeiro porta-voz dos pajés e propagador do xamanismo como forma de conhecimento e percepção da realidade a ser considerada nos museus indígenas.

Recebo vocês de braços abertos, como se tivesse na minha casa [...] Aqui eu tô tentando contribuir, e uma alegria de ser pajé é você tá aberto a consulta, porque eu trabalho 24 horas, né. Então aonde eu ando é desse jeito, eu levo minha bolsinha como é o costume [...] **Me orgulho, gente, de ser macumbeiro, me orgulho de ser ouricurizeiro, porque a gente tem uma defesa a fazer desse ouricuri, porque esse ouricuri tem que se fortalecer mais e mais [...]. Quem quiser chamar de macumbeiro, pode chamar.** Eu gostaria de dizer a vocês que macumba significa ‘mar’ e ‘cumba’ é terra [...]. Se por acaso alguém chamar vocês de ouricurizeiro ou de pajé se orgulhem [...] e eu sou um exemplo vivo, quem conhece o pajé Barbosa, sabe que **eu tenho orgulho de levar esse nome de caticeiro, de feiticeiro, de pajé [...] porque no passado ninguém podia dizer que era um pajé [...] porque eles confundiam a gente com bruxo. E bruxo, gente, o que significa? É homem sábio, e eu tenho orgulho de ser sábio.** Pajé Barbosa Pitaguary, IIIFNMI, 2017).

Ao exprimir uma visão sobre um passado de perseguições e violência, o pajé Barbosa reafirma a importância de se falar o que se é: feiticeiro, macumbeiro, caticeiro, e não em um sentido simbólico, mas literal. É necessário, sempre, re-afirmar-se. Ao assumir uma identidade de líder político-espiritual, mediador das relações entre o céu e a terra, entre indígenas e seus ancestrais, entre os Encantados e as pessoas, a fala do pajé Barbosa, que revê o passado nos termos de sua visão no presente, dialoga com os termos postos na proposta cosmopolítica de Stengers, no que refere ao processo de retomada e reativação do animismo. Segundo a filósofa:

Deve-se regenerar os meios envenenados, assim como muitas de nossas palavras, aquelas que – como “animismo” e “magia” – trazem com elas o poder de nos tornar reféns: você realmente acredita em...? Essa palavra, “reativar”, chegou até mim como presente de bruxas neopagãs contemporâneas e outros ativistas dos Estados Unidos. Também chegou até mim o impactante clamor da neopagã Starhawk: “A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas”. Os caçadores de bruxas certamente não estão mais entre nós, e não levamos mais a sério a acusação de adoração do diabo outrora atribuída às bruxas. Pelo contrário, nosso meio é definido pelo orgulho moderno da capacidade de interpretar tanto a bruxaria como a caça às bruxas em

termos de construções, crenças sociais, linguísticas, culturais ou políticas. O que esse orgulho deixa passar despercebido, no entanto, é que somos herdeiros de uma operação de erradicação cultural e social – precursora do que foi cometido em nome da civilização e da razão. Qualquer coisa que classifique a memória de tais operações como sem importância ou irrelevante só contribui para torná-las mais bem-sucedidas. (STENGERS, 2017, p. 8-9)

Por um lado, se é preciso denunciar um passado de perseguições às práticas sociais de cunho mágico-curativas, que possuíam nas figuras dos xamãs seus principais representantes. Por outro, essa denúncia não pode ser simplesmente relativizada por um presente que exige uma (aparente) maior tolerância frente às espiritualidades não-ocidentais, pelo menos em um protocolo multiculturalista. Nesse sentido, “Reativar significa recuperar e, neste caso, recuperar a capacidade de honrar a experiência, toda experiência que nos importa, não como “nossa”, mas sim como experiência que nos “anima”, que nos faz testemunhar o que não somos nós” (STENGERS, 2017, p.11).

Cosmopolítica da memória é uma noção em construção. Será articulada, desde essas observações iniciais, por meio das palavras e atitudes dos próprios indígenas, frente às situações concretas e reais, nas quais percebemos a ativação de processos de rememoração, de ressignificação do passado e de construção da memória que aconteceram nas interações entre diferentes sujeitos e grupos sociais, humanos e não-humanos de diferentes matizes, envolvidos nas atividades dos museus indígenas. São tantos sujeitos quanto agências e agenciamentos. Ao final da primeira parte deste estudo, é mister interrogar: “como pode uma cultura tão educada como a nossa ser tão inconsciente, tão imprudente, em suas relações com o caráter animado da Terra?” (STENGERS, 2007, p.9).

Figura 12 - Pôr do sol visto da escola indígena do Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

Figura 13 - Lúcia Pequena observando pote de barro que estava guardado atrás da casa



Fonte: O autor (2011)

3 MUSEUS INDÍGENAS: ETNOMUSEOGRAFIA E MEMÓRIA

Em primeiro lugar, é necessário chegar a um acordo com o fato de que nosso trabalho está historicamente situado; não é atemporal, nem permanente. Algumas ideias gerais sobre a vida humana podem ser, mas os lugares que vamos mudar, e hoje em dia são susceptíveis de mudar rapidamente, e se eles não mudam rapidamente, é provável que sejam vistos como remansos estagnados. **Talvez a temporalidade e o ritmo devam ser vistos agora como características fundamentais da vida social. Além disso, é provável que o trabalho de campo multisituado se torne mais comum, simplesmente porque as pessoas e os problemas que estudamos não estão necessariamente localizados em um só lugar. A tarefa consiste em produzir um relato inteligível de como o mundo chegou a ser o que é, [...]; mas, novamente, [...], são as respostas locais e translocais, e as percepções de mudanças rápidas que se situam no cerne do esforço antropológico. Eliminando a ficção da etnografia atemporal, nosso trabalho pode tornar-se mais facilmente datado, como recompensa, também entramos na história através de uma apropriação reflexiva do presente.** (ERIKSEN, 2018, p.114-115, negrito e grifo nosso).

Qual o poder de uma etnografia? Estaria o poder da etnografia justamente em uma de suas fragilidades: revelar o fugidivo, breve piscar de olhos no túnel do tempo da mais longa duração? Ou estaria em seu caráter de ser um registro imperceptível nos processos macros e que, ao mesmo tempo, tanto evidencia sobre a ação dos indivíduos na história? Em que reside o poder de uma etnografia? Retrato instantâneo dos fatos no calor do momento, no alvorecer do desconhecido devir, naquela temporalidade que só quem viveu – e viu, ouviu e sentiu - pode compreender? Ou a força da etnografia reside em tratar-se justamente da captura de um instante fugaz, que já se esvai enquanto se vive(u), mas que permanece(u), quando registrado para além da memória, e por conta disso, revela o quanto de inexorável é o presente como gerador de múltiplas possibilidades, do que aconteceu, certamente, mas também do que estava no horizonte vislumbrado por aqueles que viveram o breve momento, agindo no mundo e pensando sobre ele. No limite entre presente e passado, a etnografia registra vidas humanas em ação, na hora em que os indivíduos e grupos produzem suas histórias, sem saber o que acontecerá no instante seguinte.

É preciso historicizar a construção social do conhecimento antropológico. O compartilhamento de um mesmo tempo histórico, sincrônico, no momento da etnografia, e uma textualização que localiza a realidade exterior ao antropólogo – de seus “outros”, portanto, como algo à parte e/ou distante historicamente dele mesmo, distancia nossa abordagem das realidades que pretende compreender e da maneira como àqueles sujeitos – supostamente “objetos” - se percebem, e nos percebem. Em se tratando da abordagem aqui proposta, tratamos de evidenciar as interações nas quais os diversos indivíduos e grupos se relacionaram como

parte de relações de pesquisa, ou melhor, de relações dentre as quais a investigação aconteceu. Explicitar esse processo nos auxilia na compreensão do modo como o conhecimento foi produzido, na medida em que conhecemos o contexto no qual se aprofundaram muitas problemáticas e hipóteses apresentadas.

A ampliação da área de abrangência da pesquisa aconteceu, concomitantemente, em dois sentidos: geográfico-espacial, do Ceará para Pernambuco; e em um sentido sociológico, desde o acompanhamento dos Kanindé e da rede de contatos entre museus indígenas que foi surgindo a partir de suas interações no cenário nacional, no âmbito acadêmico, no universo do movimento indígena/indigenista e no diálogo com o Estado.

Por essa continuidade temporal da observação participante, registramos um quadro dinâmico de transformações sociais – em meios as quais acompanhamos e percebemos mais claramente as mudanças. As vivências da pesquisa de campo nos levaram para caminhos outros além dos vislumbrados inicialmente. Entre 2010 e 2018, além de pesquisas de campo entre grupos indígenas – muitas destas sobre processos museológicos – organizei encontros locais e nacionais, apresentei trabalhos, ministrei cursos, aulas, oficinas e palestras, tanto em áreas indígenas quanto em espaços institucionais vinculados à universidade (ensino e pesquisa) e ao Estado (políticas públicas), participando tanto do debate nacional sobre políticas museológicas quanto do mundo acadêmico e das mobilizações indígenas/indigenistas, entre tantas outras ações que envolvem o universo aqui tratado.

Entre 2014 e 2017, a percepção que tinha era de que “não saía de campo” e/ou de que estava “em campo 24 horas por dia”, tamanho era meu envolvimento com a temática, seja em âmbito da Rede Indígena de Memória e Museologia Social (atuando como assessor e construindo-a crescentemente em meu horizonte de observação participante), seja em variados âmbitos locais, nas diversas atividades realizadas dos museus indígenas nas aldeias, em especial, entre povos do Ceará e de Pernambuco. Além disso, ocorreram diversos encontros em outros Estados, os quais participamos por via da administração pública, por meios acadêmicos ou através do próprio movimento indígena e indigenista.

Para captar múltiplos contextos e seus entrecruzamentos, foi importante acompanhar processos de constituição de museus indígenas, para além das experiências já consolidadas, como as do Museu dos Kanindé (Aratuba/CE), do Museu Maguta (Benjamin Constant/AM) e do Museu Kuahí (Oiapoque/AP) – cada qual em sua dinâmica própria. Contribuí diretamente na criação de alguns museus indígenas que surgiram durante o período tratado por esta pesquisa: a Oca da Memória dos Tabajara e Kalabaça (Poranga/CE), de 2008; o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (Aquiraz/CE), de 2010; o Museu Kapinawá (Buíque/PE), de 2015; e o

Museu Indígena Anízia Maria (Lagoa de São Francisco/PI), de 2017. Acompanhei duas experiências que foram influenciadas e se formaram em diálogo com muitos dos indígenas que eram nossos interlocutores, como o Museu Wolkriwg (Arco Íris/SP), em 2016, o Museu Paiter A Soe (Cacoal/RO), de 2016.

A segunda parte desta tese possui um cunho fortemente etnográfico e densamente descritivo. Está subdividida em três seções, que mantêm-se unidas por laços cronológico-temporais não-lineares: às vezes refiro-me a processos concomitantes; em outras, é necessário ir e vir, do passado ao presente, cruzando espacialidades e dando saltos temporais, para melhor apresentar os contextos e efetuar a análise dos processos sociais nos quais os museus indígenas estão localizados. Além de uma descrição que seguiu o fluxo de uma argumentação baseada no curso dos acontecimentos e no caráter etnográfico da descrição, os três capítulos da segunda parte se assemelham no que se refere aos dados analisados. Grande parte deles remete às memórias orais, sejam àquelas registradas através de entrevistas e conversas informais com os integrantes dos museus indígenas, sejam às que foram coletadas como relatos vivenciados enquanto parte da observação participante efetuada durante as várias etapas da pesquisa de campo.

Esmiuçando melhor as divisões temporais – que também remetem aos momentos em que as pesquisas foram efetuadas – abarcamos um período que vai de 2006 - ano em que iniciamos as atividades com os museus indígenas no Ceará - até outubro de 2017, quando aconteceu o III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no povoado de Nazaré, zona rural do município de Lagoa de São Francisco, Estado do Piauí. Durante esse período, muita coisa mudou. Foi possível acompanhar pessoas, povos e processos nas escalas micro, média e de macro abrangência. Particularmente, passei por várias transformações, à níveis pessoal e profissional. A mudança residencial para o Estado de Pernambuco, em 2010, foi a mais marcante, que refletiu diretamente em minha atuação e envolvimento com os museus indígenas e no curso das investigações.

As seções 3.1 e 3.2 descrevem processos que aconteceram prioritariamente no Estado do Ceará, enquanto a 3.3 acompanha os fatos que culminaram na criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, transitando por diversos lugares e assinalando o papel fundamental do Museu dos Kanindé. Nesse caso, a pesquisa de campo estava em constante deslocamento, em diálogos permanentes com sujeitos de diferentes povos e instituições, acompanhando em condições múltiplas e concomitantes os diferentes momentos que ocorreram antes, durante e após a criação desta instância de mobilização dos povos que possuem museus indígenas no Brasil.

Na seção 3.1, que constitui o primeiro momento em que efetuo uma *retrospective conversion*, nos termos de Tim Ingold, voltamos nosso olhar para acontecimentos situados entre 2006 e 2009, destacando uma abordagem para a dimensão cosmológica em uma perspectiva que não possuíamos até o término da pesquisa de campo entre os Kanindé (2012). Nesse sentido, reinterpretando momentos específicos e fatos particulares, através da análise de registros diversos, começamos a esboçar as relações entre indígenas e Encantados nos processos museológicos e como essas interações se refletiram na construção social da memória e nas mobilizações dos seus museus. Embora só tenhamos passado a perceber melhor, em uma perspectiva analítica, essa relação a partir de 2013, o que vivenciava àquela época já fornecia elementos empíricos para adentrar na relação entre cosmologias, museus e memórias.

A seção 3.2 se assemelha à 3.1, no sentido de ambas tratarem do retorno a um passado de ações colaborativas e pesquisas participativas com os indígenas vivenciadas a partir de questões museológicas. Portanto, não há como fugir de uma forte carga de rememoração individual. O retorno ao campo de pesquisa que encontrei em 2011, quando efetuei a etapa de campo da etnografia sobre o Museu dos Kanindé, constitui um divisor-de-águas na escrita desta tese.

Me deparar, através dos escritos dos diários de campo e demais dados oriundos de registros fotográficos e audiovisuais (optei por não analisar entrevistas orais, pois o tinha feito na pesquisa finalizada em 2012), com os Kanindé de Aratuba, cuja vida compartilhei e foram sujeitos com quem vivenciei sua realidade, - tornada minha também - passados quase 7 anos, me fez reencontrar-me com eles e comigo mesmo, através da leitura de uma densa descrição com os olhos do presente. Um momento datado na trajetória do Museu dos Kanindé. Após 2012, com um olhar mais distanciado, embora em contato permanente noutros espaços com alguns deles (como Nelson, Antonia e o próprio cacique Sotero), descreverei vários momentos e o que aconteceu nas interações estabelecidas entre 2013 e 2017, período em que àquela experiência se ampliou à nível local, se aproximando definitivamente da escola e da população do Sítio Fernandes, se consolidando à nível estadual, se tornando conhecida nacionalmente e se afirmando como um dos principais museus indígenas atuantes no Brasil e no mundo.

Por fim, na seção 3.3 apresento o processo de constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, a partir do Museu dos Kanindé e dos povos que vinham discutindo questões museológicas e de organização em rede no Estado do Ceará desde, pelo menos, o ano de 2009. Na primeira parte deste tópico, lanço olhares, por ora mais panorâmicos e por ora mais microscópicos, sobre um conjunto de instituições cujos integrantes foram interlocutores permanentes no apoio às ações museológicas indígenas, em um momento anterior à criação da

Rede Indígena de Memória e Museologia Social (dezembro de 2014). Foi necessário situar este momento da história do país, o que demandou um tempo apto ao esforço analítico sobre um processo histórico em curso, que está situado entre o segundo semestre de 2014 (período de sucessão eleitoral) e maio de 2016, quando se consumou o afastamento da então presidenta Dilma Rousseff (PT) e a chegada do ex-vice presidente Michel Temer (PMDB) ao poder, denominando este fato como “golpe jurídico-legislativo-midiático”. Na segunda parte da seção 3.3 me debruço, em uma perspectiva microanalítica, sobre fatos e processos que aconteceram em diversos Estados brasileiros, entre aldeias de povos indígenas, encontros de cunhos acadêmico e governamental e em instituições museológicas, nos quais foram sendo tecidos os “pontos da rede”, oportunidades em que foi se concretizando, a partir da aproximação de um conjunto numeroso e expressivo de lideranças indígenas, uma instância de mobilização dos museus indígenas no Brasil.

Parto de uma experiência específica e das dinâmicas locais, regionais e nacionais que pude acompanhar a partir do Museu dos Kanindé. Desde o povo Kanindé de Aratuba, de onde parti e os acompanhei; para onde regressei, não apenas simbólica, mas literalmente – durante a pesquisa e escrita da tese. Nestes contextos em dinâmica e constante transformação, há novos sentidos para a experiência museológica, tanto à nível interno quanto relacionadas aos contatos e contextos exteriores. Esse processo está relacionado também, – para além de questões teóricas ou de pesquisa acadêmica - com uma relação estabelecida com os Kanindé e com tudo o que vem acontecendo em termos das interações e das experiências deles com outros sujeitos, povos e instituições. Acompanhei uma geração de jovens que cresceu no Sítio Fernandes e que atuou no Museu dos Kanindé, o vivenciando como um importante espaço em sua infância, juventude e adolescência. Vi crescerem, constituírem famílias e tornarem-se adultos. Pessoas que eram, simplesmente, crianças brincalhonas quando fizeram parte do GT de Inventário Participativo, em 2011. Acompanhei as mudanças nas relações das lideranças e demais moradores do Sítio Fernandes em suas percepções e usos do museu e, especificamente em relação ao cacique Sotero, estabeleci um diálogo que já dura 10 anos sobre a imaginação e pensamento museológicos que fundamentam sua concepção de museu indígena.

Mapeei os fluxos das ressignificações da memória e dos objetos entre os Kanindé. Como analisar fatos em que me via “antropofagizado” pelos próprios Kanindé, como o caso da dissertação que virou objeto no Museu e a apropriação de termos e conceitos que identifiquei e analisei como categorias nativas, rearticulados nos discursos sobre si em circuitos externos ao povo Kanindé – nos quais eles narravam a história da minha (?) pesquisa. Quais os limites entre o “eu/nós” e o “eles”? Só foi possível acompanhar estes fluxos, estas apropriações, essas

variações semânticas, não pensadas como lineares ou unilaterais, mas sobrepostas, complexas e processuais; por ter seguido junto com os Kanindé e em suas interações sociais continuamente ao longo dos últimos 10 anos. Não é preciso dizer mais para afirmar que, na escala da micro-análise, o Museu dos Kanindé é o contexto que melhor posso apresentar neste estudo.

A força de uma etnografia está na perspicácia em captar a riqueza do olhar instantâneo dos sujeitos sobre o momento vivido e sua percepção sobre as coisas que estavam vivenciando – não dispensando deste horizonte a utopia do não realizado (mas planejado, pensado, falado, sentido), que é motivadora de atos, condutas, ideias e sonhos, de como as coisas foram e o seu devir. A etnografia nos possibilita, desde a matéria-prima produzida na descrição da observação participante, compreender os processos étnicos aqui tratados por meio de uma análise interpretativa que perceba as relações sociais na história e em sua ampla duração (historicidade, tempo e diacronia), e na antropologia (alteridade, diferença e sincronia), nos termos e conceitos, teorias e categorias dessas disciplinas, direcionando-nos à análise de nossas experiências de vida como pesquisas de campo, tornadas etnografia e memória.

Figura 14 - Pajé Cícero Sales, Renato Gomes e indígenas do povo Potyguara, na retomada de São José, periferia urbana de Crateús/CE



Fonte: O autor (2008)

3.1 MUSEUS INDÍGENAS, RESSIGNIFICAÇÕES RITUAIS E A AGÊNCIA DOS ENCANTADOS

3.1.1 “Toda vida fui índio, mas num assumia, eu era pai-de-santo”: Encantados no sertão e a etnicização da política

Entre agosto e novembro de 2007, realizamos uma pesquisa que visava a elaboração de um material histórico-etnográfico para apresentar os povos indígenas do Ceará na exposição “Índios: Os primeiros brasileiros”, de curadoria do antropólogo João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ), quando a mesma foi organizada no Centro Dragão do Mar de Arte e

Cultura (Fortaleza-CE), em sua segunda montagem⁷⁸. As atividades que resultaram na publicação do livreto “Povos Indígenas no Ceará: organização, memória e luta” (SILVA, 2007), sistematizaram informações sobre muitas das populações indígenas sobre as quais ainda não havia, praticamente, nenhuma pesquisa, especialmente os povos indígenas que habitavam o sertão do Estado⁷⁹.

A pesquisa de campo (*survey*) e escrita foram norteadas pela necessidade de obtenção e divulgação de informações mais sistematizadas sobre “[...] como se deu o processo de etnogênese e auto-afirmação étnica, a luta atual das etnias e como estão organizadas” (SILVA, 2007, p.8). Esta “expedição” ao sertão cearense nos propiciou conhecer distintas realidades étnicas e articular os contatos que possibilitaram, nos anos seguintes, o surgimento de uma proposta coletiva associada aos museus e espaços de memória indígena.

O livreto contou um pouco da história do movimento indígena no Ceará a partir de fontes primárias e secundárias (pesquisas de campo, entrevistas orais, artigos, documentos, teses, dissertações, artigos, estatísticas, mapas, entre outros). Afirmávamos, na introdução, que os povos ali retratados “[...] constroem os caminhos da memória a partir da compreensão de sua etnicidade, do entendimento dos intensos processos de opressão e resistência dos quais fazem parte” (SILVA, 2007, p.7). Eram apresentados os 12 povos indígenas que estavam organizadas à época no Ceará, identificados por: município, comunidades, população estimada, número de famílias e situação de terras. No centro do livreto, trazíamos um mapa com os povos indígenas apresentados. Foi um primeiro material que compilou informações dispersas e que passou, imediatamente, a ser amplamente utilizado em escolas indígenas, tornando-se uma referência para estas populações como uma fonte confiável para pesquisa sobre a temática no Estado⁸⁰.

⁷⁸ Em sua primeira montagem, “A exposição Índios: os Primeiros Brasileiros foi realizada em Recife no período de 07 Dezembro de 2006 a 11 Fevereiro de 2007 no Museu da Cidade do Recife e posteriormente de 07 de Maio a 20 de Junho de 2007 na Biblioteca Central da UFPE” (Brayner, 2007). Há um artigo, intitulado “Etnografia em exposição: Índios Os primeiros brasileiros” que resultou de uma etnografia realizada sobre a exposição, de Thais Nogueira Brayner, então estudante de Ciências Sociais da UFPE, bolsista da FUNDAJ (uma das instituições apoiadoras do projeto) e que atuou como monitora da exposição. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2007/gt_07_poster_e_texto_completo_Thais_Brayner.pdf>. Acessado em: 30-01-2019.

⁷⁹ Para a equipe de pesquisa e redação, além de mim e João Paulo Vieira, participou a historiadora Juliana Muniz, indicada pela FIRESO (Instituto FIEC de Responsabilidade Social), e duas estagiárias, das áreas de Direito e Ciências Sociais. Coordenamos as atividades de pesquisa nos povos mais próximos de Fortaleza (Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé), sobre os quais as informações eram mais abundantes e acessíveis, assim como entre os Tremembé e os Kanindé, principalmente a partir de fontes do arquivo da Associação Missão Tremembé, a AMIT, que os apoiavam em suas ações, através da missionária indígenista Maria Amélia Leite. Sobre os povos do sertão do Ceará, pouquíssimas investigações haviam sido feitas até então, por isso, a necessidade de empreender uma pesquisa de campo.

⁸⁰ O livreto “Povos Indígenas no Ceará: organização, memória e luta” (Silva, 2007) teve uma tiragem de 10 mil exemplares e sua organização ficou a cargo da antropóloga Isabelle Braz Peixoto da Silva (professora do

Àquele momento, segundo semestre de 2007, vínhamos em uma crescente aproximação com o povo Tapeba, por conta das atividades que havíamos desenvolvido durante o ano, no curso Historiando os Tapeba. Com a pesquisa para a publicação do livreto, esse diálogo se ampliou para vários outros povos do Ceará. Tivemos a oportunidade, durante o processo de pesquisa, escrita e publicação, de conhecer como se organizava o movimento indígena, suas principais entidades e as lideranças dos povos, acompanhando como se mobilizavam nos diversos municípios e regiões do Estado, o que nos deu uma noção mais abrangente do quadro de diversidade étnica cearense.

As pesquisas de campo foram realizadas em 3 municípios: Poranga, Monsenhor Tabosa e Crateús. Totalizaram mais de 10 etnias visitadas, que foram consultadas sobre o que achavam importante ser abordado para a escrita de suas histórias. Compilamos fontes e coligimos documentos. Muitos dos povos tinham pela primeira vez suas memórias e narrativas registradas e escritas. Isso tornava aquele encontro algo como uma descoberta mútua, pois foi também uma das primeiras incursões etnográficas mais duradouras que vivenciávamos.

Seguimos em um automóvel por Monsenhor Tabosa, Crateús e Poranga. Apesar de tratarmos de contextos étnicos próprios, estes três municípios, assim como os demais localizados nessa mesma região do Ceará (como Quiterianópolis, Tamboril, Novo Oriente e outros), possuem uma história comum no que se refere à formação etnohistórica e ao início do processo de mobilização étnica. Essa história remonta, na década de 1990, à atuação da Pastoral Raízes Indígenas da Diocese de Crateús e às mobilizações sociais que efetuaram um grande número de ocupações de terras na periferia de Crateús.

Segundo o antropólogo Martins Palitot, “[...] a Região de Crateús era definida como contraponto da Região Metropolitana, onde havia já o pleno reconhecimento formal das identidades indígenas dos Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé por parte dos órgãos de estado (FUNAI, FUNASA, SEDUC)” (PALITOT, 2010, p.33). Mesmo com a contestação de algumas importantes lideranças sobre a denominação geográfica do amplo mosaico de povos e situações étnicas dessa região cearense, tendo como referência a cidade de Crateús – como Têka Potyguara de Monsenhor Tabosa, que propunha o termo “povos do semi-árido” - o autor optou em sua tese de doutorado sobre o movimento indígena por tratá-los como povos indígenas da “Região de Crateús”, assim caracterizando-os:

Departamento de Ciências Sociais da UFC). Foi fartamente distribuído durante a abertura da referida exposição e, posteriormente, para todas etnias do Estado. O livreto está disponível em: https://www.academia.edu/13035017/Povos_Ind%C3%ADgenas_no_Cear%C3%A1_Organiza%C3%A7%C3%A3o_Mem%C3%B3ria_e_Luta. Acessado em: 22-02-2018.

[...] a *Região de Crateús* configurava-se como aquela habitada pelos povos indígenas *ainda não-reconhecidos* ou *em processo de reconhecimento*, que eram tidos como menos organizados e menos conhecidos pelas próprias autoridades indigenistas. Depois, percebi que esta *Região de Crateús* definia-se não apenas por este recorte entre *reconhecidos* e *não-reconhecidos*, mas por ser a área de abrangência da Pastoral Raízes Indígenas, cujos trabalhos, circunscreviam-se aos limites da Diocese de Crateús. E aí vale lembrar que uma diocese também é uma modalidade de definição, apropriação e organização do espaço, um modo de criar territórios. Podemos subdividir etnograficamente a área de abrangência da Pastoral Raízes Indígenas em três contextos: 1) A Serra das Matas, formada por um complexo territorial e étnico que se estende pelos municípios de Monsenhor Tabosa e Tamboril, correspondendo aos territórios de ocupação das encostas, faldas e cumes da Serra das Matas. Nesta região vivem cerca de 2600 indígenas de quatro etnias (Potyguara, Tabajara, Tubiba-Tapuia e Gavião) em 20 aldeias. 2) O município de Poranga, na Serra da Ibiapaba, onde habitam 1200 indígenas Tabajara e Kalabaça na periferia da cidade e nas áreas rurais próximas. 3) Os municípios de Crateús, Novo Oriente e Quiterianópolis, na bacia do rio Poty. Em Crateús, existem nove concentrações indígenas urbanas, que concentram uma população de 2500 indígenas das etnias Tabajara, Potyguara, Kalabaça, Kariri e Tupinambá. Além desses núcleos urbanos, nas áreas rurais do Nazário e Santa Rosa, vivem pequenos contingentes indígenas. Muito vinculados aos indígenas de Crateús são os núcleos Tabajara, de Quiterianópolis (362 pessoas) e Potyguara, de Novo Oriente (289 pessoas), ambos na zona rural dos respectivos municípios. (PALITOT, 2010, p.33-34).

Figura 15 - Reunião com o povo Potiguara, na Escola Indígena Povo Caceteiro, aldeia Mundo Novo - Monsenhor Tabosa/CE



Fonte: O autor (2007)

Em **Monsenhor Tabosa** (293 quilômetros de Fortaleza), nos falaram que fazia pouco tempo que havia efetuado pesquisas de campo entre eles a antropóloga Carmén Lúcia Silva Lima⁸¹. Em Crateús, nos informaram sobre a passagem de um antropólogo chamado Estêvão Palitot. Já conhecíamos Carmén, por conta de sua atuação como missionária no Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza, o CDPDH, motivo que a levava a ir morar em Fortaleza (já que era natural do Piauí e anteriormente morava em Teresina). Já Estêvão, que era do estado da Paraíba, nunca tínhamos ouvido falar. Ambos realizavam, nesse período, as pesquisas de campo para suas teses de doutorado (Palitot, 2010; Lima, 2010), que hoje constituem estudos de referência sobre etnologia indígena na região dos sertões de Crateús.

Ao chegarmos em Monsenhor Tabosa, fomos direto para a ABANAROCA, a Casa do Índio, uma espécie de sede localizada na área urbana da cidade, gerida pela parcela do movimento indígena local que se organizava enquanto POTIGATAPUIA⁸². Participamos de uma reunião deste grupo, recebidos pelas lideranças Têka e Sibá Potyguara, que também eram professoras. Nesta reunião, estivemos juntos com professores e lideranças de diversos povos na Escola Indígena Povo Caceteiro, na aldeia Mundo Novo (Serra das Matas), dos Potyguara. Depois, visitamos a aldeia Boa Vista, do povo Gavião, acompanhados pelo músico e professor Toinho Gavião; e a aldeia Jacinto, também Potyguara, nas quais realizamos entrevistas orais com indígenas mais velhos indicados pelas lideranças que nos orientavam sobre os caminhos da pesquisa *in loco*.

Em **Crateús** (351 quilômetros de Fortaleza), a visita tinha sido acertada com dona Helena Gomes (Potiguara), uma das lideranças pioneiras nos processos de organização dos povos indígenas nessa região do Ceará. Lá, fomos acompanhados por seu filho, Renato Gomes, então um jovem que, nos anos seguintes, se firmaria no cenário estadual como um dos principais articuladores do movimento indígena na região, chegando a assumir o posto de vereador em Crateús, pelo Partido Comunista do Brasil (PD do B), ao qual muitos indígenas eram filiados em seu diretório local. Uma vez na cidade, não o encontramos em sua casa. Fomos orientados a seguir para o bairro São José, situada nos arredores de Crateús (nas proximidades do Matadouro), que era então uma área que havia sido recentemente ocupada/retomada e que

⁸¹ Carmén Lúcia possui longa experiência no contexto da região de Crateús, especialmente entre os povos de Monsenhor Tabosa. Fez pesquisas etnográficas que resultaram na produção de sua monografia de Bacharelado em Ciências Sociais (Lima, 2003), no mestrado em Antropologia (Lima, 2007) e em sua Tese de Doutorado (LIMA, 2010).

⁸² Movimento POTIGATAPUIA congregava os povos Potiguara, Gavião, Tabajara e Tubiba-Tapuia, que organizam-se reunidos nesse coletivo, diferentemente do povo Kalabaça, único que possui uma organização própria. Têka Potiguara era a principal referência envolvida na articulação do movimento POTIGATAPUIA.

estava sendo habitada por algumas famílias indígenas Potiguara.

Em meio a um descampado, rodeado de casas simples, fomos recebidos pelo pajé Cícero da Silva, com esposa e filha, Renato Potiguara, o seu Rodrigues Guarani (que tinha vindo do Mato Grosso há alguns anos e se estabelecido na cidade) e mais algumas outras pessoas que os acompanhavam. Estavam armando as primeiras estruturas sob as quais ergueriam, nos meses e anos subsequentes, a aldeia São José. Aos chegarmos, nos receberam entoando um cântico, ritmados por um tamborzinho que o Pajé Cícero “batia”, no que foi um dos primeiros cânticos registrados nesta pesquisa. Dizia a letra:

Quando eu vim da palmeirinha,
 todos os índios bateu palma (2x).
 Viva nós, viva o pajé,
 viva os índios da aldeia!! (2x)⁸³

Do centro da área de retomada, fomos para a casa do pajé Cícero, uma das residências erguidas em taipa e tijolo nos arredores do descampado, onde conversamos com ele e com Renato Potyguara sobre a importância das pesquisas que então efetuávamos e para que seriam utilizadas.

Essa foi a primeira vez em que nos deparamos com uma situação de pesquisa na qual a presença e a participação de Encantados pautavam a realização de diálogos, nos quais portavam-se enquanto interlocutores valorizados pelos “vivos” e apresentavam suas visões sobre o passado e o presente, em falas nas quais os cânticos sempre possuíam importância fundamental. “Linhas” e “pontos” eram meios privilegiados de interação, mas era preciso entender esta linguagem. Durante os trabalhos museológicos e investigações que havíamos feito durante o ano de 2007 com os Tapeba, as conversas sobre Encantados e entidades espirituais eram frequentes, ao falarmos sobre a religiosidade do povo ou de questões vinculadas ao território, por exemplo. Olhando no horizonte de nossa *retrospective conversion*, aquela viagem ao sertão cearense, local mítico e prenhe de mistérios, foi cheia de episódios significativos em um horizonte desconhecido que ali já se esboçava, mesmo que àquele momento ignorássemos muitos aspectos questões que se transformariam em problemáticas de pesquisa nos anos subsequentes.

O Sr. Cícero Sales da Silva, nascido em 6 de outubro de 1953, possuía então 54 anos. Nos contou naquela conversa que tinha assumido a indianidade faziam apenas dois anos, por

⁸³ Efetuamos um registro desse primeiro encontro com os Potiguara, no qual é possível visualizar a área da retomada, as casas e o matadouro. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xfo2JmNZ_nY. Acessado em: 22-02-2018.

volta de 2015, atuando desde então como pajé dos Potiguara de Crateús. Afirmava ele: "[...] Eu reconheci que eu não podia negar o que eu sou, e graças a Deus, hoje eu sou e lutando pelo que é meu, meu não, é de nós todos, dos meus parentes". A luta pela terra é enfatizada, junto com um “sonho” para o futuro: "Antes Deus meu pai Tupã me tirasse desse tempo, eu queria estar na minha terra, deixar meus filhos, meus netos [...] parte com minha palhoça, curando, fazendo minhas luta, defendendo os meus parentes, e onde eu tiver, fazer meus plantios de ervas" (Informação Verbal).⁸⁴

Em torno da mesa de madeira, o pajé sentou-se na cadeira que estava em uma das pontas. Na cabeça, cocar de palha de carnaúba. Nas paredes, taipa à mostra. Nós o rodeávamos, em torno da mesa. Éramos cinco. Algumas pessoas mantinham-se de pé. Me posicionei à sua esquerda e filmei a entrevista com a máquina fotográfica que me acompanhou àquela viagem. Ao falar da função que desempenhava entre os Potiguara, faz uma importante associação entre ser pajé, o papel de liderança político-religiosa que possuía e o que se referia como o “dom”, dado a ele por Deus. Contou-nos que,

[...] Pra mim ser o pajé, como eu sou [...] Pra ser um cacique precisa de formação, de muitos caciques para formar ele em um cacique. Pra ser um presidente, precisa fazer uma reunião e tudo pra ela ser votada e ser uma presidente. Pra mim, não. **Que meu pai Tupã já me deu, meu dom.** Antes de assumir, toda vida fui índio, mas num assumia, com a FUNASA, com os meus parentes, eu era pai-de-santo. Por isso que não precisa de votação. Porque eu já sou pajé. **Nasci pajé, dom de Deus**" (Informação Verbal, negritos e grifo nossos).

Segundo ele, o dom dado por Deus assegurava que não ele precisava ser escolhido para atuar como pajé, como os caciques e presidentes, pelos simples mortais. Sua escolha era anterior, não era terrena, vinha de outro plano. Era um desígnio de Deus que, ao lhe conceder suas virtudes mediúnicas, que ele chamava de “dom espiritual”, automaticamente selava sua aptidão para desempenhar a função de liderança espiritual. Dom este que, anteriormente, ele desempenhava nos círculos umbandistas de Crateús, onde atuava como pai-de-santo, segundo suas palavras⁸⁵.

O pajé Cícero enfatizava este fato: era “pai-de-santo” antes de assumir-se indígena. Revelava também a associação que fazia entre suas capacidades mediúnicas como sendo originadas de um “dom”, dado por Deus, que o qualificariam, desde a nascença, para atuar como pajé. Sobre o que fazia como pajé, nos disse: "**Eu faço cura**, de qualquer doença

⁸⁴ Pajé Cícero Sales da Silva. depoimento. [out. 2007].

⁸⁵ Essa mudança da condição de pai-de-santo para pajé – ou o acúmulo destes dois papéis rituais – é bastante usual em contextos indígenas no Ceará, com destaque também, no contexto desta pesquisa, para o caso do pajé Barbosa, do povo Pitaguary, CE.

misteriosa [...] negócio de dores de cabeça, dores no corpo, mal-estar, problema de criança, quebrante, mau-olhado, dor-de-dente, pessoa que já está desenganada dos médicos dos brancos, também me procura". Quando perguntado sobre antigos cânticos de seus antepassados que possuía lembrança, rememorou de um, especificamente, atribuindo-o à memória de seu pai. Segundo ele, esse era um cântico especial, pois o faziam apenas "[...] na atuação de nosso ritual espiritual [...] esse era bonito, esse nós sempre dizíamos que nós nascemos no dia que nós cantemos" (Informação Verbal).

Oi pisa, oi pisa, vamos pisar!
Pisa na Jurema, do rei Juremal (2x)
E na Jurema tem e na Jurema dá,
caboclo bom para trabalhar! (2x)

“Nós nascemos no dia em que nós cantemos”. Nasceram para o quê? Para a dimensão da espiritualidade?! O que mais me chamou atenção não foi nem o canto ou a letra em si, mas o fato de que, nos meses anteriores, tinha ouvido constantemente aquela música entre os Tapeba. Era uma das que eles mais cantavam à época, em seus torés. Associei a existência daquela música, naquele contexto, às atividades coletivas e redes de troca e interação dos povos partícipes do movimento indígena estadual. Afinal, desde 1994, quando da realização da I Assembléia Estadual dos Povos Indígenas, em Poranga, que os indígenas dos quatro povos que iniciaram este movimento no Ceará (Tapeba, Pitaguary, Tremembé e Jenipapo-Kanindé) interagiam com os “povos do sertão” ou “do semi-árido”. Se as trocas interações oriundas da participação no movimento indígena configuravam redes de troca e contato que envolviam também outras dimensões, além da ação política e de mobilização étnica, valeria à pena questionar: quais seriam os caminhos próprios às trocas ritualísticas que se conformavam, à nível local e regional, mesmo antes da emergência de demandas por reconhecimento étnico? Nessa direção, as pesquisas de Estêvão Palitot (2010) e Carmém Lima (2010) são elucidativas para uma maior compreensão da dimensão que as questões rituais possuíam naquele contexto multifacetado de mobilizações étnicas⁸⁶. Assim que terminou de cantar aquela “linha”, perguntei ao pajé Cícero:

Alexandre: E essa música pajé, é antiga?
Cícero: Muito antiga...
A: Quem foi que lhe ensinou?

⁸⁶ Nos referimos às seguintes Teses de Doutorado em Sociologia: “Artífices da alteridade: movimento indígena na região de Crateús, Ceará”, de Estêvão Martins Palitot (PPGS-UFPB) e “Etnicidade no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Cratéus” (Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE), de Carmén Lúcia Silva Lima, ambas de 2010.

C: Quem me ensinou foi o dom que Deus me deu (...).

Tem um dom que Deus me deu tanto, que foi o dom espiritual" (Informação Verbal, negrito nosso).

A música foi d(o)ada por meio do dom. E o dom, herdado de Deus, foi por ele dado tal qual um presente – que é também uma missão: o “dom espiritual” que possui o faz ser reconhecido no grupo como uma liderança política e, ao mesmo tempo, espiritual. Ao reunirem estes dois papéis como um só, os pajés tornaram-se figuras de revelo em processos de mobilização por reconhecimento étnico. Renato Potiguara, por exemplo, pediu várias vezes para ele “trabalhar” um pouco no “ritual”, para que pudéssemos “ver” e “gravar”. Tais situações, de ênfase às dimensões da chamada “espiritualidade” como sinal diacrítico, se repetiriam também em Poranga, entre os Tabajara e os Kalabaça.

Ao falar do dom, que segundo ele o propiciava “receber” estas músicas, o pajé Cícero concentrou-se para “puxar” outro cântico. Dessa vez, fez um gestual diferenciado, que nos levou a intuir que algo diferente aconteceria. Se posicionou, sentado na cadeira, erguendo o tronco e colocando os dois braços estirados sob a mesa. Com as mãos um pouco acima dos braços, começou a esfregar os dedos polegar e indicador. Em pouco, a mão esquerda foi aos olhos, vendando-os. Os maracás dos que estavam no entorno balançavam. Após alguns segundos, cantou bem forte:

Balança o galho da Jurema.
 balança o galho pelo galho (2x)
 Tome cuidado com a folhinha da Jurema,
 meu bom Mestre,
 Ela é verde e se balança mas não cai (2x) (Informação Verbal).

Uma interrupção no canto, um grunido e uma rápida tremedeira que gerou uma sacudidela em seu corpo fizeram-nos perceber a presença do que deveria ser um espírito no corpo do pajé. Aquele que ali chegava nos saudou: “Bom dia, boa tarde, boa noite! Meus filhos, que seja iluminado o dia de hoje. Hoje, agora, nós vamos cantar as coisas veínhas também que é pra nós gravar [...]. Tá bom assim?”, nos perguntou aquele que não sabíamos quem era. Dirigiu suas palavras à uma das estagiárias que estavam bem à frente do pajé, sentada na outra ponta da mesa. Ao cantar a música seguinte, os indígenas presentes o acompanharam com seus maracás e batendo palmas com as mãos. Percebemos que se tratava de uma música conhecida porque animou àquelas pessoas, dando até mesmo um clima festivo ao momento.

Êeeee, Palmeira dos Índios!
 Êeeee, Boqueirão de Orós! Aí!

Cabra bom é Zé Pilintra,
 cabra do chapéu tirado.
**Quem bole com Zé Pilintra,
 ou tá doído ou está danado.**
 Zé Pilintra chegou, o carro buzinou
 no meio da meia-noite, o carro buzinou
 (Informação Verbal, negrito nosso).

Era o Seu Zé Pelintra, que só conhecíamos por sua fama na “macumba”, que tinha “baixado” no pajé Cícero?! Mas quem era seu Zé Pelintra?⁸⁷ À primeira vista, eu o reconhecia como uma entidade presente nos ritos da Umbanda. E qual sua relação com Palmeira dos Índios⁸⁸? Por que “Boqueirão de Orós”? Nada fazia muito sentido. Não sabíamos ao certo quem era aquele espírito, afinal, não havia se identificado explicitamente – essa referência ao Seu Zé Pelintra vinha do cântico. Apenas cantou, saudou, rezou e deu orientações a nós que ali estávamos. "Quando eu curar uma pessoa, eu peço Rosário de Maria. Rosário de Maria é bom para rezar, é bom para proteger, nos cruzeiros que sempre nós temos [...]Nossos velhinhos, que orava, que contava [...]”. Ao final de suas palavras, entoou outro canto:

Eu vou orar pelas almas
 eu orei pelas almas (4x)
 No rosário de Maria, as almas.
 As da escuridão, as almas,
 na solidão, as almas...
 Eu vou orar pelas almas,
 eu orei pelas almas [...] (Informação Verbal)

Ao final da conversa, ainda com o espírito no pajé Cícero, lhe fiz uma pergunta. Durante muito tempo me questionei sobre o significado de sua resposta.

A: Por que os índios se concentram aqui, em Cratéus? O que chama os índios pra cá?

⁸⁷ Segundo Simas e Rufino, no recente livro *A ciência encantada das macumbas*, “Mestre Zé Pelintra é o encantado da jurema e do catimbó nordestino, é o que conhece a dobra da morte pela via do encanto e por isso é mantenedor de sabedorias inesgotáveis. Não à toa, mestre Zé Pelintra carrega fama de doutor, notoriedade essa curtida no reconhecimento popular e não nos diplomas típicos dos casacas ou cartolas. O doutoramento de seu Zé é advindo de sua fama de trabalhador nas linhas de cura da jurema sagrada e do catimbó. Conhecedor das mandingas de livramento da má sorte, dos males do corpo e da proteção contra as maldades alheias. Seu Zé é aquele que fez sua fama entre pessoas e lugares que, geralmente, são relegados à condição de subalternidade e incredibilidade”. É uma das entidades mais cultuadas na umbanda e na jurema, apesar de ser identificado como originário do Nordeste, encontra-se hoje em terreiros de todo Brasil (2018, p.84).

⁸⁸ Palmeira dos Índios é um município situado no Estado de Alagoas, antigo aldeamento missionário, onde vivem os indígenas do povo Xukuru-Kariri.

C: **É nós que chaaaama!** Todas as etnias, todos os parentes, todos os parentes. A gente chama pra ver essa beleza de nós. Terra que era dos nossos avós, bisavós... que essa de tempos passados (Informação Verbal).

Como interpretar? Literal ou simbolicamente? Quem chamaria os índios para Crateús? Os espíritos, os Encantados? Seu Zé Pelintra?! Sabemos, através de estudos e relatos orais, que um dos pilares da aproximação entre as populações periféricas que passaram a se organizar como povos indígenas, na década de 1990, em Crateús e região, foram as questões da “ciência religiosa”, para usar um termo que nos foi dito pela irmã Margareth Malfliet. Nesse momento, o pajé pareceu voltar a si, desincorporar. Deu um suspiro, tremendo novamente o corpo todo e arregalando de uma só vez os dois olhos – que tinham permanecido baixinhos e cerrados durante o que nos pareceu um transe mediúnic. Foi como se estivesse despertando, fulminantemente. A estagiária da área de Direito, Luciana Nóbrega, chorava copiosamente, bastante emocionada. O pajé Cícero a pediu calma. “Pois é assim que o pajé trabalha, pra curar é assim que a gente faz”. E finaliza, sempre cantando, segundo ele, para a limpeza do ambiente e dos que participaram daquele momento: “‘Meu pai me deu uma ordem pra eu mudar. Papai de me deu um rosário pra eu cantar. Já rezei por aí, Credo, Cruz, Ave Maria. Credo, Cruz, Ave Maria. Credo, Cruz, Ave Maria’. Isso aqui é pra limpar nosso parente, pra ir vento ruim e ficar só o bom”.

Depois desta conversa, nos dias seguintes Renato Potiguara nos levou às casas dos principais núcleos familiares de cada uma das etnias localizadas na periferia da zona urbana de Crateús (além do seu povo): Kalabaça, Tabajara (Vila Vitória), Tupinambá (Terra Prometida) e Kariri (Maratoã). Foi assim que conhecemos figuras emblemáticas do movimento indígena na região. Conversamos com Tetê Kariri, filha de dona Tereza, a primeira pessoa a assumir a bandeira do reconhecimento étnico em Crateús. Encontramos com dona Mazé Tabajara, que também tinha um importante papel na organização de seu povo, além de forte envolvimento com questões de natureza espiritual. Àquela época, os Tabajara ainda sentiam o impacto da perda (ocasionada pela morte repentina por conta de um câncer) de dona Tereza Tabajara (irmã de d. Mazé), que havia sido uma importante articuladora na mobilização do movimento indígena, se tornado uma carismática liderança política e religiosa, na terra que haviam conquistado na serra do Nazário, nos arredores de Crateús.

Tivemos um encontro marcante com senhor Severino Tupinambá, um legendário personagem da história indígena no Ceará, curador conhecido na região e patriarca dos Tupinambá de Crateús, que já completava mais de 111 anos, à época, segundo filhos e esposa.

Duas irmãs Kalabaça nos receberam para uma conversa na calçada, às portas de suas casas. Enfatizavam a dificuldade de organização de seu povo, que se encontrava disperso pela periferia de Crateús e eram conhecidos na cidade sob a alcunha pejorativa de “Jandaíra” - nome dado a uma abelha nativa. Nos pareceram, à época, o povo que estava menos mobilizado pelo reconhecimento étnico, além dos únicos que ainda não tinham uma associação própria, como os demais⁸⁹.

No bairro de Maratoã, estavam estabelecidos os Kariri de Crateús. Fomos na escola indígena, onde funcionava também o Museu dos Kariri. Lá, conversamos com a professora Tetê Kariri, que era uma das filhas de dona Tereza. Nem ela e nem dona Helena Potiguara estavam em Crateús durante nossa passagem, pois haviam viajado para participar de uma atividade vinculada às políticas indigenistas governamentais da área de saúde. Na conversa com Tetê, o principal assunto foi a atuação de sua mãe no movimento indígena. Ao perguntarmos sobre como estavam organizados, qual a luta atual dos Kariri e como havia sido a trajetória de mobilização por reconhecimento étnico entre eles, Tetê enfatizava, orgulhosamente, o papel da mãe como a primeira pessoa a “levantar aldeia” em Crateús. Ao ser questionada sobre a existência de rituais, responde com um sorriso no rosto: “Rituais? Siiiiim! É o que mais se cultiva aqui!” E a referência, sempre, era a sua mãe:

[...] a minha mãe, ela trabalha, ela recebe espírito de luz, ela costuma sempre abrir a mesinha dela. Para quê? Pruma cura, quando tem um irmão precisando ela faz aquela cura. Ela recebe os Encantados, faz a cura. Dança? Dança do Torém, dança da Jurema, que prá cá pra nós é a dança da Jurema. É o nosso ritual [...] (Informação Verbal, grifo nosso)⁹⁰.

Sua mãe recebia Encantados para fazer a cura, “abria mesa” e havia também entre eles uma “dança da Jurema”. Além disso, d. Tereza era reconhecida como a iniciadora do movimento indígena em Crateús - disse não poderíamos esquecer de colocar no livreto, enfatizara Tetê. Oriundos da região do Cariri, extremo sul do Ceará, na fronteira com Pernambuco, “Os Kariri de Crateús descendem de dois núcleos familiares, migrantes dos municípios do Crato e de Lavras da Mangabeira”, grupos que não conheciam-se anteriormente à mobilização por

⁸⁹ No início da mobilização por reconhecimento, os povos indígenas Kalabaça, Potiguara, Tabajara, Tupinambá e Kariri, de Crateús, organizaram-se no “[...] Conselho Indígena de Crateús e região - CINCRAR, fundado em 1992 [...]. O CINCRAR foi extinto depois de ter funcionado por 12 anos”, ou seja, até 2004. “A partir de então, as lideranças que formavam este Conselho decidiram fundar associações por etnias, com o objetivo de estabelecer uma melhor organização” (SILVA, 2007, p. 16). No período desta pesquisa, os povos estavam envolvidos na articulação e criação destas entidades próprias de cada povo. Os Potiguara, por exemplo, haviam acabado de fundar a ARIPPOC, Associação Raízes Indígenas do Povo Potiguara de Crateús, no mês de julho de 2007 (SILVA, 2007, p. 35).

⁹⁰ Tetê Kariri. Entrevista [out. 2007]. Escola indígena Kariri (bairro Maratoã) – Crateús.

reconhecimento

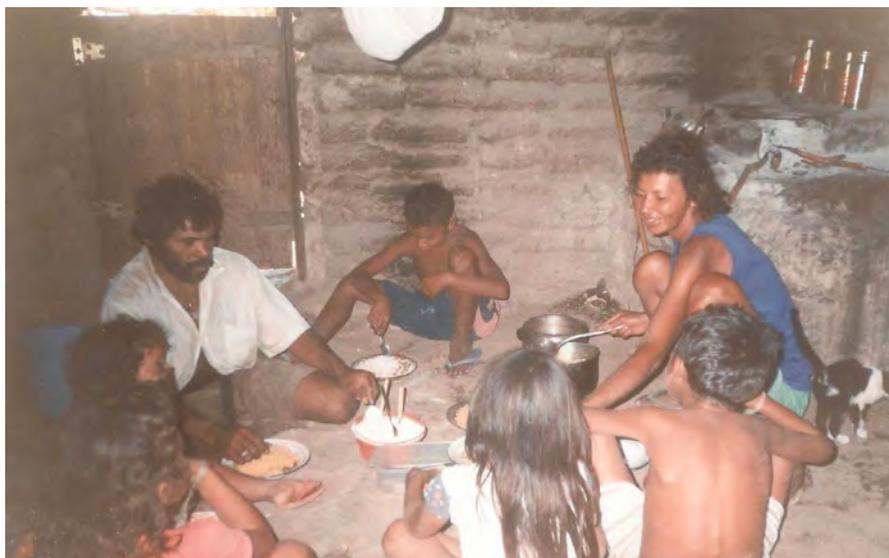
[...] dona Tereza migrou para Fortaleza adolescente e depois foi para Crateús, onde casou com um índio Tabajara, formando numerosa prole. Durante os trabalhos de organização da etnia, conheceram a segunda família Kariri, de dona Raimunda, cujo pai também fora migrante da região do Cariri para Crateús (SILVA, 2007, p.20-21).

A outra família Kariri, de dona Raimunda havia migrado para Crateús vindo do município de Lavras da Mangabeira, região centro-sul do Ceará. Diferentemente de outros grupos, Tetê nos contou que, em sua família, sempre souberam que eram indígenas, muito antes do início da mobilização por reconhecimento étnico. Naquele dia, Tetê havia comentado sobre a facilidade que d. Tereza tinha em compor canções e fazer poemas, cuja causa, para a filha, era atribuída à capacidade que ela possuía de se comunicar com o que chamou de “espíritos de luz”.
Afirmou:

Ela disse que tem um espírito de luz que encosta nela. É verso, é essas músicas, é num instante, é uma hora! Ela fica ali no cantinho... mas pra isso ela tem que ficar longe das crianças, longe do movimento pra num fugir da mente. Ela disse que é o espírito de um poético. Eu acho que sim, porque num instante ela faz. Ela disse que é um indígena. (Informação Verbal).

A importância das questões de “espiritualidade” em Crateús nos surpreendera. Não esperávamos uma presença tão forte, que os indígenas que nos acompanharam faziam muita questão de enfatizar nas conversas, da crença na força dos Encantados.

Figura 16 - Família indígena em Poranga/CE



Fonte: Acervo da Oca da Memória (s/d)

Em **Poranga** (346 quilômetros de Fortaleza), nosso caminho seguiria povoado de Encantados e as questões de espiritualidade também foram recorrentes nas conversas sobre a indianidade entre os Tabajara e os Kalabaça. Nesse município, o ponto de encontro foi na Escola Indígena Jardim das Oliveiras. Fomos recebidos pelas lideranças Eliane e seu irmão, Jorge Gomes (que nos anos subsequentes se consolidou como cacique e, hoje, atua também como advogado), junto com Evangivaldo, Leuda e Sant'Ouro⁹¹. Os indígenas Tabajara e Kalabaça são provenientes de famílias formadas de casamentos interétnicos e viviam à época na zona urbana e na periferia de Poranga, nos bairros de Umburana e Jardim das Oliveiras.

Naquele dia, realizamos uma primeira conversa mais demorada com a irmã Margareth Malfliet, na “Igrejinha de pedra”, situada em um monte localizado bem no meio da cidade, local onde ela morava sozinha. De origem belga, já vivia no Brasil haviam várias décadas, atuando como missionária na área de abrangência da Arquidiocese de Crateús, auxiliando diretamente o bispo Dom Fragoso nas pastorais sociais⁹². Nos anos de 1990, Margareth foi uma das principais animadoras das atividades da Pastoral Raízes Indígenas, que reuniu populações dispersas não apenas por Crateús, onde estava sediada, mas também pelos municípios vizinhos, um dos fatores que estimularam a emergência das mobilizações indígenas no sertão do Ceará.

Interessante o papel e a estratégia que a irmã Margareth enfatizava terem estabelecido através das ações da Pastoral Raízes Indígenas, com o objetivo de aproximar diversas pessoas que eram lideranças comunitárias e a quem ela denominou como "o pessoal da ciência religiosa" - que futuramente se organizariam como povos indígenas no CINCRAR. Nos contou que:

Nessa Pastoral Raízes Indígenas a gente juntava uma vez por mês, em Crateús, o pessoal da ciência religiosa, que o povo chama 'macumba', né, e deixava eles conversarem entre eles. E aí, eu aprendi muita coisa. Que a macumba para a qual tanto cearense católico tem desprezo, que é a vida e a tradição, é a raiz mais profunda que eles tem mantido. E aí, Helena se meteu nas ocupações (...). E lá em uma das festas, foi tão engraçado! A gente fez uma festa de um ano de Vila Vitória, dos Tabajara. E nesta festa, que o bispo vinha celebrar, dois outros padres, vinha celebrar todo mundo. E nessa celebração tinha o pessoal, d. Mazé... todo momento, trancado, mudo. E quando terminou, diz Helena: 'Não tô contento não, isso não é missa de Vitória, não'.

⁹¹ Ainda este ano, à convite da irmã Margareth Malfliet, iniciáramos junto com este grupo de lideranças, juntamente com um conjunto de professores, viagens periódicas à Poranga, durante as quais organizáramos as atividades que resultaram na organização da Oca da Memória, espaço de memória indígena, inaugurado em dezembro de 2008, na primeira sede do Conselho Indígena de Poranga, o CIPO.

⁹² Antônio Batista de Fragoso (10/12/1920 – 12/08/2006), era mais conhecido como dom Fragoso. “Dom Fragoso foi bispo da Diocese de Crateús durante 34 anos, de 1964 a 1998. Defensor dos princípios da Teologia da Libertação, notabilizou-se pelo trabalho pastoral junto aos pobres e trabalhadores rurais. No período da ditadura, combateu severamente as atrocidades cometidas pelos militares, solidarizando-se com as vítimas do regime militar e denunciando no exterior as torturas praticadas contra os presos políticos”. Em uma reportagem feita por ocasião de sua morte (Dom Fragoso morre na Paraíba), o periódico cearense Diário do Nordeste apresentou uma breve biografia do religioso. Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/metro/dom-fragoso-morre-na-paraiba-1.603612> . Acessado em: 30-01-2019.

Aí ela já piscou, 'deixa o povo ir embora, terminar a sopa, depois vai ter o ritual deles'. Dito e feito. Quando o bispo se foi, os outros da cidade se foram, e eu fiquei com Helena e lá, o ritual, dona Tereza, a irmã da Mazé. E aí o ritual e eu disse: 'Meu Deus! Meu Deus! Nós somos analfabetos de pai e mãe em termos de cultura'. A igreja não trisca em nadinha. Um ritual de macumba, mas de corrente indígena, porque aqui tem essa mistura. Mas eu já fiquei impressionada, porque trás todo esse preparo dos perfumes, de água de cheiro, e aí quando começa a chegar os Encantados. Aí ela usa uma estola, tipo estola, assim, bem colorido, quando o outro recebe o Encantado passa a estola, aí todo mundo recebe um conselho, um para cura, um para conselho, um para num-sei-o-quê. Realmente um culto democrático, para usar um nome moderno, mas de um povo, onde tem uma sacerdotisa, a mãe-de-santos, a irmã-mulher, mas onde todo mundo é reconhecido no seu valor. Então isso me impressionou muitíssimo [...]." (informação verbal, grifos e negrito nossos)⁹³.

Esse ritual era, nas palavras da missionária, uma “macumba, mas de corrente indígena”. As palavras de irmã Margareth foram extremamente significativas para atentarmos à íntima relação estabelecida entre os processos de mobilização por reconhecimento étnico e a ressignificação das experiências e dos sentidos da espiritualidade, especialmente da presença e culto de Encantados. Estas populações já faziam estes rituais com a presença de transe mediúnicos e contato com os Encantados no interior do circuito ritualístico da Umbanda, bem antes de começarem as mobilizações visando a afirmação como povos indígenas na área urbana de Crateús. Com o surgimento de novas dinâmicas identitárias – como parte dos processos de emergência étnica, rituais e especialistas rituais, mães e pais-de-santo, terreiros, espíritos e Encantados, saberes, conhecimentos e segredos, rezadores, curandeiras e parteiras; enfim, sujeitos, crenças e rituais, passarão a ter novos papéis e sentidos em contextos de luta por reconhecimento, ao mesmo tempo em que suas práticas e seus modos e tradições de conhecimento serão alçados ao *status* de sinais diacríticos de indianidade.

Aquela pesquisa de campo, percebida no quadro de nossas problemáticas atuais, nos evidenciava uma ressignificação processual de muitos aspectos da memória social destas populações, ao mesmo tempo em que as narrativas sobre indianidade e as representações sobre si perpassavam por práticas compartilhadas em terreiros e em salões domésticos de “Umbanda”. Nesses espaços importantes de socialização se realizavam os rituais mediúnicos chamados, grosso modo, de “macumba”, que eram também compartilhados em círculos para além dos grupos familiares que conformaram os povos indígenas de Crateús, durante a década de 1990. Antes pais-de-santo, muitas lideranças rituais, como o pajé Cícero Potiguara, proviriam dos círculos umbandistas em direção às rodas de toré e às assembleias indígenas.

Sobre a convergência de heranças afro e indígenas no contexto interétnico cearense e no circuito de iniciação ritual no Nordeste brasileiro em diferentes tradições de conhecimento, nos

⁹³ Margareth Malfliet. Entrevista. [out. 2007]. Entrevistador: Alexandre Oliveira Gomes.

contou irmã Margareth que

A história caminha e os povos integram elementos. **Agora, eu escuto muitos dizerem que uns daqui vão para a Bahia para serem iniciados nas linhas de orixás e para Maranhão para a linha dos caboclos.** Eles mesmos dizem, que é a linha dos caboclos e a linha dos orixás. **E num mesmo terreiro, e num mesmo salão;** porque no Ceará sempre foi proibido, então lá tinha um pelouro em frente da igreja onde eles eram massacrados, porque esses cultos eram proibidos. Então e ainda tinha que ter uma licença da polícia para funcionar. Só agora, em 88 que aboliu isso, então eles sabem a diferença, **mas num mesmo terreiro eles sabem, quando desce um caboclo e quando vem um orixá.** O João Venâncio, por exemplo, eu gravei uma foto de João Venâncio. Todas as entoadas de João Venâncio⁹⁴, que ele conhece, todos fica aqui (...). É misturado mesmo, porque as famílias já são, então, se negro é assumido por um pequeno povo indígena e se casa e tudo, faz parte. Claro que ele traz seus elementos dele dentro do grupo [...] por isso que, aqui no Ceará, a maioria dos índios são católico, porque foi imposto e agora assimilado. (Informação Verbal, grifo e negrito nosso).

Em nossa *retrospective conversion*, o ano de 2007 foi divisor-de-águas, constituindo um momento crucial para uma maior aproximação com os povos indígenas no Ceará e para o início de um trabalho em memória social junto às populações, envolvendo a discussão sobre museus. Iniciamos o ano com uma ação de memória local com os Tapeba e terminamos com a publicação de um livreto sobre todas as etnias, tendo percorrido boa parte das áreas indígenas no Estado. Nossa metodologia de pesquisa-participante sobre história local e patrimônio cultural, que vínhamos aprimorando a cada nova experiência no Projeto Historiando⁹⁵, foi muito bem recebida entre as organizações indígenas, tendo em vista a necessidade que possuíam de reescreverem a história a partir de versões que recontassem suas trajetórias de maneira condizente com seus processos de afirmação como povos indígenas, frente a visão diferenciada que passavam a ter sobre um passado coletivo que se aliava às suas demandas e lutas políticas no presente. Escrever uma nova história era condição para a emergência de novos tempos.

E foi justamente com o objetivo de criar um museu indígena entre os Tabajara e Kalabaça de Poranga, que logo após essa pesquisa participativa iniciamos uma ação museológica a partir da qual aliamos as metodologias que vínhamos desenvolvendo no Projeto Historiando ao objetivo de efetuar uma pesquisa coletiva com um conjunto de professores, com o objetivo de estruturar um espaço de memória na Escola Indígena Jardim das Oliveiras.

⁹⁴ Refere-se ao cacique João Venança, dos Tremembé de Almofala, que teve um importante papel no apoio às iniciativas de organização do movimento indígena no sertão de Crateús e região.

⁹⁵ Trataremos especificamente do Projeto Historiando no tópico 3.3.1.1 - Projeto Historiando, mobilização social e ação indigenista no Ceará.

3.1.2 “Vocês vieram fazer um teste, num foi, meus filhos?” A criação Oca da Memória dos Tabajara e Kalabaça de Poranga (2007/2008)

Figura 17 - Dona Lourdes defronte ao seu altar doméstico, Poranga/CE



Fonte: O autor (2008)

Em 2007, foi realizado o Encontro Nordestino de Museus Comunitários, no Museu Regional dos Inhamuns, em Tauá, região do sertão dos Inhamuns, Ceará. À época, trabalhávamos no Museu do Ceará e, atuando também como técnico do Sistema Estadual de Museus do Ceará (SEM-CE), fiz parte da comissão de organização deste evento, que reuniu representantes de iniciativas patrimoniais de base comunitária naquela que é a principal cidade desta região e uma das mais antigas na hinterlândia cearense.

Nesse encontro, irmã Margareth Malfliet nos falou, a mim e ao João Paulo Vieira, da necessidade que os indígenas de Poranga tinham de criar um espaço de memória, convidando-nos – como Projeto Historiando – para coordenarmos este processo. A proposta era que fizéssemos um trabalho voluntário, já que não haviam recursos financeiros, mas as nossas viagens de Fortaleza à Poranga seriam bancadas por eles e não teríamos gastos na cidade com alimentação e hospedagem, que seriam nas casas dos indígenas.

Entre fins de 2007 e o ano de 2008, coordenamos as pesquisas coletivas que orientaram o processo de formação de um acervo de objetos, a estruturação física do espaço em uma sala da escola, a elaboração da exposição, a organização do núcleo gestor e as atividades iniciais de um núcleo pedagógico, formado entre um grupo de professores indígenas que participou das

ações de investigação a partir de temáticas definidas durante o processo.

Estas viagens para assessorar a criação da Oca da Memória duravam em média entre 4 e 5 dias. Durante as viagens, os orientávamos quanto à execução de atividades de investigação, que eram feitas no ínterim. Em nossas estadias, realizávamos oficinas que abordavam as pesquisas que eles iam fazendo, mediadas por atividades práticas que exercitavam procedimentos metodológicos de pesquisa e também aspectos museográficos de organização do material que foi reunido e produzido para a criação do museu. Eram pesquisas coletivas de caráter histórico, em fontes orais e documentais; mas tratavam-se, também, de ações museológicas colaborativas. Foi a primeira experimentação das metodologias então desenvolvidas nas atividades do Projeto Historiando, dessa vez voltadas para a criação de um espaço de memória indígena. Já tratava-se, em partes e em termos práticos, do que passamos a denominar de “etnomuseografia”, nos termos postos neste estudo.

O processo de formação do acervo da Oca da Memória se deu inicialmente com uma doação de peças e fotografias pela irmã Margaret. A estas, foram somadas outras, advindas da produção de grupos de pesquisa que coletaram objetos e documentos significativos entre a população, a partir de quatro temáticas consideradas por eles como as mais relevantes, definidas durante oficinas de orientação à pesquisa: Arqueologia, Religiosidade, Organização étnica e Saberes/fazeres. A divisão do espaço do museu considerou estas temáticas.

Tivemos contato com importantes conjuntos documentais. O acervo da Oca foi formado no contexto destas pesquisas, mas irmã Margareth possuía muita coisa que vinha juntando ao longo dos anos. Registros fotográficos que foram aparecendo eram testemunhos primorosos e praticamente desconhecidos sobre a trajetória de mobilização dos povos de Poranga e região, além de retratarem lideranças indígenas pioneiras em suas andanças pelo sertão em atividades do movimento indígena. Estas fotografias retratavam um momento ímpar no alvorecer de um campo indigenista no Ceará. Esse material fotográfico foi todo digitalizado e serviu de base para a exposição de abertura do museu. A campanha para arrecadação de objetos – a “catação de objetos”, no dizer de Preá Jenipapo - rendeu um bom acervo, que ficou distribuído na antiga sede da CIPO, que depois tinha sido uma sala de aula, e que passou a sediar a Oca da Memória. O desenho expográfico dividiu aquela sala em quatro espaços, de acordo com as temáticas de investigação.

Entre as fotografias que eles haviam selecionado, uma delas nos chamou a atenção: a da família do senhor Dade, na parte interior de sua casa. Ele era um artesão que pintava o interior de sua residência com uma tinta que ele mesmo preparava, de tonalidade azulada. Tal foi nossa surpresa quando, em dezembro de 2008, já às vésperas da inauguração da Oca da Memória, nos

deparamos com a pintura de sua fachada: haviam chamado seu Dade para dar tintas às suas memórias.

Figura 18 - Seu Dade e família, parte interna de sua casa



Fonte: Acervo da Oca da Memória (s/n)

Nessas várias viagens feitas entre 2007 e 2008 para Poranga, nos aproximamos de dona Lourdes, que nos era apresentada como rezadeira e pajé, imbuída de certo destaque como uma das principais referências no que chamavam de “espiritualidade indígena”, aspectos dos modos de vida que as principais lideranças (que nos acompanhavam a maior parte do tempo), faziam questão de destacar. Notávamos que, além da mediunidade ser bem forte em Poranga (era algo que, como em Crateús, estava para além das famílias indígenas), aquilo que chamavam de “espiritualidade” era algo semantizado como um sinal diacrítico e constantemente reafirmado quando estavam conosco, sempre associada à afirmação étnica como indígenas. Na relação de pesquisa que estabelecíamos, faziam questão de levar-nos constantemente até às pessoas associadas aos conhecimentos sobre a dimensão do “sagrado”, que estava em pleno processo de resignificação como sinal diacrítico de indianidade.

Dona Lourdes era uma destas pessoas e, àquela época, a principal referência, sendo apresentada com a pajé. Participava das oficinas de pesquisa e organização do museu e, nos rituais de torés, realizados antes e ao final das atividades, posicionava-se no centro da roda, com as principais lideranças e “puxadores” de cânticos, cujo mais célebre entre eles era um que

celebrava uma entidade chamada de Cobra Coral⁹⁶. Como ela morava quase em frente à escola indígena, sempre passávamos em sua casa, o que resultou numa lenta aproximação. Seus netos, que estudavam na escola, sempre estavam acompanhando as atividades de criação do museu.

Em uma de nossas idas à Poranga, no mês de março de 2008, dona Lourdes nos convidou para ir na parte detrás de sua casa, em um quartinho que mantinha, à parte dos espaços mais à vista dos visitantes. Para nossa surpresa, ali estava seu altar doméstico: um espaço de culto composto por uma bancada cimentada com dezenas de santos e entidades, caboclos e anjos, quadros e estatuetas. Riscados, dois pentagramas com velas acesas ao meio, um em cada lado. Estávamos eu e João Paulo (que mediávamos as oficinas) e mais duas moças que acompanhavam-nos, Karuna e Cristiane. Através de uma série de cânticos, dona Lourdes chamou suas “correntes, para todo o mal se arretirar”. Não havia nos chamado ali à toa: queria nos mostrar suas “coisas”.

Começou a entoar o que nos foi apresentado como “músicas de chamada”, cânticos destinados à invocação de entidades espirituais, que vinham geralmente para fazer a “cura”. Iniciou apresentando as imagens que ali estavam:

Rainha das águas, Jesus-Maria-José, São Jorge, Santa Joana d’Arc. Nossa Senhora de Lourdes, Nossa Senhora das Cabeças, Cosme e Damião, Santa Luzia, Nossa Senhora Desatadora de Nós, Padim Ciço Romão, Nossa Senhora de Fátima, Santa Clara, Nossa Senhora da Conceição (...) Esse aqui é São Salomão⁹⁷.

Após apresentar-nos suas imagens, compostas por estatuetas e quadros, reiniciou a cantar, com sua voz caracteristicamente rouca, grave e afinada:

Eu só vivo encantada nas matas,
e meu pai, é reis Salomão.
Eu venho do mar, do mar eu venho.
Eu sou do mar, pro mar eu vou.
Eu só vivo encantada na mata
e meu pai é Reis Salomão (2x).

Pedimos uma “música de Jurema”. Ela se perguntou: “Será que aguento?” Alisou o peito, devagar e forte: fumante que era, estava tossindo muito àquele dia. Mas seguiu: fechou os olhos e cantou do fundo da alma, inspirada:

As folhas caiu serena, Jurema,
dentro desse gongá.
Eu chamo é todos caboclos, ô Jurema,

⁹⁶ Ô Seu Lírio Verde, quando vem da mata, ele traz na cinta é uma Cobra Coral. Mas ele é uma Cobra Coral, ele traz na cinta é uma Cobra Coral (2x).

⁹⁷ Registro em vídeo da pajé dona Lourdes, feito em março de 2008, em sua casa, em Poranga.

para me ajudar (2x).
 Aêee Jureminha, aêee Juremaaal,
 eu chamo é todos caboclos, ô Jurema,
 para trabalhar (2x).

Figura 19 - Dona Lourdes defronte ao seu altar doméstico



Fonte: o autor (2008)

Sua voz ecoou no quartinho. Um dos netos, posicionado meio atrás e meio de lado da avó, observava e mexia no altar, brincando. “Eram músicas de chamada?”, alguém perguntou. Ao que ela confirmou: “sim”. “Mas, agora, as de chamada, são essas”:

Santo Antônio de Lisboa,
 me dai licença, eu abrir este salão.
 Aí eu vim trazer pra minha força e minha ordem,
 funda o Rei Sebastião (2x).
 Nossa Senhora, do Nazaré (2x)
 Dai-me força e potreção,
 ó mãe de Deus, nesta ocasião.
 Dai-me força em meus trabalhos,
 Ó mãe de Deus, nesta ocasião.
 Ó daí-me força pelo amor de Deus, meu pai.
 Dai-me força nos trabalhos meus (2x).

Neste momento, muda o seu timbre da voz que, lentamente, vai ficando mais grave, engrossando. E continuou:

Quem vem, quem vem lá de tão longe,

é os meus guias, que já vai chegar.
 E dai-me força pelo amor de Deus, meu pai.
 Dai-me força nos trabalhos meus (2x).
 Eu vou chamar as tuas correntes,
 pra todo o mal se arretirar.
 Tombei, as minhas matas tão escuras.
 Tombei, a linha do Juremal.
 Eu vou, chamar as tuas correntes,
 pra todo mal se arretirar (2x)

Respira fundo, olhos cerrados. Levanta o braço direito, girando o tronco acima e abaixo, compassadamente. Pisa com o pé no chão, firme e forte. Faz o sinal da cruz. “Louvado seja o Nosso Senhor Jesus Cristo”. Respondemos em coro: “Para sempre seja louvado”. Passa as mãos nos braços, um no outro de cada vez, de cima abaixo, em um gesto como se estivesse se limpando. Faz o mesmo gesto em Karuna, a primeira a quem cumprimenta. “Deus que queira te proteger, Deus que queira te abençoar, que dá muita paz, saúde e muita felicidade”. Em cada um dos que abraçava e rezava, tocava na parte superior da cabeça e depois colocava o ouvido na parte de cima da mão, como se estivesse escutando alguma coisa. “Ó Jesus amado, pelo vosso poder, pelo seu sangue. Abençoai que seja seu corpo [...] e Nossa Senhora da Paz com que te dá a paz e a tranquilidade. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Passa à outra pessoa.

Dona Lurdes: Deus queira te abençoar, Deus queira te dirigir muita paz e muita felicidade [...] e muita saúde. Como é teu riscado?

J: João Paulo.

L: Deus queira te proteger, Deus queira te iluminar, com as forças de Deus e do Divino Espírito Santo, queira te abençoar e livrar de todos os perigos dessa vida e da outra. Em graça de Deus, com graça de Deus, que queira te dirigir, que queira te iluminar, com a força de Nosso Senhor Jesus Cristo, com a força dos santos anjos do Senhor. Que seja acompanhado cada passo da tua vida. Que nosso Cristo Salvador, salvei teu corpo e teu espírito de todos os males, com o poder de Deus.

Ao terminar faz o mesmo gesto anterior, terminando com uma pisada forte no chão. Vai para Cristiane. “Ouvindo” a mão dela, fala: “Vocês vieram fazer um teste, num foi, meus filhos? Mas vocês tão vendo, né? Tão satisfeitos ou não? Pois graças a Deus, que te proteja e abençoe”. Reza com a mão sob a cabeça dela e pede para que solte seu cabelo. Faz o mesmo gesto, pisa firme e forte. “Com licença”. Começa a cantar com a mão em sua cabeça. Depois, vai passando-a de cima à baixo, iniciando na parte de cima cabeça, como se tivesse tirando algo. Canta:

É salineira, é salineira, ele é reis do mar,
 todo mal que tu tiver, eu vou levar.

É salineiro, é salineiro, ele é reis do mar,
 toda dor que tu tiver, eu vou levar.
 É salineiro, é salineiro, ele é reis do mar,
 salineiro, é reis do mar, veio pra chegar.
 É salineira, é salineira, ele é reis do mar,
 todo mal que tu tiver, eu vou levar.

O espírito que estava em dona Lourdes pede para sua filha dar “limpeza” para o grupo, que era uma colônia para passar no corpo. Novamente, o gestual e a pisada que, ao que parecia, era o momento em que havia uma mudança de entidades, gestual às vezes seguido por um cântico específico. “Cadê o rapaz que tá com uma dor na coluna? Como passa?” E veio o João Paulo, que já se queixava há vários dias de uma dor nas costas. Fez a reza: ele de costas, ela com a mão esquerda segurando o ombro dele e passando o polegar da outra mão em suas costas, rezando continuamente. Depois, encostou a parte de cima da cabeça nas suas costas e rezou. Segundo João Paulo, a dor passou.

Figura 20 - Fachada da Oca da Memória, durante a inauguração. Poranga/CE



Fonte: O autor (2008)

A população de Poranga sempre nos impressionou pela forte espiritualidade. Todas as viagens foram experiências nas quais esta dimensão “encantada” do mundo vivido pelos indígenas Tabajara e Kalabaça nos eram oferecidas por eles, principalmente com o tempo e a proximidade, como que um convite para melhor conhecermos quem eles eram, em que

acreditavam e como aquela dimensão da vida social tinha importância nas percepções que faziam de si e como grupo étnico. A criação da Oca da Memória se deu nesse contexto, nos quais os Encantados eram parte fundamental do cotidiano e sujeitos em interação direta na vida social dos indígenas. Se entre as diferentes parentelas indígenas muitos eram médiuns, isso extrapolava o grupo, sendo algo bem mais amplo e comum no município, como fomos percebendo. Havia um terreiro muito famoso na região, para onde fomos, convidados pelos próprios Tabajara e Kalabaça que eram “filhos-de-santo” de um pai-de-santo, poderoso e conhecido na região, conhecido como Padrinho Vilemar.

A XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará aconteceu em dezembro de 2008, em Poranga, na aldeia Cajueiro, uma área de retomada localizada em uma antiga fazenda da SUDENE. Planejamos para que coincidissem com a data marcada para a inauguração da Oca da Memória. As pessoas que chegavam para o encontro iam para a Escola Indígena, conheciam a Oca da Memória, e seguiam para o Cajueiro.

No Cajueiro, conhecemos pessoalmente os Kanindé de Aratuba e realizamos nossa primeira conversa com o pajé Barbosa, do povo Pitaguary.

3.1.3 “A nossa alegria é a luta da terra”: o contexto político das mobilizações indígenas em 2008

Figura 21 - Toré na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga



Fonte: O autor (2008)

Nós sente falta da nossa terra querida,
 nossa Mãe-Terra e quem nos dá o pão,
 e mesmo nela tiramos o milho,
 também tiramos o sustento da nação.
 Ó meu pai Tupã, o que vamos fazer,
 pra ter ela de volta, aqui em nossas mãos (2x).
 Dela tiramos o arroz e o feijão,
 todo alimento que pertence a nação.
 Porque só ela é quem é poderosa,
 porque num vai deixar-nos na solidão.
 Ó meu pai Tupã, o que vamos fazer
 pra ter ela de volta, aqui em nossas mãos (2x)
 (Cântico feito pelos Tapeba durante a assembléia)

Entre 15 e 20 de dezembro de 2008, aconteceu a XIV Assembléia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, na aldeia Cajueiro, que fica a aproximadamente 50 quilômetros de distância da cidade de Poranga⁹⁸. À época, o caminho entre a zona urbana e o local do encontro era uma estrada carroçal com muito pedregulho, percorrida em cerca de uma hora e meia, tornando a chegada muito dificultosa. Foi justamente em Poranga que aconteceu, de 26 a 29 de agosto de 1994, a histórica I Assembléia Indígena do Ceará, na qual se encontraram os povos do sertão com os pioneiros no processo de “levantamento de aldeia” no Estado⁹⁹.

À época, os grupos indígenas cearenses estavam organizados em associações locais de cada povo, além de entidades estaduais e regionais, como a AMICE (Associação das Mulheres Indígenas no Ceará) e a APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo). Em 2017, foi criada a Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Ceará (FEPOINCE), em substituição à COPICE (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará), que atuou por muitos anos como a entidade representativa dos povos indígenas no Estado.

A Assembleia Estadual retornava, 14 anos depois, à Poranga, local onde tinha sido realizada a primeira. Assim Dourado Tapeba, uma das principais lideranças do movimento

⁹⁸ Além das lideranças indígenas, antropólogos, ong's e indigenistas, a assembleia contou com a presença do então coordenador-geral da APOINME, Uilton Tuxá (BA), e de uma comissão do povo Potiguara, da Paraíba. Efetuavam trabalhos de campo de suas teses de doutorado os antropólogos Estêvão Palitot, Joceny Pinheiro e Carmém Lúcia Silva Lima. Ana Lúcia Farah de Tófoli acompanhava o povo Tapeba e a discussão sobre suas retomadas, que resultou em sua dissertação de mestrado (Tófoli, 2010). Eu e João Paulo Vieira, representando o Museu do Ceará e o SEM/CE, realizamos várias conversas com o intuito de articular as atividades do projeto Emergência Étnica.

⁹⁹ Há um importante e pouco difundido registro audiovisual da I Assembléia Indígena no Ceará produzido pela Associação Missão Tremembé (AMIT), com imagens de Guaracy Rodrigues e trilha sonora de Elias Bahaus. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kU58bYazxM&index=2&list=PLC5611D44CC9A7CC7> . Acessado em 01-03-2018.

indígena estadual e que também possui destacada atuação em âmbito da APOINME, apresentava àquele encontro:

Essa é a 14ª Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará. Eu acho que nessas 14 assembleias, com essa, a gente já conquistou muita coisa. Tem coisas que a gente retrocede e tem coisas que a gente acresce, mas é assim mesmo, numa a gente conquista, noutra você perde, mas o que vale mesmo é as conquistas. O que a gente perde nós tem que esquecer, nós tem que lembrar do que a gente ganha. Agora o que é mais importante nessa luta dessas assembleias é a unificação dos povos. Mas eu quero também dizer, que eu acho que nessa assembleia nós tem que tirar um encaminhamento (...), que tudo que nós vir a discutir aqui seja realmente respeitado. Eu quero citar. Por que? É importante nós termos o Ministério Público aqui, pra depois num chegar documento no Ministério Público dizendo que os índios estão passando por cima de num-sei-de-quem, que estão atropelando alguém E não é assim. O que nós discute aqui num é a minha palavra, num é a palavra do Fernando, num é a palavra do Weibe, do Barbosa, da Ceíça... Num é da palavra de nenhuma liderança. É a palavra do movimento indígena do Ceará. Então essa palavra aqui quando ela se torna aprovada pela assembleia, ela se torna coletiva. Então num é a minha palavra, e nem a palavra de ninguém que tá falando aqui, é a palavra do movimento, que decidiu e foi aprovado. Então, eu quero citar apenas um exemplo: a eleição municipal que aconteceu no estado do Ceará e foi definido que os municípios lançariam candidatos pra defender os interesses da questão política dos municípios onde tem os índio (...). E aí foi lançado vários candidatos, eu sou um deles, o Fernando aqui foi um deles, o Renato é outro deles (...). O que é que aconteceu? Depois de todo mundo aprovar as discussões... que foi que nós aprovamos? Que quem num apoiasse, os índios que num apoiasse essa luta (...) tinha que passar por algumas penalidades (...) então isso num foi respeitado (...) Muita gente quando saiu daqui saiu com outro encaminhamento, quando chegou nas aldeias. Então hoje era pra nós termos hoje aqui 3 ou 4 parlamentares indígenas, já falando aqui, talvez até bancando essa assembleia... mas infelizmente não aconteceu... Porque a maior parte dos votos que nós tiremos, infelizmente, foi dos brancos. E os brancos merecem respeito por isso, então palmas pros brancos que nos apoiaram. Então, eu acho importante essa discussão. Eu tô aqui fazendo essa avaliação, porque essa assembleia vai nortear as outras, também, como essa anterior era pra nortear essa, e dizer que tudo o que for colocado aqui vai estar no relatório e vai ter que ser respeitado (...). Quem tá aqui tá buscando direito. E o dever que nós temos é de levar o que nós temos aqui pras nossas aldeias e colocar o que foi discutido, e fazer com que as aldeias nossas respeite o que foi discutido aqui, porque nós estamos aqui porque as aldeias indicou nós pra estar aqui. Nós tamo representando nossas aldeias. Então aqui quem num tiver capacidade de chegar na sua aldeia e fazer valer o que foi dito aqui, num é digno de ser militante indígena. Num digo nem liderança, porque liderança é uma coisa muito forte... militante indígena, num é, porque militar é muito melhor, porque você militar e militar no movimento indígena é muito importante (...) e é muito rico qualquer pessoa, qualquer índio que se dedica à militância indígena, porque num é fácil ser índio hoje não, aqui num é fácil ser índio não. Porque nós somos discriminado, nós somos desrespeitado muitas vezes, pra carregar aqui tem que ter o sangue mesmo na veia, aqueles que num tem, num tem coragem de lutar, é por isso que nós tamos aqui nessa terra hoje porque a nossa luta é por isso aqui, tá aqui! A nossa luta é por isso aqui! A escola vai ser em cima disso aqui, o posto de saúde é em cima disso aqui, certo? Então, a gente tem que lutar é por isso aqui, nós vamos pra debaixo disso aqui, disso aí e disso aqui, num é verdade? Então, eu quero colocar isso aqui, porque num tô aqui pra brincadeira. Eu tô nesse movimento há 14 anos, interando 15, e nunca brinquei nesse movimento (...) **mas na realidade a minha luta é a luta da terra, porque eu sou filho da terra**, então tenho que lutar por ela, na realidade vocês sabem que cada um de nós tem essa capacidade, essa coragem (...) só ameaça de morte eu tenho 13, é o número do meu partido, 13. Então, medo de morrer eu num tenho (...) Então nós nascemos, crescemos, reproduzimos e morremos. Num existe outra coisa a não ser isso. Mas enquanto nós estiver vivo, a vida, a esperança é a alegria, e nós tem que lutar por isso. **A nossa alegria é a luta da**

terra (Dourado Tapeba, Assembléia Estadual dos povos indígenas do Ceará, Aldeia Cajueiro, Poranga, 2008). (Informação Verbal, negrito e grifo nossos)¹⁰⁰.

Esta fala de Dourado Tapeba, que era um dos representantes da Micro-Região Ceará da APOINME, foi feita no início das atividades da XIV Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará. Retrata – além das tensões internas do movimento indígena - uma das principais discussões que estavam em voga àquela época e que representava umas das principais estratégias que foram acordadas pelo movimento indígena cearense nos encontros estaduais de 2007¹⁰¹ e 2008: o lançamento de candidaturas indígenas nas eleições municipais, aos cargos do poder legislativo.

Figura 22 - Dourado Tapeba na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga/CE (2008)

¹⁰⁰ Dourado Tapeba. Registro em Vídeo. [dez. 2008]. XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga, Ceará.

¹⁰¹ A fala de Dourado Tapeba se refere aos acordos efetuadas na XIII Assembléia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, que ocorreu no território do povo Tremembé das comunidades São José e Buriti, zona rural do município de Itapipoca, nas margens do rio Mundaú. Participamos de dois dias desta assembleia, na qual efetuavam trabalho de campo os antropólogos Estêvão Palitot e Kelly Oliveira, esta última sobre o movimento indígena no Nordeste, com foco na APOINME. Sob o olhar desta última, comparando as dinâmicas políticas dos movimentos indígenas em Pernambuco e na Paraíba, percebeu que, no caso do Ceará, destacava-se a autonomia que as lideranças indígenas apresentavam perante às Ong's e entidades indigenistas, como intermediários e mediadores na relação com o Estado e na construção de políticas étnicas. “Chamou atenção o fato de os próprios indígenas estarem não só redigindo os trabalhos na Assembleia, como também redigindo o resumo do dia, atas, moções e outros documentos que, em casos como os de Assembleias na Paraíba ou em Pernambuco, eram feitos por representantes de ONGs” (Oliveira, 2013, p. 157). Como exemplo dessa autonomia, ilustrava o processo de criação da COPICE, que passou a atuar nos convênios relativos à assistência à saúde com a FUNASA, função que era exercida, anteriormente, pela Associação Missão Tremembé (AMIT), segundo a autora, “[...], sob a lógica de que os próprios indígenas deveriam gerir o dinheiro que viria para essa área” (OLIVEIRA, 2013, p.159).



Fonte: O autor 2018

Figura 23 - Nemias Tapeba, durante a XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga/CE



Fonte: O autor (2018)

A assembleia foi marcada por um quadro de dificuldades de ordem estrutural, pois além da distância e das más condições da estrada, no espaço escolhido haviam dificuldades de obtenção de água potável. Uma das discussões internas da comissão de organização local, que acompanhamos porque viajávamos constantemente à Poranga nesse ano, referiu-se à uma polêmica em torno da decisão acerca do local mais adequado para realizar o encontro: nas imediações da zona urbana da cidade (no bairro Jardim das Oliveiras, onde estava a escola) ou na retomada do Cajueiro? Depois de intensas discussões no âmbito do CIPO, da COPICE e da coordenação da APOINME-CE, optou-se pelo Cajueiro, por questões relativas ao fortalecimento da retomada. E foi sob uma imensa sombra, formada por uma densidade de árvores, que foi organizada a estrutura para a assembleia, iniciada e finalizada sob as bênçãos dos torés, pajelanças e orações conduzidas por pajés, caciques e lideranças. Como de praxe, questões de espiritualidade guiavam os participantes, que espalharam-se por toda área, parte deles dormindo embaixo das árvores e outros em um galpão adaptado para dormitório. Alguns abrigaram-se nas varandas, armando redes e estendendo colchões nos arredores das poucas casas então existentes na aldeia Cajueiro, herança da época em que o local havia funcionado como uma fazenda da SUDENE.

A fala de Júnior Anacé, liderança da aldeia Matões, em Caucaia, introduz bem o contexto político em que ocorriam as mobilizações do movimento indígena cearense no final do ano de 2008. Júnior, que atuava como agente de saúde entre seu povo, destacava a importância das assembleias estaduais, instância máxima de deliberação e fortalecimento das lutas dos povos indígenas no Estado, “[...] aonde todo o povo indígena através das suas instituições se contempla e se insere nas lutas do ano seguinte [...]”¹⁰². Entre as principais problemáticas, que afetavam especialmente o povo Anacé, mas que também reincidiam gravemente sob diversos outros povos indígenas, Júnior enfatizava

A questão da ampliação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém, que tá atingindo diretamente as nossas comunidades, com a questão dessa desapropriação, e também o Programa de Aceleração do Crescimento do governo Lula, com a questão da transposição do rio São Francisco, a indústria, como as refinarias, as termelétricas e as usinas, a companhia siderúrgica do Ceará, então impacta nossas comunidades diretamente (Informação Veerbal)¹⁰³.

¹⁰² Júnior Anacé. Entrevista. [dez. 2008]. XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga, Ceará.

¹⁰³ As obras de transposição do rio São Francisco também afetaram diversas outras populações habitantes da própria região da bacia do rio São Francisco ou no curso das obras. Dentre estes povos impactados, podemos citar, além dos Anacé: os Tuxá (PE), os Truká (PE), os Tumbalalá (BA), os Pipipã (PE), os Pankararu (PE), Tumbalalá (BA), Kalankó (AL), Xakriabá (MG), entre outros povos. Sobre os impactos da transposição, ver o vídeo-documentário “Elefante Branco: Resistência Indígena à Transposição do Rio São Francisco”, de Manuela Schillaci,

Em artigo publicado, em dezembro de 2008, no jornal “Semente Libertária”¹⁰⁴, apresentávamos um quadro de algumas mobilizações indígenas no Ceará da época, com destaque para as lutas dos povos Tremembé de Itapipoca e Anacé do Pecém (São Gonçalo do Amarante), frente ao projeto de modernização capitalista em curso no Estado. Entre os desafios do movimento indígena, destacávamos o reconhecimento étnico, a demarcação territorial e “[...] a resistência à especulação imobiliária e a instalação de grandes empreendimentos em seus territórios tradicionais” (GOMES E VIEIRA NETO, 2008, p. 2). Em Caucaia, a oligarquia Arruda havia entrado com um “[...] mandato de segurança pedindo a anulação do processo demarcatório das terras dos Tapeba, que já lutam há três décadas”; em Aquiraz, a Lagoa da Encantada era poluída pela empresa de cachaça Ypióca, que também movia ações judiciais contra lideranças Jenipapo-Kanindé, entre eles Heraldo Alves, o Preá, e apoiadores, como o jornalista Daniel Fônseca e o geógrafo e professor da UFC, Jeovah Meirelles; e, em Maracanaú, a peleja dos Pitaguary contra o posseiro Fernando Façanha desenrolava-se em tribunais judiciais, entre Fortaleza e Recife (GOMES E VIEIRA NETO, 2008, p. 3).

À nível estadual, é justamente no alvorecer do movimento indígena no Estado, em que ocorre, na segunda metade da década de 1980, [...] a chegada de uma classe dirigente empresarial ao poder (Tasso Jereissati e seu ‘Governo das Mudanças’), que,

[...] com o apoio do governo federal e de agências internacionais, inicia um processo de modernização capitalista, com a construção de uma complexa infra-estrutura que visa(va) possibilitar uma inserção efetiva do Estado no capitalismo internacionalizado. A meta principal é adequar os recursos naturais do território, principalmente o valor estético da paisagem, às demandas ditadas pelo ‘mercado mundial’ (GOMES E VIEIRA NETO, 2008, p.2).

Esta conjuntura política e econômica instituída nos governos de Tasso, que foi se consolidando nos anos seguinte, foi uma época marcada pelo domínio de seu grupo político sob o poder executivo estadual¹⁰⁵. Em troca da vinda dos investidores e a aplicação de capitais, o Estado seguia concedendo legalmente os incentivos fiscais e estruturais para o apoio à

Martina Feliciotti, Lorenzo Grimaldi, João Zinclar, Carmelo Fioraso e Marco François, produzido pelo Conselho Indigenista Missionário (Regional Nordeste) – CIMI-NE, em 2012 (duração: 30’). Disponível em: <http://beiras.cita.org.br/item/o-elefante-branco-resistencia-indigena-a-transposicao-do-rio-sao-francisco/>. Acessado em: 06-3-2018. Sobre o impacto das obras de transposição do rio São Francisco especificamente sobre a cosmologia do povo Truká da Ilha de Assunção, em Cabrobó, ver: Schilacci, 2016.

¹⁰⁴ O jornal Semente Libertária era uma publicação da Organização Resistência Libertária (ORL), surgida no final de 2007, em Fortaleza (Apresentação da ORL, Número I, Dezembro de 2008).

¹⁰⁵ Após o primeiro Governo de Tasso Jereissati (1987-1991), governaram o Estado: Ciro Gomes (1991-1994); Tasso Jereissati, por dois mandatos (1995-2002), Beni Veras (2002-2003); Lúcio Alcântara (2003-2007); Cid Gomes, por dois mandatos (2007-2015) e Camilo Santana (2015-2018), reeleito para governar de 2019 a 2022.

instalação dos grandes empreendimentos. No final de 2008, no início de seu primeiro mandato como governador, Cid Gomes (irmão de Ciro Gomes) anunciava, animadamente, a instalação de grandes empresas, termelétricas, usinas eólicas e siderúrgicas, *resorts* e uma maior abertura para o turismo internacional em um litoral cada vez mais integrado. Tudo isso representava também o aumento da tensão social, com o avanço especulador sob os territórios e os recursos naturais de comunidades tradicionais, principalmente de pescadores e povos indígenas. Um planejamento de desenvolvimento capitalista estratégico, com ações para serem implementadas em curto, médio e longo prazos estava em curso. Àquele momento, algumas obras fundamentais eram:

A integração do litoral através de rodovias muito bem estruturadas (as chamadas Costa do Sol Nascente e Costa do Sol Poente), a construção de resort através destas vias litorâneas (e de diversos condomínios residenciais em suas margens), a construção do porto do Pecém, do Aeroporto Internacional Pinto Martins, de parques de energia eólica, de uma usina siderúrgica, de usinas termelétricas, a transposição do rio São Francisco, a prosperidade do agronegócio em sua aliança com o capital estrangeiro (vide: *carcinicultura*), enfim, a construção de toda uma infra-estrutura apta a receber diferentes investimentos internacionais, são sinais desta modificação que está se operando tanto na configuração geográfica de nosso Estado quanto nas relações sociais e de trabalho em nível local (GOMES E VIEIRA NETO, 2008, p.2).

Era esse o contexto em que estavam inseridas as mobilizações indígenas da época. Um dos fatos que ganhou maior repercussão naquele ano foi a atuação do grupo empresarial espanhol Nova Atlântida no Ceará, com seu projeto megalomaniaco de construir uma cidade turística de 3,1 hectares no território onde habitavam os Tremembé de São José e Buriti (atual Terra Indígena Barra do Mundaú), no município de Itapipoca. O empreendimento, que permanece como uma ameaça até os dias atuais, conteria “[...] 13 hotéis 5 estrelas, 14 *resorts*, 6 condomínios residenciais e 3 campos de golfe de tamanho oficial (18 buracos). Com quase 100 mil leitos, o complexo turístico de alto luxo destina-se a visitantes estrangeiros”. À época, o grupo espanhol era investigado pelo Conselho de Controle de Atividades Financeiras (COAF), suspeitos de lavagem de dinheiro e movimentações financeiras suspeitas de seus sócios. Havia conseguido uma licença ambiental concedida pela Secretaria de Meio Ambiente do Estado do Ceará (SEMACE), em um momento em que os órgãos ambientais (da Prefeitura, a SEMAN, e do Estado), estavam sob a mira da justiça, sendo investigados e, inclusive, tiveram seus gestores presos por concessão de licenças irregulares, na denominada Operação Marambaia, da Polícia Federal¹⁰⁶. Na área indígena Tremembé de São José e Buriti, as divisões

¹⁰⁶ Os investigados foram condenados em 2014, como consta na matéria publicada no jornal O Povo, “Operação Marambaia: 11 condenados por crime ambiental”, no dia 03/12/2014. Disponível em:

internas motivadas por estes agentes alienígenas, a pressão e a perseguição psicológica, a presença de “funcionários” da empresa atuando como capangas e “arapongas”, o oferecimento de emprego em troca de fidelidade às pretensões dos empresários, processos judiciais contra as lideranças Tremembé e até a criação de uma “associação comunitária”, formada por não indígenas que portavam-se contra a identificação étnica, davam à tônica do clima vivido de terror e violência vivenciado pelos indígenas no período (GOMES E VIEIRA NETO, 2008, p.2-3).

A outra situação crítica, dos Anacé da praia do Pecém, litoral do município de São Gonçalo do Amarante, produzia um clima de pânico ocasionado pela recorrente ameaça de despejo de suas terras, no auge dos problemas ocasionados pela construção do Porto do Pecém. Desde 1996, quando no governo Tasso se deu o aval para a construção do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP), “[...] a situação dos Anacé vem se agravando em razão dos impactos ambientais e sociais provenientes de toda a infra-estrutura que o complexo vem trazendo àquela região [...]”, que já havia ocasionado a expulsão de 3 comunidades. Entre os principais investidores, destacava-se o grupo MPX Energias SA, do empresário Eike Batista, e a Vale do Rio Doce, ambos com obras para a construção de termelétricas movidas a carvão mineral. A estas, somavam-se as diversas indústrias de base e usinas, termelétricas e eólicas, e até um gasoduto já vinha sendo anunciado (GOMES E VIEIRA NETO, 2008, p.3). Procuradores do Ministério Público acompanhavam de perto o caso dos Anacé e dos processos de licenciamento ambiental nesta área, o que havia resultado em uma Recomendação para a interrupção da desapropriação do território onde eles habitavam¹⁰⁷ e em uma Ação Civil Pública, acatada pela Justiça Federal, para a paralisação das obras de construção da Usina Termelétrica MPX, argumentando irregularidades no processo de acompanhamento e licenciamento ambiental por parte dos órgãos federal e estadual (GOMES E VIEIRA NETO, 2008, p. 3).

Esse era o contexto político e de ações que contextualiza o final do ano de 2008, quando estávamos envolvidos na abertura da Oca da Memória e na elaboração dos diagnósticos museológicos entre povos indígenas no Ceará, que era parte das atividades do projeto Emergência Étnica¹⁰⁸. A IV Assembleia foi a culminância e a convergência de vários processos,

<https://www20.opovo.com.br/app/opovo/cotidiano/2014/12/03/noticiasjornalcotidiano,3357067/operacao-marambaia-11-condenados-por-crime-ambiental.shtml> . Acessado em: 4-5-2018.

¹⁰⁷ Recomendação Número 59, de 12 de novembro de 2008, do Ministério Público Federal do Ceará.

¹⁰⁸ Maiores detalhes sobre o Projeto Emergência étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares de memória no Ceará” estão sistematizados no tópico 6.1.1 Projeto Historiando, mobilização social e ação museológica indigenista no Ceará.

na qual efetuamos registros fotográficos e audiovisuais¹⁰⁹ que foram reinterpretados no quadro analítico deste estudo.

Figura 24 - Apresentação da delegação Kanindé na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga/CE



Fonte: O autor (2008)

3.1.4 “A minha vida é a Jurema. Toda minha aldeia tá dentro da Jurema”: adentrando em uma cosmologia da Jurema

Daí termos tido a necessidade de construir o *complexo ritual da jurema*, que poderíamos visualizar metaforicamente – já que não tivemos condições de formalizá-lo teoricamente - como uma espécie de mosaico de variações rituais em torno de alguns elementos recorrentes, remetidos, por irônico que possa parecer, a um núcleo histórico original de práticas indígenas, elementos já agora difusos e ressignificados, no meio mais amplo da religiosidade nordestina, por um secular processo de trocas e transformações culturais (...). Mosaico esse cujos limites externos, na verdade uma fronteira fluida, estariam em comunicação com outras "tradições" religiosas, como o candomblé, a umbanda, o espiritismo e o catolicismo popular, que, por sua vez, não

¹⁰⁹ Um registro importante foi feito por um grupo de indígenas participantes do projeto “Protagonismo Indígena”, do CDPDH, que resultou em um vídeo institucional da Assembléia. O “Vídeo realizado por jovens indígenas durante a XIV Assembléia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará (...). (...) foi resultado de várias oficinas audiovisuais ministradas por Gabriel Andrade nas etnias Pitaguary e Tapeba ao longo de 2008, integrando ações do projeto "Protagonismo Indígena" do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza – CDPDH”, com o apoio da MISEREOR. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IFZCoXV4Ib8>. Acessado em: 06-03-2018.

apenas seriam influenciadas pelos elementos básicos caracterizadores do *complexo*, como sobre o mesmo exerceriam profunda influência, conformando um conjunto de variações locais, matizadas em função de idiosincrasias históricas também locais [...] (NASCIMENTO, 1994, p.293).

Nesta assembleia, estava realizando registros audiovisuais em uma câmera mini-DV, que resultaram na filmagem de pouco mais de duas horas. Essas imagens retratam nossa chegada à cidade de Poranga, a escola indígena, os preparativos para a chegada das pessoas na Oca da Memória, os rituais de torés, algumas entrevistas e momentos da assembleia. À época, já estava interessado em conhecer mais sobre a espiritualidade indígena e, embora isso não se vinculasse a nenhuma pesquisa em especial, a temática compunha a maior parte destes registros. Estes materiais foram reavaliados frente aos problemas atuais de pesquisa. Independente disso, constituem um material que registra os primeiros anos de uma atuação que teve como foco o diálogo sobre museus indígenas e patrimônio, em interação com o movimento indígena estadual, no Ceará.

Na assembleia realizamos conversas sob a temática da espiritualidade com o pajé Barbosa Pitaguary, com o pajé Cícero Potiguara, com d. Mazé Tabajara, com Júnior Anacé, com Nemias Tapeba, com a cacique Pequena (do povo Jenipapo-Kanindé) e com Luzinário Potiguara, de Crateús. Seria possível estabelecer similitudes e diferenças entre as falas destes vários sujeitos, que desempenhavam papéis de importantes lideranças entre seus povos, analisando suas visões a partir das diversas associações que fizeram desde uma pergunta: o que é a “espiritualidade indígena”? Em muitos deles, se repetiram questões sobre os dons especiais que possuíam, como havia ocorrido a descoberta destes “dons”, a iniciação nos mistérios e segredos da espiritualidade, os significados dos cânticos chamados de “linhas” e “pontos de caboclos”. Entretanto, o assunto que mais se destacava nas palavras deles era uma ênfase no universo dos “Encantados” e no culto da “Jurema”. Mas, afinal, o que era esta tão falada Jurema?

Oi pisa na folhinha da Jurema, pisa devagar (2x).
Vamos chamar os parentes para dançar o Toré (2x).
(Canto feito pelos Tapeba durante a assembléia).

Um primeiro aspecto que notamos reiteradamente em várias falas foi a associação entre “espiritualidade” e “luta política”. A ressignificação de aspectos desta “espiritualidade”, associados por eles à indianidade, erguia a esfera de uma dimensão sobrenatural (muitas vezes, envolta em “segredos”), associada ao universo dos Encantados, no terreno de novas situações e interações sociais oriundas de uma mobilização específica, em que sinais diacríticos atuavam

em prol do reconhecimento e acesso aos direitos. Essa positivação se contrapunha a uma outra significação, vinculada a uma herança que precisava ser negada, ocultada ou escondida, praticada nos recônditos domésticos mais discretos e longe de olhares estranhos. Associavam a “espiritualidade indígena” à uma ferramenta que servia para dar “força na luta”, mas também falavam de cultos e práticas conhecidas como Jurema, Umbanda e/ou Catimbó. Se referiam às “correntes” e “linhas” espirituais (das águas, das matas, dos caboclos, dos orixás etc.). Entoavam cânticos que também estavam presentes nestes cultos, nos quais também se cultuavam entidades indígenas (chamadas de “caboclos”) ou “Encantados”. E a tudo isso, referiam-se como sendo parte da “tradição” e “cultura” indígenas.

Durante 2007 e nos anos subsequentes, quando passamos a atuar mais próximos ao povo Tapeba, através do Memorial Cacique Perna de Pau, Nemias desempenhava o papel de artesão desse povo que era o responsável pela comercialização e pela confecção de muitos dos objetos vendidos no Centro de Produção Cultural, primeira parada para todos que visitavam o Memorial. Nesta assembleia nos reencontramos, após uma convivência intensa em 2008, por conta das ações do curso-pesquisa Historiando os Tapeba. Ele nos expôs a sua perspectiva acerca de como percebia a espiritualidade, que evidenciou uma série de sentidos associados à mobilização indígena:

A espiritualidade indígena ela é importante, que nós temos nosso ritual sagrado que é a dança do toré. **Então nessa dança do toré é ali onde a gente se reúne, junto dos pajés, dos caciques, aquelas pessoas que são mais forte sobre os espírito. E começa ali a buscar, ali com os espíritos, e começa a receber fortalecimento pra nossa luta indígena, pra nossa luta sobre a terra, na nossa luta até contra os posseiros, com os outros parentes. Pra nos dar força.** Então, a espiritualidade dos índios é muito importante pra cada um de nós. É uma coisa que nos traz força, que nos traz energia. Então, nós sabemos que o espírito é quem nos fortifica, é quem nos mantém de pé. Se nós num tivesse aquela espiritualidade, o nosso corpo, a nossa matéria, ela num vai ficar em pé só, né. e é **através do espíritos que a gente vai, recebe força, e prossegue mais a cada dia nessa caminhada. Então, a parte da espiritualidade é uma coisa que nós devemos buscar muito, porque é uma coisa que traz muito fortalecimento, para nossa luta e para o nosso corpo, para nossa alma** (informação verbal, negrito e grifo nosso)¹¹⁰.

Pelo menos três associações à “espiritualidade indígena”, que se evidenciaram mais explicitamente na fala de Nemias Tapeba, foram recorrentes nas palavras de outras lideranças indígenas: a “espiritualidade” como o contato com os “espíritos” ou “Encantados”; o papel do ritual-dança do toré nesse contato; e a relação entre a “espiritualidade” e o que chamavam de

¹¹⁰ Nemias Tapeba. Entrevista. [dez. 2008]. Entrevistador: Alexandre Oliveira Gomes. Aldeia Cajueiro.

"luta indígena". Sobre o significado atribuído à "luta indígena", em linhas gerais, em linhas gerais referiam-se aos processos de mobilização pelo reconhecimento étnico e pelo acesso aos direitos indígenas, especialmente nas áreas da saúde, educação e demarcação territorial. O sentido e o viés político da identificação étnica era reforçado através de sua associação à chamada "espiritualidade" – termo que designa, sob um amplo leque de significados que partem das palavras dos indígenas, diferentes processos relacionados à esfera de um sobre-natural. Dentre estes aspectos, ocupava um lugar central o papel dos Encantados e aspectos cosmológicos vinculados à "Jurema". Mas afinal, o que era a Jurema, que aqueles indígenas tanto falavam?

Alexandre: Barbosa, a gente podia conversar, depois, conversar sobre seu trabalho de pajé?

Barbosa: Podemos.

A: Tá ótimo. Vou tentar conversar com alguns desses pajés, conversei com Cícero...

B: Você pergunta pra esses pajés o que é que significa Jurema pra eles¹¹¹.

Assim iniciamos uma conversa que dura até hoje. Neste dia, o pajé Barbosa nos apresentou um pouco da forma como percebia a espiritualidade e o sentido étnico-político do reconhecimento e da valorização de elementos de uma espiritualidade baseada em uma cosmologia da Jurema, como uma cosmovisão própria dos povos indígenas (embora não exclusivamente deles), e dos conhecimentos associados aos elementos da natureza, efetuados especialmente pelos pajés, curadores, rezadeiras, parteiras – protagonistas, assim como ele próprio se colocava, de uma ferrenha missão: o combate ao preconceito. A necessidade de lutar contra à discriminação se evidenciou quando o pajé Barbosa bradou, enfaticamente, que

Há uma necessidade da gente levantar a bandeira da Jurema, principalmente aqui no Ceará. Que quando a gente fala Jurema, num faz efeito nenhum, quando eu digo que trabalho com antepassados, num faz efeito nenhum. Mas quando eu digo que sou macumbeiro, a sociedade num abraça. Quando você vai pesquisar esse nome, macumbeiro, ela vem 900 anos antes de Cristo. **Porque veio justamente dos índios primata, que fazia suas curas, fazia seus rituais e tocava seus tambor.** E nisso se chamou de ritual do pajé, comparado com o tambor. Aí foi dito a ele: "pajé, você é um macumbeiro, você é igual a essa macumba", que é o tambor do índio. **Por que a macumba? É porque a macumba é coisas variadas.** Porque do tambor você tira a marchinha, você tira o choro, você tira o samba, você tira a mazurca, o baião, o xote, o toré, o torém, aí vai... a capoeira!!! Então por essa razão foi comparado, aí o nome fechou nisso: o macumbeiro. **Só que o macumbeiro também significa o feiticeiro, que é um sábio** (idem, negrito nosso).

Pajé Barbosa, do povo Pitaguary, estava então com 39 anos de idade e já era uma

¹¹¹ Pajé Barbosa. Entrevista. [dez. 2008]. Entrevistador: Alexandre Oliveira Gomes. XIV Assembléia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará.

reconhecida liderança estadual dos povos indígenas. Nos anos seguintes, fomos nos aproximando, creio que estimulados pela convergência entre meu interesse cada vez maior em questões de espiritualidade e memória indígenas e, da parte dele, pelo seu envolvimento como um dos responsáveis pela organização do Museu Indígena Pitaguary e por ser um dos articuladores da Rede Indígena de Memória e Museologia.

Esta conversa aconteceu no intervalo do almoço no primeiro dia de assembleia, em um dos alojamentos, localizado em uma estrutura da antiga fazenda da SUDENE, em formato de galpão ao ar livre, onde estavam armadas dezenas de redes dos participantes do encontro. O pajé Barbosa, como sempre bem descontraído, estava acompanhado por sua filha, Francilene. Tocava seu pequeno bandolim. Ao seu lado, o pajé Cícero, dos Potiguara de Crateús, deitado noutra rede. Lhe questionei: “e o Catimbó?”

E o Catimbó é o que se sabe. Se eu sei curar, se eu sei trabalhar com espíritos, se eu sou umbandista, então eu sou um catimbozeiro. Ou, na língua lá atrás, arancurizeiro. Porque na mesma palavra, catimbozeiro e arancurizeiro, cada um desses nomes... é quase o sistema lá da macumba, porque é uma coisa expansora. Então o pajé ele tem esses nomes: curandeiro, catimbozeiro, arancurizeiro, macumbeiro, então, a gente vai... e é só assim, a gente vai vendo, bruxo, a negra chama, feiticeiro. Então a gente percebe que é determinada palavra... que nem fosse, o mar. Ora, o mar... quando você vai ver, abrange muitas coisas, né... O Mar Vermelho, o Mar Atlântico, Oceano Pacífico, esses tipos de coisas que você começa a ver, Mar Azul, Mar Verde. Aí você começa a perceber que esse nomezão ele é bem miudinho, mas o que abre em extensão... É a mesma coisa dessa palavra que o senhor falou. Mas, porém, muitos num entendem, porque a cultura do Ceará ou a cultura do brasileiro, ele determina que macumbeiro num é pra ninguém ir lá, que macumbeiro é uma pessoa vulgar, macumbeiro é uma pessoa má. Ninguém queira amizade com aquele povo, aquela família que eles são macumbeiro: “ninguém vá lá que aquele pajé é macumbeiro”. Aí se criou assim, um tipo de espanto, que a Bíblia traz, porque lá na Bíblia se diz assim: **'o feiticeiro, o macumbeiro que num curar a carne e nem espírito, vai queimar em chama de fogo!'** Aí por esse tipo de coisas eles discrimina a gente. **Mas se você num cura espírito, você num consegue curar carne também não.** (Informação Verbal, grifo e negrito nosso).

Uma série de associações implícitas permitem-nos evidenciar aspectos cosmológicos que irão se encaixando ao longo deste estudo, para compor um sentido cada vez mais amplo ao nosso quebra-cabeça – que, adiantamos, ficará incompleto. Pelas palavras de pajé Barbosa, talvez a mais evidente das associações seja a amplitude, antiguidade e abrangência dado ao termo “Catimbó” e ao adjetivo dele derivado: “catimbozeiro”. Em sua concepção, o Catimbó seriam as práticas, a partir dos conhecimentos (“o que se sabe”). O “macumbeiro” seria uma atualização contemporânea do que era, anteriormente, “lá atrás”, chamado de “arancurizeiro” e “catimbozeiro”. Mas quem seriam estas pessoas? E o que faziam? A tríade “Catimbó-cura-espíritos” revela aspectos vinculados à uma terapêutica muito antiga, que foi transmitida por

indígenas, vivos e mortos, chamados também de “Mestres”, “Caboclos” e Encantados, sendo herdada por seus descendentes. Tradição que também espalhou-se e difundiu-se, tomando sentidos próprios a partir de diferentes contextos locais e amálgamas com outras práticas espirituais, crenças e cultos provenientes de cosmologias diversas, com as quais foram se encontrando e se imbricando, construindo novos sentidos. Qual a quantidade de coisas que o termo “Mar” pode representar? Nessa metáfora reside um pouco da complexidade do que é e do que podemos considerar pelo termo “Catimbó”, a partir da ótica do pajé Barbosa, no ano de 2008.

Se “O Catimbó é o que se sabe”, portanto, ele faz parte de um conhecimento expresso por um saber-fazer, é um conhecimento prático, que interfere na vida das pessoas. Continuamos a conversa:

Alexandre: Quais seus trabalhos, pajé?

Barbosa: Eu trabalho com erva, eu trabalho com animal, eu trabalho com raiz, eu trabalho com ancestrais, que são as 72 linhas de dentro da natureza, onde cada vez fala só em 7, e trabalho com imposição de mãos, trabalho com reza. Então, assim, são variadas função que eu trabalho dentro da cura.

A: Iniciação. Quando, como é que foi iniciado?

B: Rapaz a iniciação ela começa na minha meninice, de criança. Ela começa com uma espécie de possessão, sabe, sendo assombrado pelos caboclos da mata, espíritos de luz, aonde eu não entendia nada e ninguém entendia, por conta que vezes eu fazia era apanhar porque ninguém entendia o que eu dizia... eu era chamado de mentiroso.

A: Na sua família, tinha?

B: Tinha, tinha, mas isso era muito conturbado. Porque é muito difícil você cuidar dum *medium* novo, ainda mais criança. Hoje a negra leva logo pro hospital, e de lá leva pro psiquiatra, né, psicólogo...

Alexandre: No seu caso, como foi?

Pajé Barbosa: No meu caso, eu fiquei sofrendo, até...

Alexandre: Teve acesso a outros *medium*, a outros pais também, a outros pajés?

Barbosa: Tive, tive... não, pajé não! Tive acesso a algumas curandeiras, minha vó, minha vó Bela, que nem a dona Hermínia, a dona Gonzaga...

Alexandre: Pitaguary, não?

Pajé Barbosa: Sim, Pitaguary... Alguns exemplos... aí começam a me ensinar o ato da reza, o ato de banho, limpeza, é muito assim... eu, eu... **se eu for contar a forma que eu comecei a trabalhar... eu num comecei a trabalhar ontem, não!! Eu comecei a trabalhar a partir do momento em que eu comecei a me assombrar, eu comecei a fazer certos trabalhos, de aconselhar.** Eu criança, eu me lembro que eu aconselhava certos casais, porque eu já tinha aquele dom, aquela visão, de ser conselheiro. Mais tarde eu passei a ser rezador. Pequeno, nos meus 12 anos, eu já rezava no povo, com vergonha, né... que era uma coisa que... ainda hoje ninguém quer ser rezador!!

A: Mas nesse tempo os Pitaguary num se tinha assumido não?

Barbosa: Ô, tinha nada!! Nesse tempo ninguém podia dizer que era índio não, macho! Quando a gente matava as galinhas, a vó Bela dizia assim: "Enterra as penas, que as penas é sinal de maldição". Porque morreu muitos índios por conta disso, né. (Nesse momento, pega o fumo e a chanduca, iniciando o preparo para fumar). **De primeiro, os fazendeiros mandava matar porque ele não queria a gente...** Ainda hoje a gente sente assim, um rejeitamento da educação do Brasil, da sociedade do Brasil, que diz que num tem índio no Ceará. Existe até um decreto nas Câmaras dos Deputados, que diz que não tem índio no Ceará. E a gente bem sabe porque, né, porque eles acharam que tinham matado tudo, por isso que eles abre esses documentos. Porque no meu ver

a gente vai até lutar pra ver se a gente derriba esse documento, que é uma afronta contra nossos ideais e contra a educação do Ceará também. (idem, grifo e negrito nosso).

Ao falar dos ancestrais que fizeram sua “passagem”, inicia a preparação do fumo. Logo, Pajé Barbosa acende um cachimbo de corpo inteiro, parecido com uma chanduca, que é muito comum entre os povos de Pernambuco. Já ostentava a pintura que classicamente o identifica, feita de círculos de tinta de jenipapo espalhados pelo corpo todo e suas dezenas de colares-guias, que carregam e contam parte de sua história espiritual. Um grande cocar e a saia de fibra de carnaúba completavam sua indumentária. Continuamos a conversa, agora sob o aroma e a brisa suave da mistura de ervas que compunham seu fumo. Alecrim-de-caboclo e outros. Uma resumida cartografia dos terreiros de seu povo, os Pitaguary do Ceará, revela o quão diversificada eram as práticas rituais e as entidades cultuadas, o que nos dá uma ideia do grande número de festividades e eventos que realizam como parte de seu calendário ritualístico anual.

Alexandre: Dois?

Pajé Barbosa: Doze!

A: Na aldeia?

B: Na aldeia (se refere à quantidade de terreiros no território Pitaguary), que a aldeia lá é ela é graaande! A mangueira sagrada, é um ponto, é uma roça. Aí vem na mangueira da Anete, é outro, aí lá no açude, é outro ponto. Aí vem na Monguba, na linha da serra tem um ponto, que é chamada ‘área sagrada’ lá; aí tem a barraca do pajé; tem o terreiro de virada; tem o terreiro de Xangô; tem o terreiro lá em cima; tem o terreiro Preto-Velho, aí vem... A gente vai, começa a contar, vai passar o dia todim.

A: Terreiro? Na mata também?

B: A gente chama é roça né. É tudo é roça... num tem escolha nenhuma não, é tudo é roça. **Que a gente trabalha a mediunidade, a desintrusão de linha, a gente trabalha a liberdade, porque nem todo mundo quer trabalhar com essas coisas.**

A gente respeita, eu respeito muito. Eu faço com que aquela pessoa viva uma vida digna sem ter que tá se confrontando com essas coisas.

A: E como é que tá os jovens de lá, o pessoal tem mediunidade forte?

B: Tem.

A: Eles estão aceitando?

B: Não. Eles num tão aceitando não. Hoje a gente se depara por volta de 633 leis que tá infiltrado no mundo todo, que tira muito índio da sua cultura, da sua religião. E o pajé num liga esse tipo de coisa, porque... eu quero é que siga qualquer caminho que tenha Deus, eu num quero é que fique vagando, sem nenhum pretexto de nada. Eu tenho minha coisa... quem quiser acompanhar, me acompanhe. Eu num obrigo ninguém. Eu acho que a espiritualidade num é pra obrigar é pra você ter prazer de servir, ter gosto de servir. Se você num tem gosto de servir você num dá pra espiritualidade, não. Você trabalha se doando, macho!!! (...) Pelo menos a minha é assim, né? 24 horas.

A: E a Jurema? O senhor disse pra mim falar com os outros...

Pajé Barbosa: Sim, à Jurema dá-se esses nomes tudim que eu falei, de umbanda, de macumba, de feitiçaria, esse tipo de coisa. É a bandeira do índio, é a Jurema. Vê o que é que eles dizem, o que é que eles acham da Jurema. É muito bom.

Alexandre: O senhor trabalha com a jurema?

Pajé Barbosa: Ó! É a minha vida! A minha vida é a jurema. Toda a minha aldeia ela tá dentro da jurema. Sem a jurema o índio num é nada não. Nem vida o índio tem!! Jurema ela é expansão, ela é saúde. Ela é amor, ela é tudo que a terra tem. Pra

you ter ideia, a jurema significa vegetação, porque a jurema ela dorme, ela acorda. A noite ela é branca, de dia ela é preta. **Então, assim, ela tem seus mistérios. Você utiliza as folhas, utiliza as cascas, utiliza a raiz, utiliza a cinza, utiliza o carvão e utiliza toda ela, até pra bebida. A Jurema é uma bebida muito boa...** Assim, é uma árvore que você usa ela completa.

A: Tem entidade a Jurema, também?

B: Tem, existe a entidade chamada Jurema, que é uma espécie de deusa, que é uma índia, que é muito falada em todo Brasil, eu acredito. A Jurema, a Jurema moça, ela é conhecida demais, em todos, em todas as falanges, na doutrina da umbanda...

A: Me diga uma coisa pajé, a umbanda e pajelança, qual a diferença?

B: A diferença é que na umbanda as participantes ficam de lado, tá entendendo, e a pajelança, ela... tem várias diferenças na pajelança... porque ela... vai lá pra trás, ela se transforma no arancuri. Então tem arancuri que é dois meses, tem arancuri que é 15 dias, tem arancuri que é...

A: Arancuri é um retiro?

B: Não! É isso que você falou! **É um sistema... no caso dos padres, seria um retiro. Mas como se trata de índio, seria um ritual de pajelança, aqui pra nós, a gente chama de pajelança. Que eu já tenho feito muita pajelança, a minha vida é fazer pajelança.** Onde gente trabalha a lua, trabalha os dias férteis da lua. A gente tem uma adoração, então a gente vai pro ritual. **Pajelança é uma coisa, toré ainda é outra coisa, ainda. Outro ritual. Outra linha de trabalho. O toré é exibido, como num trabalho desse aqui. Todo mundo já dançou o toré, aqui. Ontem nós dancemos o toré. Que é um dos rituais da pajelança, é um dos ritual indígena, é um ritual sagrado. Há quem diga que a nossa religião é o toré. O toré é a religião do índio, porque ela abre a expansão pra espiritualidade, abre a expansão pra tudo.** Porque a dança ela vem sem música, só mais tarde é que se tem música. Porque a música ela vinha na cabeça do índio... na cabeça do animal (...) Mais tarde é que se produz música através dos pássaros, através dos macacos, dos animais, é que cria o tom da música, são ecos... Mais tarde se transforma em adoração. E é aí que se cria a pajelança, é aí que cria o arancuri, aí que se cria a umbanda, a Jurema, aí que se cria o toré [...] (idem)

Neste longo e complexo trecho, que traz diversos aspectos que serão tratados oportunamente ao longo deste estudo, o pajé Barbosa traz uma série de questões, problemas e associações que se evidenciaram a partir de nossas incursões etnográficas. Aprofundaremos um diálogo com uma temática que foi ganhando destaque durante nossa experiência na pesquisa de campo: a relação dos Encantados com os processos museológicos indígenas. É importante discernir, um pouco mais, sobre um conjunto de autores e pesquisas que compõem um fecundo campo dialógico, histórica, etnográfica e teoricamente importantes para nossa análise.

Há duas grandes tradições de estudos sociais que convergem na apreciação dos variados processos conhecidos, amplamente, ora como “culto aos Encantados”, ora como “complexo ritual da Jurema”, como o denominaram Marco Tromboni do Nascimento e Clarice Novaes da Mota. Outras abordagens, referem-se por vezes ao Catimbó, outras à Pajelança; por vezes ao Toré e outras aos Praiás. Estes estudos abordam ritos e processos que estão presentes nos cultos da Umbanda (como bem o demonstram os estudos de Luiz Assunção) e do Candomblé (como o chamado “candomblé de caboclo”). Estas linhas de investigação são os estudos de e sobre

as religiões afro-brasileiras e os estudos de etnologia indígena, especialmente sobre os povos do Nordeste brasileiro. Nesta seara, destacamos os trabalhos pioneiros de Edwin Reesink¹¹², Clarice Novaes da Mota¹¹³ e Marco Tromboni do Nascimento.

Sob estes olhares - convergentes em vários aspectos, mas que ainda carecem de perceberem-se mutuamente – e de acordo com as abordagens e perspectivas afeitas aos dois campos de estudos, obtivemos informações, análises e registros históricos e etnográficos, no passado e no presente, acerca de diferentes processos sociais envolvendo os Encantados e aspectos cosmológicos vinculados à Jurema, que possuem características mais gerais em comum e apresentam similaridades para além de contextos indígenas e não-indígenas, sendo compartilhados por diferentes estratos sociais e difundidos em uma grande área, hoje localizada para além da região Nordeste, mas especialmente disseminados de seu litoral ao sertão, em todas as direções.

Em entrevista dada em 2018, Clarice Mota afirma que:

A planta-mestra de nome Jurema, reconhecida no sertão nordestino como um ser vivo que traz força e sabedoria a seus usuários era utilizada pela maioria dos grupos indígenas onde a *Mimosa hostilis* fazia parte do meio-ambiente. Sendo sua bioquímica análoga à da Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*). A ingestão do chá da Jurema, produzido dentro de preceitos apropriados a um ritual de cunho religioso e mesmo mágico, traria uma maior clareza e capacidades de ação e pensamento aos seus usuários, assim estabelecendo neles um reconhecimento intrínseco de seu valor como seres humanos, seres que tinham um passado histórico e social marcado pelo uso de uma "planta professora", esta, um ser da natureza que os instigava a lutar pelo reestabelecimento de suas vidas em liberdade, usufruindo normalmente de suas terras. (BORGES DA SILVA, p. 21, 2018)

A dissertação de mestrado em Sociologia "O tronco da Jurema: Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste- o caso Kiriri", de Marco Tromboni do Nascimento foi um dos primeiros estudos de mais fôlego sobre o que denominou "complexo ritual da Jurema": conjunto de rituais vinculados ao uso da bebida presentes entre diferentes tradições de conhecimentos e grupos sociais no nordeste brasileiro. Associado ao Toré – dança ritual amplamente praticada pelos povos indígenas na região – a Jurema é abordada em seu estudo

¹¹² Nos artigos "O Segredo do Sagrado: O Toré entre os índios do nordeste" (2000) e "Raízes Históricas: a Jurema, Enteógeno e Ritual na História dos Povos Indígenas no Nordeste", Reesink sistematiza algumas de suas importantes contribuições no que refere à etnohistória e etnologia da Jurema entre povos indígenas Nordeste brasileiro (Reesink, 2000 e 2002).

¹¹³ Clarice Novaes da Mota possui uma extensa lista de estudos sobre a Jurema, a partir de suas pesquisas pioneiras sobre os Xokó e Kariri-Xokó da região do Rio São Francisco, em Sergipe, dos quais citamos apenas dois: "Os Filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro, de 2007; e "Jurema e Identidade: Um Ensaio sobre a Diáspora de uma Planta", de 2005.

em seis capítulos, que findam com dois dedicados ao seu caso etnográfico específico, que é o povo Kiriri da Bahia. O autor faz um importante levantamento de fontes históricas por meio das quais registra o uso da Jurema em rituais ao longo da colonização e do processo de catequização que se deu nos aldeamentos missionários. Os capítulos 3 e 4 são interessantes ao nosso ponto-de-vista porque identificam a disseminação da Jurema como “complexo” em rituais praticados tanto por populações não-indígenas, de “torés de Caboclo” (mais próximos do candomblé), os catimbós e o que chama de “torés misturados”, mas também em rituais praticados entre grupos indígenas, no caso do ouricuri, praiá e torés (NASCIMENTO, 1994).

Rodrigo de Azeredo Grunewald faz um apanhado geral que sintetiza bem diferentes tradições de estudos em torno da Jurema. Afirma o autor que:

O termo jurema, segundo Sangirardi Jr. (1983), designa várias espécies de plantas dos gêneros *Mimosa*, *Acácia* e *Pithecelobium*. Além disso, o mesmo termo é usado em referência a diferentes beberagens que se atualizam enquanto sagradas em vários contextos culturais brasileiros. Atribui-se uma utilização originária da jurema aos indígenas da região Nordeste deste país. De acordo com Lima (1946), jurema é palavra de origem Tupi e designativa de “espinheiro”. Andrade e Anthony (1999) mencionam, em uma breve nota, o conhecimento da jurema no século XVI. Só no século XVIII, contudo, começaram a aparecer menções mais diretas sobre seus usos indígenas em uma área que se estendia do litoral do Nordeste, passando pelo Maranhão e alcançando o Pará no Norte do Brasil (ver, por exemplo, Cascudo, 1937; Lima, 1946; Nascimento, 1994; Grunewald, 2005a). E, de fato, o século XVIII é o período central da cuidadosa análise histórica das relações coloniais em torno desses usos nativos da jurema desenvolvida recentemente por Wardsworth (2006), o qual se debruçou sobre a ação da Inquisição Portuguesa sobre o consumo da jurema na Capitania da Paraíba - especialmente no litoral, mas também sua difusão naquele século para o interior do Nordeste. Contudo, foi na década de 1930 que estas plantas (ou bebidas) ganharam certa evidência no meio científico a partir dos relatos de folcloristas e etnólogos tais como Pereira da Costa (2004 [1937]), Cascudo (1937), Bastide (1945) ou Oliveira (1942), que se debruçaram sobre aspectos culturais de religiosidades indígenas e populares do Nordeste do Brasil. Na década de 1940, a jurema começou também a ser pesquisada por suas propriedades químicas¹¹⁴. (...) A utilização da jurema está primariamente associada a ritos tradicionais indígenas de vários lugares do interior do Nordeste – mas também do litoral desta região, e de sua extensão a uma área que vai de Minas Gerais e Bahia até o Pará. Além disso, a jurema serviu de pedra-de-toque para o surgimento, no início do século XX, de uma religiosidade urbana (e não mais vinculada aos grupos étnicos), que são os catimbós-jurema especialmente presentes nas regiões litorâneas da Paraíba e Pernambuco, mas também nos seus interiores e em outros estados. A jurema é ainda apropriada pelas umbandas, candomblés de caboclos, xangôs e outras religiosidades mediúnicas populares, se espalhando, não mais como uma bebida extraída de uma planta, mas como representação (apesar de variações representativas entre religiões) de uma força

¹¹⁴ “Lima (1946) isolou, a partir de raízes frescas da *Mimosa hostilis* Benth., o alcalóide que chamou de nigerina. Já em “1959, Patcher, Zacharias e Ribeiro isolaram das cascas da *Mimosa hostilis* um alcalóide com as mesmas características da nigerina, cuja estrutura determinaram como sendo um derivado indólico: a N, N-dimetiltriptamina (D.M.T.)” (Sangirardi Jr., 1983, p. 204) – a qual, contudo, já havia sido sintetizada pela primeira vez em 1931 por Manske (ver Ott, 2002, p. 663). Segundo McKenna, a DMT é ainda o “mais poderoso dos alucinógenos” (McKenna, 1995, p. 298). Na verdade, a DMT já existe naturalmente como parte do metabolismo humano comum e sua ingestão é facilmente reconhecida nas sinapses pelos sistemas enzimáticos do cérebro humano (McKenna, 1995, p. 324)” (GRUNEWALD, 2009, p.2)

mágica nativa das matas brasileiras. **Pelo termo “complexo da jurema”, Mota e Barros (1990 e 2002) se referiram a um aspecto específico do entrelaçamento das culturas indígena e africana: “um conjunto de representações que envolvem concretamente plantas chamadas Jurema e as concepções que sobre elas recaem. Este complexo é uma demonstração da mescla e troca entre sistemas de crença, sistemas de classificação botânica, representações e epistemologia” (MOTA E BARROS, 2002, p. 19). Nascimento (1997) retoma a idéia de um “complexo ritual da jurema” como uma unidade analítica geral para o tratamento de vários cultos indígenas, rurais e urbanos compostos a partir de variadas sínteses culturais locais (GRUNEWALD, 2009, p.1-2).**

Na primeira metade do século XX, houve uma importante leva de estudos precusores no registro e análise da presença e dos cultos aos Encantados entre diferentes grupos sociais, cujas pesquisas situam-se entre os anos de 1920 e 1950. um dos pioneiros dentre estes foi o etnólogo Carlos Estêvão de Oliveira, então diretor do Museu Goeldi (PA), que empreendeu incursões etnográficas entre povos indígenas no Nordeste brasileiro, registrando entre diversos deles a existência de ritos associados a um culto aos Encantados, no qual havia a ingestão de uma bebida ritual, de propriedades inebriantes, feita a partir da planta da jurema. Entre os Pankararu, registrou essa bebida sob o nome de “Anjúcá”, usada em um ritual homônimo. Nesse período, foram realizados os estudos de Câmara Cascudo, sob a ótica folclorista. Neste momento também foram feitas as pesquisas de campo e registros da Missão de Pesquisas Folclóricas, orientada por Mário de Andrade a partir da Secretaria de Cultura de São Paulo, e cujos dados foram, posteriormente, estudados por Oneyda Alvarenga (1949). Nesse período, também avançou a passos largos o empreendimento investigativo do francês Roger Bastide, em suas análises sobre aspectos da vida religiosa e cosmologia entre populações afrobrasileiras. Para além das variáveis no registro e de diferenças na apreensão e interpretação dos fenômenos relacionados ao culto aos Encantados, há várias semelhanças em suas descrições entre os diferentes grupos e os distintos lugares onde foram identificados, o que torna os processos em questão ainda mais instigantes e intrigantes.

Uma peça chave, que conecta estudos de diferentes gerações, em nossa perspectiva, é a pesquisa de Renê Vandezande sob o culto da Jurema em Alhandra (litoral da Paraíba), no início da década de 1970, já efetuada em uma perspectiva teórica mais moderna, sob orientação do antropólogo Roberto Motta, (um dos pioneiros na renovação dos estudos sobre religiosidade afrobrasileira). Esta investigação ocorre concomitantemente à formação do campo de modernos estudos sobre etnicidade indígena no Nordeste, efetuados a partir do surgimento e atuação de grupos como o PINEB (já nos anos de 1970), o LACED (em fins de 1980) e, já nos anos de 1990, o NEPE, dentre vários outros, nos Estados do Ceará, Alagoas, Sergipe e Paraíba. Estes grupos passaram a realizar etnografias e análises, como parte de uma antropologia política dos

povos indígenas na região, registrando a presença de cultos a entidades chamadas de Encantados entre os povos indígenas, associadas a existência de variadas práticas ritualísticas que vinham (e foram) sendo ressignificadas em contextos de mobilização política em torno da identificação étnica.

Nos processos de emergência, ressurgência e mobilização étnica entre povos indígenas contemporâneos, estes elementos cosmológicos vem sendo reinterpretados e reorganizados a partir de suas relações com as dinâmicas políticas e sociais. São ressemantizados em diálogo com as novas visões sobre o passado e a reescrita da história em que a memória possui um papel central, constituídas como parte de projetos cosmopolíticos, na medida em que a dimensão cosmológica é intrínseca aos discursos e práticas sobre a indianidade e à reorganização social, política e cultural de suas diferenças e de suas vidas frente aos dilemas e meandros da etnicidade.

Portanto, há um amplo leque de estudos que permite aproximações e distanciamentos, apresentando-nos um interessante quadro para refletirmos sobre como essas cosmologias se encontram com os processos que envolvem as memórias sociais nos museus indígenas, em contextos de mobilização étnica¹¹⁵.

Figura 25 - Pajé Barbosa na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, aldeia Cajueiro, Poranga/CE



Fonte: O autor (2008)

¹¹⁵ Para uma melhor compreensão do capítulo 4, recomendamos uma associação das descrições efetuadas com as informações e os processos descritos no tópico “6.1.1 Projeto Historiando: mobilização social e ação museológica indigenista no Ceará”, que contextualizam o surgimento e a atuação do Projeto Historiando, em meio ao qual muitas das ações descritas neste item aconteceram.

Figura 26 - Cacique Sotero apresentando o Museu dos Kanindé para parentes, Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

3.2 MUSEU DO KANINDÉ: ETNOGRAFIA, MEMÓRIA E OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE¹¹⁶

Então, se pensarmos em nosso esforço como uma tentativa de entender o mundo humano, ele deve ser interdisciplinar, mas a etnografia é o núcleo onde todos os fios se encontram: o envolvimento com as pessoas em situações cotidianas do trabalho, da vida familiar e do lazer (ERIKSEN, 2018, p. 114).

¹¹⁶ Este capítulo é resultado de um diálogo com o capítulo 3 da minha dissertação (“Museu dos Kanindé: um inventário de sentidos”, que estava subdividido em duas partes: 3.1 – Museu dos Kanindé: inventário e classificação do acervo; e 3.2 – Objetos, memória e etnicidade: historicidade e sentido). Naquele capítulo, na primeira parte descrevemos metodologicamente os trabalhos técnicos e, na segunda, exploramos os conteúdos e significados dos objetos e memórias no contexto de ressignificações construídas em face da mobilização indígena e potencializadas no espaço museológico. No tópico 3.1, descrevemos e analisamos as ações de inventário participativo desenvolvidas a partir da criação do grupo de trabalho com os estudantes da escola indígena. O conteúdo daquele capítulo poderá, inclusive, ser melhor compreendido a partir da leitura deste tópico (e vice-versa), que apresenta os fatos e processos sob outros pontos de vista, analisando novos elementos e contextualizando mais detalhadamente o momento no qual foram produzidos os dados apresentados e analisados. Este tópico e o capítulo 3.1 do estudo de 2012 são duas faces distintas de uma mesma discussão. Aquele trata da nossa visão do processo à época e este, é uma atualização, analisada através da observação continuada e que tem novas interpretações porque está inserido em um novo quadro de evidências e análises. Outra diferença, no trato dos dados, é que ao invés das entrevistas orais, fundamentamos nossa descrição e análise tendo como ponto de partida os escritos diários do caderno de campo, com enfoque no detalhamento de como aconteceu a pesquisa colaborativa (analisando-a frente à noção de etnomuseografia) e inserindo uma abordagem que prima por uma percepção sincrônica daquela realidade diante da continuidade dos fatos.

Há um vasto material resultante de meu acompanhamento do povo Kanindé, produzido em convivência com eles a partir de 2009. Parte importante deste acervo é composto pela descrição etnográfica, apenas em parte explorada na escrita da dissertação finalizada em 2012 e atualizada em 2016 (GOMES, 2012 e 2016). Este material está presente em dois cadernos de campo, um caderno de anotações metodológicas, em fotografias e em vídeos, resultantes da observação participante efetuada na pesquisa de campo que durou entre abril e agosto de 2011 na aldeia Sítio Fernandes, zona rural de Aratuba, Ceará¹¹⁷. Após 2012, retornei pontualmente aos Kanindé em diferentes ocasiões. No entanto, uma convivência contínua se deu porque os acompanhei em inúmeras viagens, por motivos diversos, em diferentes Estados brasileiros, o que rendeu registros interessantes que tratam destas interações em diversos níveis. Entre janeiro e março de 2017, efetuei mais uma etapa de trabalho de campo mais longa, durante janeiro e março, antes de viajar para o México.

O objetivo da primeira parte desta seção é revisitar a pesquisa de campo de 2011, reavaliando-a frente aos processos subsequentes, explorando especificamente as atividades feitas junto à população do Sítio Fernandes a partir do Museu dos Kanindé, com ênfase no inventário participativo do acervo e na formação de um grupo de jovens estudantes da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, que passaram a atuar nos anos posteriores como Núcleo Educativo do Museu.

Há dois fatos marcantes, em nosso olhar hoje, que representam literal e simbolicamente um novo momento nos significados e sentidos que o Museu dos Kanindé passou a ter no horizonte da população do Sítio Fernandes, especialmente para as pessoas que estão mais envolvidas em suas atividades: Sotero e as demais lideranças indígenas, a comunidade escolar e os jovens do Núcleo Educativo, incluindo seu coordenador, Suzenilson Santos. Estes dois fatos pontuais, como culminância de processos anteriores e pontos de partida para novos rumos que o museu e seus integrantes tomaram, também inauguraram uma época em que, cada vez mais, o Museu dos Kanindé se projetou para além da escala local e estadual, como uma das mais relevantes experiências museológicas protagonizadas por uma população indígena no Brasil.

Estes fatos foram: a aprovação e a execução do projeto “Museu dos Kanindé: formação, fomento e infra-estrutura”, na primeira edição do Prêmio Pontos de Memória do IBRAM (cujo

¹¹⁷ Na pesquisa de campo além das entrevistas orais, descrição etnográfica em um caderno de campo e em outro contendo anotações metodológicas, coligimos documentação primária e secundária do Museu dos Kanindé. Em termos de metodologia científica, realizei uma pesquisa qualitativa de estrutura aberta, com amostragem por caso único, chegando a generalizações qualitativas por indução analítica, através da utilização de técnicas múltiplas para a produção de dados, em um enfoque compreensivista e interdisciplinar (GOMES, 2016).

resultado foi divulgado em dezembro de 2011) e a inauguração de uma nova sede para o Museu, realizada no dia 18 de maio de 2013. Viso acompanhar as transformações e dinâmicas do Museu dos Kanindé e dos envolvidos em sua gestão no que considero uma nova fase em suas atividades, em que um reconhecimento nacional ocorreu em meio a uma intensa agenda de trabalhos locais e a uma cada vez maior participação dos seus integrantes no debate nacional sobre políticas museológicas e nos processos que culminaram na constituição e nas atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil, em dezembro de 2014.

3.2.1 Etnomuseografia, pesquisa de campo e inventário participativo¹¹⁸

¹¹⁸ Para efeitos de uma melhor compreensão deste tópico, é importante salientar que, no capítulo 3.2 (Objetos, memória e etnicidade: historicidade e sentido), do estudo de 2012, problematizamos as ressignificações e tensões hermenêuticas, na convergência entre memória, relatos orais, narrativas, etnografia e os sentidos dos objetos entre espaços sociais e museológicos, seus usos e apropriações, especificamente a partir de dois focos principais correlacionados: materiais, técnica, trabalho e toré (3.2.1); e espiritualidade, caça e Caipora (3.2.2). Efetuamos “A análise dos fluxos e variações de sentidos a partir dos objetos musealizados”, estabelecendo “relações entre as ressignificações da cultura material e os processos de construção da memória social entre os Kanindé”, que possibilitou conhecer melhor os “[...] significados advindos das experiências com os sujeitos que dão sentido àquelas coisas”. Denominávamos “focos de ressignificação” como “[...] a interação analítica entre objetos, temáticas e problemáticas percebidas a partir da análise da relação entre as dinâmicas das identificações e a transformação dos sentidos dos objetos” (Gomes, 2012, p. 120). A análise dos focos de ressignificação permitiu avançar na compreensão do “[...] sentido, ao papel e aos usos da memória social entre o povo Kanindé” e na identificação e análise de “[...] categorias nativas e narrativas utilizadas por eles para a constituição de identificações que remetem a uma reinterpretação do passado como construção social da etnicidade” (GOMES, 2012, p.120).

Figura 27 - Grupos de caçadores formados por meninos, que encontrávamos circulando constantemente pelas matas do Sítio Fernandes armados com suas “baladeiras” (ou estilingues) à procura de passarinhos para matar e comer em Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

Costumo dizer aos meus alunos que os dados contidos no diário e nas cadernetas de campo ganham em inteligibilidade sempre que rememorados pelo pesquisador; o que equivale dizer, que a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever. Seria uma espécie de presentificação do passado, com tudo que isso possa implicar do ponto de vista hermenêutico, ou, em outras palavras, com toda a influência que o "estando aqui" pode trazer para a compreensão – Verstehen - e interpretação dos dados então obtidos no campo. (OLIVEIRA, 2000, p. 34).

Chego aqui num momento em que se começa a sentir, a própria comunidade, que o jogo está se transformando. Falo da disputa simbólica e política de um processo de afirmação étnica e a transformação identitária que ele carrega. Aqui, a grande disputa é interna, por enquanto. Várias pessoas já me disseram que hoje as famílias que se afirmam indígenas são maioria. E isso fora do núcleo-base que vem no comando do processo de organização como povo indígena. É evidente a transformação identitária a pleno vapor, que ocorre nos vários extratos sociais, e o papel fundamental da memória nesse processo. Na medida em que, tanto a afirmação quanto a negação étnica são fruto de uma interpretação do passado, ou seja, da construção de sentidos sobre o tempo, a partir disso, de um posicionamento no presente e de projeções de futuro. Se a memória é terreno de conflito e campo de lutas e possibilidades, as disputas sobre o passado, sobre o quê e como lembrar, demonstram os conflitos sociais no presente. (Caderno de campo, dia 12 de maio de 2011).

Minha relação com o povo Kanindé, iniciou-se de fato nas oficinas *Diagnóstico Museológico Participativo*, do projeto Emergência Étnica, do Museu do Ceará. A oficina no Sítio Fernandes aconteceu nos dias 6 e 7 de março de 2009, na casa de Valdo Teodósio. Os resultados e diálogos efetuados nessa oficina constam na parte sobre o Museu dos Kanindé presente no livro “Museus e Memória Indígena no Ceará: uma proposta em construção” (GOMES E VIEIRA NETO, 2009). A partir dos contatos com o cacique Sotero, no final desse ano lhes propus estudar mais detidamente a experiência museológica de seu povo, sobre o qual ainda não havia nenhuma pesquisa, reunindo em um caso emblemático as principais temáticas que delineava enquanto objeto de investigação: processos museológicos em populações indígenas, etnicidade e construção social da memória. A inexistência de pesquisas sobre os Kanindé, aliada à convergência de áreas de interesse, pesou favoravelmente na definição deles para apresentar a proposta de pesquisa que me levou ao mestrado em Antropologia na UFPE e à mudança residencial para a cidade do Recife. Após terminar a primeira versão dessa pesquisa, em março de 2012, chegava às considerações finais afirmando que:

As relações entre memória e etnicidade são fundamentais para compreensão dos processos de construção social do passado associados aos movimentos de afirmação étnica. A perspectiva teórica etnomuseológica frutificou junto a uma ação de museologia social, que possibilitou um rico processo de pesquisa-ação entre os Kanindé da aldeia Fernandes. Para isto, a problematização sobre o Museu dos Kanindé foi o fio-condutor para uma análise relacional e situacional do povo Kanindé através dos objetos, em sua relação com passado e presente (tempo) e em suas implicações com a organização social das diferenças. (GOMES, 2012, p. 252).

A experiência étnico-museológica dos Kanindé de Aratuba originou o segundo museu indígena criado no Brasil (1995), após o Museu Maguta, dos Tikuna (AM), que é de 1990-1991. Em ambas experiências é nítida a associação entre o museu e a mobilização étnica. No caso dos Kanindé, a organização do museu foi concomitante ao processo de emergência étnica/etnogênese; no caso Tikuna, no quadro de uma acirrada luta política, na qual em meio à décadas de perseguição e violência, resistiam por meio de um crescente processo organizativo desde a década de 1970 – que resultou na criação de uma organização de professores bilíngue e de um conselho geral. Atribuo à prolongada reflexão sobre as experiências ali vivenciadas um fator crucial no amadurecimento das ideias apresentadas nesta tese e no desenvolvimento da noção de *etnomuseografia*, que surgiu a partir da fusão da observação participante no trabalho de campo com a utilização de métodos museográficos na construção de dados para a escrita etnográfica, que estão associados ao processo de constituição das representações em primeira

pessoa e da elaboração de contra-narrativas, efetuadas por meio da *ação museológica indígena*. A partir desta investigação, *importantes insights* foram se produzindo, na interface entre a etnografia e a ação museológica colaborativa.

Na pesquisa de campo, entrevistei mais de trinta pessoas (dentre idosos, lideranças tradicionais e jovens professores)¹¹⁹, realizei atividades em parceria com a Escola Diferenciada Manoel Francisco dos Santos e com a AIKA. Compilei e analisei fontes documentais e bibliográficas.

Como compreender as ressignificações dos objetos sem penetrar na dinâmica de mobilização étnica e na trajetória histórica daquele grupo social como povo Kanindé? Nos esforçamos analiticamente para conciliar os critérios de classificação dos objetos museológicos com os sentidos construídos por eles e, com o aprofundamento da pesquisa, identificamos e analisamos categorias nativas e narrativas que organizam diferenças operadas na relação entre memórias e objetos. Importantes questões referentes à relação entre cultura material, etnicidade e memória, dizem respeito ao processo de seleção dos objetos, à relação entre musealização e ação política, à apresentação indígena no processo de musealização, a diversidade de memórias representadas e, finalmente, à relação entre as memórias, os sentidos dos objetos e a construção social das fronteiras de pertencimento. Percebemos que nas categorias “novidades” e “coisas dos índios”, estavam implícitas as noções de “museu” e de “objeto” construídas na *ação museológica indígena*.

As práticas de colecionamento que resultaram na constituição desse acervo foram produzidas em um contexto de mobilização étnica. Em nossa perspectiva, são vestígios de um processo relacionado às lutas do povo Kanindé por seu reconhecimento, na medida em que materializou um modo de auto apresentação da história e de sua população como grupo étnico. Haviam “focos de ressignificação” relacionados ao sentido, ao papel e aos usos da memória social, que se vinculavam a determinadas categorias nativas e narrativas utilizadas para a constituição de identificações que remetiam a uma reinterpretação do passado como construção social da etnicidade. Estas narrativas e categorias nativas organizavam sentidos de ser Kanindé, o modo como significavam a sua etnicidade através de atos, condutas, visões de mundo e, no passado, rerepresentando suas lembranças através de novas interpretações (GOMES, 2012).

¹¹⁹ Nos anos subsequentes, muitos destes interlocutores mais velhos foram falecendo, de modo que tornou-se uma situação comum os seus familiares entrarem em contato comigo para me pedirem para enviar pela internet fotografias ou vídeos que estivessem comigo e que retratassem seus parentes. Esse fato denota muitos aspectos importantes, dentre estes, que os dados etnográficos, além de se transformarem em documentos etnohistóricos com a passagem do tempo, são registros de memórias familiares cujos significados afetivos destacam-se para aqueles que neles estão retratados. Nessa perspectiva, como podemos pensar na (co)autoria, propriedade e posse dos dados da pesquisa de campo?

Com os museus indígenas, há um deslocamento no lugar da construção do discurso, ou seja, no modo como os objetos são “revalorados” (Sahlins, 2003), “re-contextualizados” (STOCKING JR., 1985) ou “ressignificados” (GONÇALVES, 2007). A noção de ressignificação (Gonçalves, 2007), ferramenta de análise das dinâmicas culturais como variação e fluxo de sentido (BARTH, 2000; HANNERZ, 1997; OLIVEIRA, 1999; GOMES, 2012), é operada para a compreensão dos sentidos dos objetos e da ação museológica indígena. Portando, os “focos de ressignificação” são as tensões hermenêuticas percebidas na análise simbólica e temporal da cultura material, nas quais a transformação semântica com a musealização é uma possível variação de sentido, em vistas da multiplicidade de significados acionados nas experiências sociais com as coisas (GOMES, 2012 e 2016). Analisamos o “[...] deslocamento de sentidos das relações sociais [...] para os artefatos. [...] tais atributos são historicamente selecionados e mobilizados pelas sociedades e grupos nas operações de produção, circulação e consumo de sentido. Por isso, seria vão buscar nos objetos o sentido dos objetos” (MENESES, 1998, p.91)¹²⁰.

Analisando os relatos sobre os sentidos e as ressignificações das “coisas” – modo como nomeiam os objetos - identificamos três outras categorias correlatas. Com isso, remetemos a uma classificação do acervo operada a partir da ótica com que os Kanindé atribuem sentidos às suas coisas, às suas formas próprias de organizá-las e classificá-las. Estas categorias nativas são: **Coisas dos índios**: aquilo que atribuem como pertencente aos índios, seja os do passado ou do presente; **Coisas dos velhos**” (ou “**coisas dos antigos**”): aquilo que atribuem ser dos seus antepassados, parentes, pais, tios, avós e bisavós; **Coisas das matas**: usada para classificar o que é proveniente, literal e simbolicamente, das matas, da natureza, da floresta. Associam-se com os objetos produzidos a partir de técnicas artesanais (“manuais”), feitos com matérias-primas naturais (escultura em madeira, por exemplo) e também ao ato de caçar (os “bichos da mata”), assim como a um Encantado conhecido por “Caipora”, protetor dos bichos: todos são “coisas das matas” (GOMES, 2012, p. 98-120)¹²¹.

Afunilamos o estudo para um ponto-chave: identificar e analisar as noções usadas pelos Kanindé para a construção de autorrepresentações no processo museológico, discernindo as classificações dos sentidos dos objetos efetuadas por suas categorias nativas das classificações

¹²⁰ Sobre o deslocamento de objetos museológicos e processos de redefinição de significados no contexto de coleções etnográficas, ver: Velthen, 2012.

¹²¹ Após 2012, estas categorias nativas identificadas foram sendo apropriadas pelos Kanindé em seus discursos sobre si a partir do espaço museológico, sendo incorporados em suas narrativas e auto apresentações sobre o Museu nos contextos de diferentes interações sociais que serão melhor exploradas no tópico seguinte. Destacamos, principalmente, as apropriações e ressignificações efetuadas por Nalson e Antônia, coordenador e ex-monitora do Núcleo Educativo do museu.

do sistema de documentação museológica proposto durante a organização do inventário participativo do acervo. Existiam duas ideias implícitas que revelavam aspectos de sua concepção de museu: lugar de “coisas velhas” e espaço de confrontação entre passado e presente, mudanças e permanências, como as “coisas” eram e como são e estão no agora.

O sentido atribuído ao objeto, como parte de práticas sociais relacionadas ao colecionamento e à resignificação da cultura material, foi realizado pelos Kanindé no contexto da produção de uma estratégia retórica que textualiza as experiências sobre si, reordenando discursos de poder representacional e estabelecendo contra-narrativas. Este processo de representação em primeira pessoa possibilita analisarmos a organização de um museu indígena, dialogando com James Clifford (2011), como uma “escrita etnográfica”, que rearticula a noção de “autoridade” modelada por uma concepção moderna de cultura.

A ação museológica foi desenvolvida como um método para a pesquisa de campo, utilizada para estimular a interação social na observação participante e a coleta/produção de dados. Foi realizada em meio a uma pesquisa qualitativa sobre objetos e a organização do processo técnico de elaboração da documentação museológica das peças. À época, realizamos as diferentes etapas necessárias à elaboração da documentação museológica, que foram: identificação dos objetos, higienização, armazenamento, classificação, categorização, preenchimento da ficha de processamento técnico (inventário), marcação e tombamento (GOMES, 2012). Juntamente com os procedimentos investigativos mais tradicionais de uma pesquisa de campo antropológica, estas atividades práticas foram fundamentais para o conhecimento de aspectos da realidade dos Kanindé que, junto à observação participante, propiciaram-me uma vivência plural da vida cotidiana no Sítio Fernandes naquele chuvoso inverno de 2011. Já era etnomuseografia.

Uma das motivações para a implementação desta prática na pesquisa foi, além do compromisso de fortalecer o processo museológico indígena - utilizando as experiências acumuladas, àquele momento, em uma década de atuação na área, um acordo feito com as lideranças Kanindé.

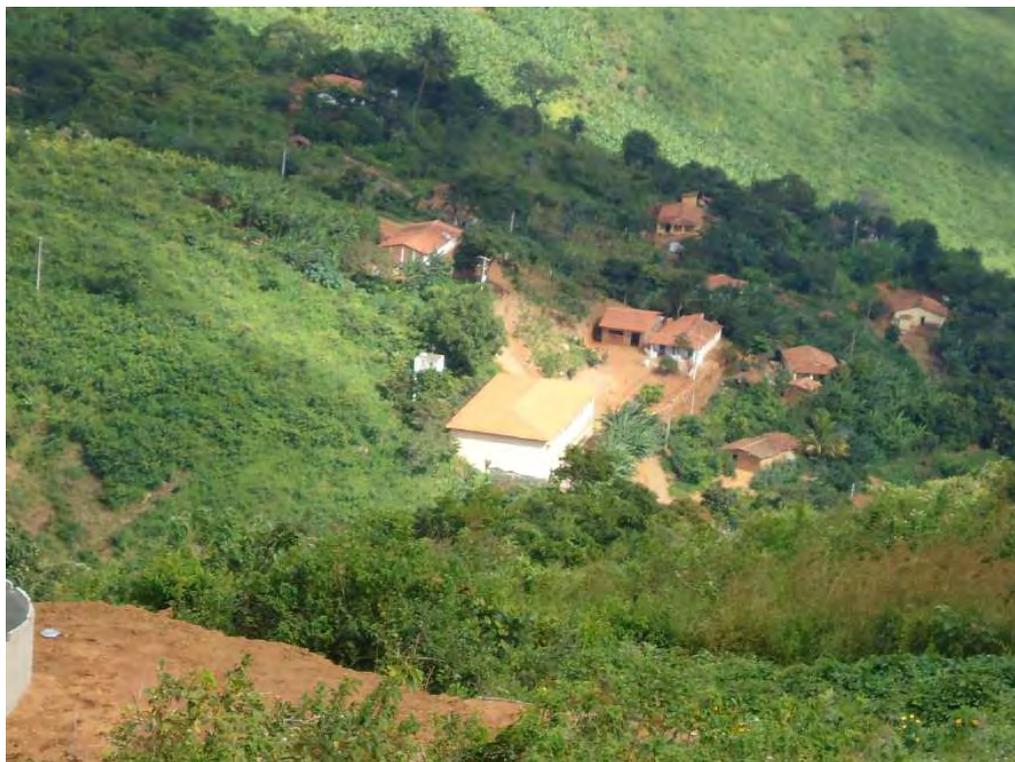
Em fins de 2009, quando fui apresentar minha proposta de investigação ao conselho de lideranças e alguns jovens professores do povo Kanindé, decidimos que, em troca de me receberem fornecendo condições propícias para a realização da pesquisa, eu contribuiria para a construção de uma nova sede para o museu. Esse era um sonho do cacique Sotero. Não definimos como isso aconteceria, mas foi um compromisso firmado. Na prática, era claro para mim que, para analisar a cultura material que havia sido reunida no museu era necessário conhecer melhor que objetos eram aqueles: como foram coletados, quais seus sentidos e

significados, de onde vieram, de que materiais eram feitos, como eram conservados e apresentados etc. Nada mais apropriado para este propósito do que elaborar a documentação das peças de forma participativa, envolvendo gente do próprio povo. Isso funcionaria, ao mesmo tempo, como um procedimento museográfico de salvaguarda, técnica para a pesquisa de campo e estratégia na obtenção de informações para a escrita etnográfica. Esta seria uma primeira maneira de contribuir para o fortalecimento das atividades do Museu dos Kanindé.

Foram realizadas inúmeras ações colaborativas no espaço do Museu dos Kanindé, junto aos jovens e algumas lideranças. Entre os meses de maio e julho, retiramos todas as peças do interior da sala, realizamos sua higienização, efetuamos o inventário e a reforma do espaço físico. Posteriormente, montamos novamente o Museu, sob o comando do cacique Sotero, que acompanhava de perto tudo o que acontecia. O museu ficava situado numa “quebrada” abaixo da casa em que ele morava, terras que tinha herdado do pai e dividido entre os filhos, quando estes foram constituindo famílias. Suzenilson morava na mesma casa onde estava o museu, só que a entrada era pelo lado detrás (na frente, uma porta era a entrada do museu e a outra, de um compartimento onde se guardavam ferramentas, se armazenavam alimentos, entre outras coisas); seu irmão, Suzenilton Santos, o Sapirôco (secretário da escola indígena) morava em uma “quebrada” ainda mais abaixo, com sua família. Foi justamente ali, na “quebrada” do Sapirôco, onde havia uma casa livre, que em março de 2011 eles me cederam para que residisse durante o período da pesquisa de campo. A filha de Sapirôroco, Blena Rocha, casando, havia ido morar em Canindé, pois seu esposo havia sido designado para trabalhar na escola indígena da aldeia Gameleira, a aldeia dos Kanindé que vivem no sertão. Fiquei instalado nessa casa, localizada de frente e à meia distância da de Sapirôco, por todo o período de permanência no Sítio Fernandes.

3.2.1.1 Observação participante e etnomuseografia

Figura 28 - Visão panorâmica da Escola Indígena Manoel Francisco das Chagas, Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

Isso, por um lado, poderia servir para colocar em seu devido lugar a hipótese, hoje na moda, de uma distância quase infranqueável entre a experiência do trabalho de campo e a escrita etnográfica. Essa hipótese, derivada de uma concepção tímida e positivista da escrita, oculta o que qualquer escritor sabe: que o ato de escrever modifica aquele que escreve. Na antropologia, a leitura das notas e dos cadernos de campo, a imersão no material coletado e, principalmente, a própria escrita etnográfica revivem o trabalho de campo, fazem com que sejamos afetados de novo (GOLDMANN, 2003, p. 469).

Apresentamos e analisamos, a seguir, os registros etnográficos efetuados durante minha primeira pesquisa de campo na aldeia Sítio Fernandes, realizada entre março e agosto de 2011. Serão interpretados à luz de questões que se desdobraram a partir daquela primeira imersão etnográfica, unidas sob um eixo comum e conduzidas desde problemáticas oriundas da reflexividade. Ali se deu nosso encontro com os Kanindé e seu museu. Nunca mais fomos os mesmos, nem nós e nem eles.

Complexo é o ato de voltar aos registros etnográficos feitos no calor dos acontecimentos, ou seja, após exatos 7 anos, conscientes do que aconteceu durante o tempo que se passou entre o registro efetuado e a análise empreendida. Nesse sentido, o material etnográfico é, também, fonte documental. Se por um lado, isso nos torna privilegiado (afinal, somos co-produtores dessa fonte), ao mesmo tempo, constitui um perigo face ao nosso esforço intelectual. Privilegiados por termos uma maior facilidade na percepção e análise das relações daquela época como parte de processos mais amplos (em termos históricos e espaciais), decorrentes da continuidade das coisas e nossa participação nos fatos. Perigoso, pois este “filme já visto” desde o seu final nos deixa refém de um tipo de anacronismo – olhar para o passado com os olhos do presente – que, do ponto de vista heurístico, nos engana em aparentar-se como uma análise mais completa do processo social – ao tapar nossos olhos justamente para a riqueza do que está escrito no caderno de campo e nos demais registros etnográficos: a percepção das coisas no momento em que elas ocorreram e a busca de captar olhares que vislumbraram horizontes outros em um tempo sincrônico, no qual o futuro era apenas um mar revolto de possibilidades.

Como compreender a visão dos sujeitos naquela época, se a nossa própria visão já está cheia das certezas típicas de quem sabe o que aconteceu posteriormente? Ao inserir nossa análise nessa escala mais ampla, que continua e se amplia após a etnografia, no tempo e espaço, é necessário considerar, analiticamente, que os indivíduos (nós) viveram (vivemos) os processos históricos registrados na pesquisa de campo sem saber o que aconteceria depois. Assim, torna-se inócuo projetarmos em nossa análise os fatos futuros, que ainda não estavam postos naquele momento, e que, portanto, não faziam parte do horizonte dos sujeitos envolvidos. Ao mesmo tempo, não é possível desconsiderar que os fatos que se sucederam já aconteceram (e que nós sabemos o que ocorreu!) e não há como fingir que eles não influenciam nosso olhar, que é lançado do presente ao passado registrado através da etnografia.

A sensação de leitura dos cadernos de campo foi de um retorno ao tempo vivido. Um vivido que, congelado a partir de um olhar particular, situado e limitado temporalmente, à todo momento é comparado ao que aconteceu posteriormente e que faz relação com aquilo que está ali presente, naquele tempo, lá atrás, quando o próprio indivíduo que efetuou os registros é também (auto)analisado e, estranhamente, torna-se um reflexo para ele mesmo que, no futuro daquele antigo eu (e que também olha para o seu eu, no presente), olha para si: se (re)conhece e se desconhece, concomitantemente. Situar-se: escrever é descrever-se, tenho dito. Assim, a leitura tornou-se um profundo exercício de alteridade e me impetou a iniciar um processo desafiador de voltar aos dados daquela experiência etnográfica que – hoje admito

conscientemente - marcou sobremaneira meu olhar como cientista social, minha trajetória profissional e a minha própria vida pessoal.

Basicamente, estes registros estão concentrados em dois cadernos de campo, no sentido clássico – escritos diários feitos no calor dos acontecimentos, que registraram o dia-a-dia e o olhar de um antropólogo sobre os fatos cotidianos, as pessoas e os processos vividos, sem muitas preocupações analíticas, teóricas e estilísticas¹²². Por outro lado, pela singularidade da metodologia da pesquisa de campo, a etnomuseografia aqui tratada, estes escritos - bem como os demais registros, para além da investigação, são documentos primordiais sobre o próprio processo museológico desenvolvido em colaboração com o povo Kanindé, a partir das atividades suscitadas na perspectiva de uma observação participante, antropológica, que é ao mesmo tempo uma pesquisa-ação, colaborativa e participativa, museológica e patrimonial e, principalmente, uma intervenção de caráter educacional. Isso configura a etnomuseografia, conceito chave em nossa concepção de pesquisa, enquanto teoria e prática. Toda investigação é uma intervenção na realidade, admita ou não o pesquisador – dito “sujeito” quase onisciente e onipotente do conhecimento. Aqui, a pesquisa, fortemente colaborativa, é intencionalmente uma intervenção e, sendo assim, sua análise inicia-se por considerar esses dados co-produzidos como parte de uma antropologia reflexiva.

Além dos cadernos etnográficos, o de anotações metodológicas detalha e esmiuça o que foi feito de modo mais livre e espontâneo, enfatizando mais detalhes sobre como executamos as ações de pesquisa e a sistematização das atividades de planejamento, com o objetivo de traçarmos os passos seguintes na investigação entre os Kanindé.

Tratava-se também de um estudo histórico porque foram extensamente explorados os arquivos documentais formados e mantidos pelos próprios indígenas, com destaque para o conjunto reunido pelo cacique Sotero e distribuído, à época, entre o museu e sua casa. A abordagem proposta, histórica, antropológica e etnomuseológica, ganhava um vigor extra ao exercitarmos a análise interpretativa dos documentos, relacionando-os entre si e com sua significação no horizonte semântico nativo. Pensar a reflexividade da experiência etnográfica com os Kanindé é pano-de-fundo deste estudo.

A etnografia contribui de maneira eficiente para a tentativa, sempre inconclusa, de captar a realidade social sob múltiplas perspectivas, sejam estas teóricas e conceituais, sejam na associação diacronia/sincronia ou, mesmo, que partam dos olhares dos diferentes sujeitos em suas relações, conflitos e atitudes. Ao mesmo tempo, repensar as relações sociais vividas na

¹²² Estes cadernos de campo registram os acontecimentos do período entre os dias 18 de março e 21 de agosto de 2011.

etnografia como parte de contextos sociais mais amplos, nesta distância temporal em que hoje nos localizamos, permitiu-nos perceber mais claramente as mútuas influências e trocas que se deram em uma escala local que influenciaram os múltiplos sujeitos em suas trajetórias – incluindo-se aí, neste caso, antropólogo e indígenas, individual - em minha relação com eles e deles comigo - e coletivamente, em minha relação com o povo e com núcleos domésticos e familiares específicos que o compõem, com os quais estabeleci diferentes níveis e graus de interação e comunicação.

Além dos registros das entrevistas orais com um gravador de voz, temos um considerável material fotográfico e audiovisual sobre aquela pesquisa, que não foi analisado em nossa dissertação de mestrado. Quer dizer, foi, em partes. Em partes, porque: primeiro, não efetuamos uma análise detalhada, no trabalho apresentado em 2012, dos fatos e processos vinculados aos trabalhos técnicos desenvolvidos no Museu dos Kanindé (as ações museográficas, portanto) – embora tenhamos discorrido sobre eles; segundo, porque era impossível, àquele momento, realizar a leitura feita hoje, que conecta aquelas experiências sociais, transformadas em dados de uma pesquisa, com dados de alhures e com outros processos sociais que aconteceram com a continuidade do tempo, e que, envolvidos em um emaranhado de fatos interconectados, serão inseridos em (outras) narrativas e problemáticas afins e analisados com a finalidade de melhor compreendê-los, sob a ótica de uma antropologia dos museus indígenas, empreendimento que nos propusemos a efetuar ao mesmo tempo em que acompanhamos o surgimento de uma “museologia indígena” no Brasil.

As noções de “etnomuseografia” e “ação museológica indígena” – assim como as de “tradução” e “apropriação” – apresentadas na primeira parte, surgiriam, apenas, posteriormente. Não estavam ainda colocadas quando efetuamos aquela pesquisa, como ferramentas analíticas e-ou teórico-metodológicas. Porém, surgiriam dali – pois foi lá que aconteceram os processos que possibilitaram sua maturação e objetivação posterior. Mais precisamente, foram gestadas a partir de 2013, quando da proposição do projeto de pesquisa de doutorado, frente ao questionamento: como vou continuar as investigações sobre os museus indígenas? Estas noções foram elaboradas a partir das experiências aqui descritas – mas também da vivência em processos museológicos entre outros povos – e a consequente reflexão acerca de como podem ser construídas ferramentas analíticas apropriadas ao estudo dos museus e processos museológicos indígenas em diversas realidades – estas que se impunham em meu horizonte interpretativo – mas também nas quais eu sempre atuei, para além de pesquisador, de várias outras maneiras.

Admitimos que as ferramentas analíticas em construção que estão sendo articuladas a realidades empíricas neste estudo só poderiam ser formuladas como parte de uma concepção de pesquisa participativa, colaborativa, politicamente engajada e socialmente comprometida com os povos indígenas. Estamos tratando aqui da conexão empírica de termos e conceitos construídos a partir da experiência iniciada entre 2009/2012, e que estão sendo usadas para analisar o próprio processo no qual, em nossa trajetória investigativa, eles foram gerados – mesmo que só tenha sistematizado estes conceitos posteriormente, ao olhar, retrospectivamente, para o modo com a pesquisa de campo aconteceu.

Tendo em vista a amplitude e a diversidade do material produzido a partir dos registros etnográficos entre os Kanindé – o que gera múltiplas possibilidades a todo e qualquer conjunto minimamente formulado sob parâmetros antropológicos – a seleção dos dados analisados neste tópico seguiram duas direções, entrecruzadas, relacionadas com a narrativa e as problemáticas deste novo estudo. Um destes caminhos é sistematizar e analisar as atividades de pesquisa de campo relacionadas ao desenvolvimento de ações colaborativas no museu, notadamente (mas não somente, como veremos), a organização do inventário de objetos, feita a partir da criação de um grupo de trabalho com jovens estudantes da Escola Indígena e que gerou o Núcleo Educativo do Museu, que atualmente está em sua segunda geração (indo para a terceira), em sete anos de existência¹²³.

¹²³ A observação participante associada ao planejamento e desenvolvimento de processos museológicos vinculados ao trabalho de campo antropológico – a etnomuseografia aqui proposta – propiciou o desenvolvimento de processos educacionais com memória e patrimônio que constituíram potentes ferramentas de intervenção na realidade local. Os resultados dos processos, obviamente (e para além da estrita etnografia), são melhor perceptíveis à médio e longo prazos (por isso, dificilmente serão captados, em todo seu potencial transformador, no curso da etnografia), porque além do tempo necessário à maturação dos processos formativos (individual e coletivamente), o envolvimento de cada pessoa – no que aquela experiência significará em sua trajetória - é fundamental no impacto futuro e no sentido que uma formação contínua pode ter de afetar seus caminhos, isso, também, considerando histórias de vida e familiares, a personalidade, o caráter e as escolhas permanentes que conduzem a trajetória de cada um, como fatores que cambiam os caminhos da vida. Tudo isso só poderá ser percebido, mais claramente, *a posteriori*. Assim, optamos por trabalhar com o que chamamos, de maneira bem ampla, com o poder da memória e do patrimônio em processos museológicos colaborativos junto ao povo Kanindé. Ao longo deste trabalho, acionamos também outras instâncias da vida social que são potencialmente transformadoras, como a comunalidade (sentimento de pertencimento e associação local para o bem comum), a percepção do patrimônio e sua apropriação na realidade de jovens na interação intergeracional e o fortalecimento dos laços de uma juventude que, já unida por relações de parentesco e histórias comuns (assim como seus ancestrais), moradoras de um território ancestral desde muitas gerações, passa a divertir-se aprendendo sobre sua história e reinterpretando-a livremente. Os jovens que participaram da primeira geração do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé, surgido a partir do Grupo de Trabalho de Inventário Participativo, tiveram diferentes trajetórias após participarem daquelas atividades técnico-formativas. Muitos deles, tornaram-se estudantes universitários. Quatro deles adentraram, em 2017, na Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Ceará, o MISI-PITAKAJÁ: Breno Rocha, Valderlan Santos, Wagner Kanindé e Jozuelo de Souza. Duas das meninas foram as primeiras a seguir para ao mundo acadêmico, Camila Gomes e Leninha Pereira, que ocuparam os bancos do Instituto Federal Tecnológico de Baturité, tendo concluído os cursos de Turismo e Gastronomia, respectivamente, dando continuidade aos seus estudos, iniciados na Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos. Antônia Santos entrou, aos 17 anos e em primeira colocação, no curso de graduação em Bacharelado em Museologia da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRBA), iniciando os estudos no período 2017.2, na

A outra direção diz respeito a registrar, evidenciar e analisar, como parte de um processo mais amplo e que acompanhei posteriormente, aspectos das dinâmicas cosmológicas dos Kanindé, relacionados às diferentes dimensões do que os indígenas denominam de “espiritualidade”, em sua multiplicidade de influências, expressões, crenças e ritos, com atenção especial para as práticas e discursos associados à presença e agência dos Encantados e aspectos correlatos a estes, como já se apresentavam a partir daquele período em que vivi com eles. Como se relacionam as dinâmicas cosmológicas, a mobilização étnica e o Museu dos Kanindé?

Vale observar que, apesar de interessado na temática da “espiritualidade indígena” desde antes da pesquisa entre os Kanindé, fui impelido a observar mais atentamente estes processos a partir da percepção de como isso foi ganhando importância no curso da investigação, na qual os Encantados revelaram-se importantes sujeitos nos processos sociais, seja entre os Kanindé no Sítio Fernandes, seja noutros espaços de interação e, à nível nacional, se inserindo no contexto que propiciou o surgimento da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em 2014.

Assim, contaremos duas histórias, que compõem uma narrativa convergente: como ocorreram os trabalhos museológicos associados à observação participante que efetuei no Museu dos Kanindé, tendo em vista articular as categorias analíticas propostas; e como se evidenciou a relação dos Kanindé com os “Encantados” naquele período, assunto sempre presente, mais ou menos, nas conversas informais e entrevistas que realizei com os indígenas.

cidade de Cachoeira, Bahia. Dois dos rapazes, Nédson Gomes e Evenilson Santos, migraram para Fortaleza, atrás de empregos, e atuam hoje na área de segurança e industrial, respectivamente. Rita Gomes casou e formou família, morando atualmente na cidade de Capistrano. À época, estes jovens tinham entre 11 e 16 anos, hoje, estão entre 19 e 24. Não quero hierarquizar os caminhos de cada um, idealizando opções pessoais. A vivência deste processo educacional com memória e patrimônio foi uma marcante experiência para cada um deles, afetando e transformando diferentemente suas realidades, as de suas famílias e de seu povo. Os caminhos são múltiplos, e as escolhas, se refazem continuamente.

3.2.1.2 Sobre a pesquisa: questões gerais e etnográficas

Figura 29 - Visão panorâmica do Sítio Fernandes, ao fundo, o serrote do Rajado, local de plantio familiar



Fonte: O autor (2011)

Difícil saber o que os Kanindé pensaram quando chegou à sua aldeia aquele rapaz não tão jovem, 30 anos, historiador, estudante de antropologia, acompanhado de um cachorro chamado Fiote, para morar junto deles com o propósito de fazer uma pesquisa sobre o “museuzinho” - como o chamava o cacique Sotero - existente na comunidade. Difícil saber¹²⁴.

Mas o que sei é que a partir dali iniciou-se um percurso etnográfico que modificou radicalmente o pesquisador, vinculando-o e à sua história, para todo o sempre, ao povo Kanindé

¹²⁴ Quando realizei a etnografia aqui apresentada, vários indígenas Kanindé cursavam a primeira turma do MISI-PITAKAJÁ (UFC), ausentando-se uma vez por mês da aldeia e das escolas (eram todos professores). Em 2016, com o término do curso, foram elaboradas monografias sobre aspectos variados do povo. Uma delas versou sobre o Museu dos Kanindé, elaborada por Suzenilson da Silva Santos e Suerdo Gomes Martins, intitulada: “Pelas veredas da memória: história, afirmação étnica e organização comunitária entre os índios Kanindé” (Martins e Santos, 2016). Além desta monografia, para uma abordagem que parte da visão dos Kanindé sobre seu processo museológico, indicamos o texto de Suzenilson da Silva Santos, publicado nos anais do IV Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus: “Os Kanindé no Ceará. O Museu indígena como uma experiência em museologia social” (Santos, 2016, p. 156-160). Mais recentemente, na reta final da escrita desta tese, Suzenilson Santos foi aprovado no mestrado em Humanidades, com foco em Antropologia, na UNILAB (Redenção-CE), com a proposta de estudar a ação educativo-pedagógica no Museu dos Kanindé. Em todos estes estudos, minhas pesquisas tornaram-se material com que eles tem dialogado, estudado, se apropriado e ressignificado de acordo com suas interações e as situações que surgiram em novos contextos por onde tem circulado cada vez mais (Estado, Universidade, movimentos).

de Aratuba, que ele tem acompanhado, desde então, como assessor, pesquisador e professor – para além de antropólogo interessado em questões museológicas e de memória entre povos indígenas.

Ora, essa concepção do trabalho de campo como uma espécie de *processo* (ou trabalho, no sentido psicanalítico do termo) aponta para duas questões, em geral, deixadas de lado pelos etnógrafos, quando refletem sobre sua experiência. A primeira é que eles também são, ou deveriam ser, modificados por ela. Limitar-se, então, a comentar *a posteriori* os efeitos de sua presença sobre os nativos, tecendo comentários abstratos sobre seu trabalho de campo, parece trair uma certa sensação de superioridade: invulnerável, o antropólogo atravessa a experiência etnográfica sem se modificar seriamente, acreditando-se ainda capaz de avaliar de fora tudo o que teria ocorrido. Melhor seria ouvir a advertência levistraussiana: “não é jamais ele mesmo nem o outro que ele [o etnógrafo] encontra ao final de sua pesquisa” (Lévi-Strauss, 1960, p. 17). (GOLDMANN, 2003, p. 463).

Cheguei em Aratuba para a pesquisa de campo no dia 18 de março de 2011¹²⁵. Aquela primeira ida ocorreu com o objetivo de conversar com as lideranças Kanindé, saber sobre as demandas do museu e para decidirmos como e onde eu iria me estabelecer durante o período de investigação, planejado inicialmente para durar 3 meses. Não estava tão bem definida, àquela altura, a metodologia da pesquisa de campo, mas já tinha certeza quanto à ideia de conseguir uma casa e morar na aldeia.

Inicialmente, me hospedei na Pousada Serrana, localizada na minúscula zona urbana de Aratuba, cidade localizada entre os montes sempre verdes daquela que é uma das partes mais altas da serra de Baturité. Ao acordar, no dia seguinte, a população havia amanhecido em polvorosa. Era a mesma notícia que circulava em todos lugares, da igreja de São Francisco ao mercado municipal: um homem havia sido assassinado durante a noite, amarrado nas pernas com a própria calça e arrastado para uma área de mata, onde havia sido deixado. “Foi bem vingança”, disse o seu Expedito, pai da dona Zilma, proprietária da pousada; “Aratuba não era mais a mesma de 10 anos atrás”, disse-me dona Elineusa, na hora do café, todos à mesa. Para ela, estava clara a motivação para o aumento da violência na cidade: a construção das rodovias estaduais (CE’s), que ligavam Aratuba a Canindé, de um lado, e à Capistrano, de outro, inserindo-a como uma das rotas mais rápidas para se atravessar a serra de Baturité.

Sabendo, como eu, que sou de família oriunda da serra de Baturité, que as populações daquela região limítrofe se deslocam, frequente e historicamente, entre “serra” e “sertão”,

¹²⁵ Havia planejado minha ida para Aratuba o início de fevereiro, mas foi adiada por conta de dois fatos: para ministrar a oficina “Diagnóstico Participativo em Museus Indígenas” junto ao povo Pankararu de Brejo dos Padres, através da Casa de Memória Tronco Velho Pankararu, que aconteceu na Escola Ezequiel dos Santos, nos dias 12 e 13 de fevereiro de 2011 (Gomes e Athias, 2-13. p.149-171); e para participar da seleção para professor-assistente do curso de Museologia do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE.

atravessando-os em todas as direções, entre bons invernos e rigorosos verões, não precisou de muito tempo para aquelas duas rodovias estaduais tornarem-se das mais movimentadas CE's daquela área do interior cearense¹²⁶.

Figura 30 - Pôr do sol no Sítio Fernandes



Fonte: O autor (2011)

¹²⁶ Meu pai nasceu no município de Mulungú, que é vizinho de Aratuba, em uma localidade rural chamada de “Barra da Palha”. Meus avós paternos haviam se conhecido na serra de Baturité, onde as famílias de ambos possuíam terras. Por parte de pai, a família de meu avô, Luiz Heitor Gomes, era oriunda de um povoado antigo, colonial, situado no sertão de Canindé: Ipueira dos Gomes. Na linhagem materna, minha avó é nascida em Crateús, e sua família vivia na fronteira do Ceará com o Piauí (entre Novo Oriente e Pedro II). Apenas recentemente, soube que a sua mãe, minha bisavó, também nascera na serra de Baturité.

Figura 31 - Igreja de Santo Francisco, na zona urbana de Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

Uma vez estabelecido em Aratuba, minha ida para “os Fernandes”, como se fala na região, foi adiada porque estava sem dinheiro e, à época, não havia caixa eletrônico nem agência do Banco do Brasil “na Aratuba”, como falam os “nativos” do lugar. Isso me obrigou a ir, logo no primeiro dia, conhecer a cidade vizinha de Mulungú, onde meu pai havia nascido, descendo a serra em pouco mais de meia hora de ônibus. Viagem enjoativa, pelas curvas rápidas e sinuosas, em uma leve e continuada descida. Como era fim de semana, os caixas eletrônicos também não funcionavam. Até Baturité, a maior e mais antiga cidade do maciço, sede da antiga Aldeia dos Paiacus e, posteriormente, da importante Vila de Monte-mor o Novo D’América’; era uma viagem mais longa: fui de ônibus, nauseado, e voltei de “pau-de-arara” (geralmente, uma camionete cuja carroceria é adaptada à função de carregar pessoas), em meio à população

e suas “coisas” (gêneros alimentícios, animais, compras etc.) por entre subidas e descidas de uma mata densa e densamente povoada.

Na cidade de Aratuba, diariamente acorda-se com as músicas cristãs veiculadas pela rádio difusora local. Rapidamente, em poucas voltas pela cidade, identifiquei a Biblioteca Pública e o Museu Municipal, que funcionava fazia apenas um ano: uma sala, uma mesa ao centro com peças e outras pregadas na parede e expostas no chão. Aproveitei o tempo para coletar documentos sobre o município e sistematizar textos que havia escrito, no horizonte da pesquisa que então se iniciava.

Cheguei no Sítio Fernandes na manhã do dia 20 de março de 2011. Pedi ao moto-taxista para deixar-me direto no Museu dos Kanindé, pois de lá sabia que era só subir uma “varedinha” até chegar na casa do cacique Sotero. Ele não estava lá, havia ido “na rua”. Fui recebido por d. Teresa, sua esposa, uma das principais artesãs da comunidade, oriunda da família Soares, uma das que se “enxertou” nos grupos familiares dali originários, na geração de seus pais. Disse-me que já me esperavam havia um tempo, pois, a indigenista Maria Amélia Leite tinha lhes dito que eu deveria chegar à qualquer momento. Logo, Sotero voltou. Colar no pescoço, sua tradicional bolsa de palha de carnaúba à tiracolo com as compras que trazia “da rua” e um boné, que sempre usava à época, que trazia estampado o dístico “STRA 2007 – 39 Anos”. Conversamos muito sobre muita coisa, sem efetuar nenhum registro. Esta primeira conversa ficou guardada apenas na memória. Depois da oficina de diagnóstico museológico, havíamos nos reencontrado no seminário Emergência étnica, em maio de 2009, em Fortaleza. Após isso, eu havia voltado lá para conversar sobre a proposta da pesquisa, no final desse ano, antes de fazer a seleção do mestrado. Mas ali era um encontro diferente, porque agora, finalmente, tinha ido para ficar.

Nunca havia sido realizada entre os Kanindé uma pesquisa antropológica, com uma observação participante de maior duração efetuada como etnografia, com um investigador vivendo a vida na aldeia, entre eles. Isso me motivava, por conceber que a pesquisa poderia fortalecer a mobilização étnica do povo, no que Maria Amélia tinha me dado todo apoio e razão. O cacique falou sobre o recente AVC que havia sofrido – que lhe marcou bastante - e do perigo de morte que passou, saindo sem sequelas. Falei do meu ano de estudos em Recife e de porque me interessava pelo museu deles. Falou dos primeiros tempos da “luta indígena”, das dificuldades que viviam à época, do conflito com os trabalhadores da fazenda Alegre e sobre a situação fundiária e o processo de demarcação da terra. Enfatizou o afastamento definitivo do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba (STRA), do qual era fundador e dono do primeiro registro (possuía a carteira de número 1 de sindicalizado), para dedicar-se inteiramente

à causa indígena. Me contou sobre como estavam as coisas entre os Kanindé da Gameleira, os parentes que vivem no sertão de Canindé. Foram 4 horas de conversa ininterruptas. Não imaginava eu que, como aquela prosa tão envolvente, tantas outras aconteceriam ao longo dos meses e anos seguintes. Isso tornou o cacique Sotero o interlocutor que mais influência possui em meus estudos sobre museus indígenas e, conseqüentemente, suas perspectivas sobre memória e etnicidade são fundamentais na elaboração das análises e reflexões deste estudo.

Ao saber do meu interesse de mudar-me, com coisas e cachorro para a aldeia, ficou de verificar de imediato as possibilidades de conseguir uma casa onde pudesse me estabelecer. Estabelecemos um acordo, desde uma demanda, que especificou mais aquilo que já tínhamos combinado: em troca de me receberem, me comprometi a elaborar com eles um projeto para a reestruturação do museu, fazer o registro das peças e a documentação do acervo (inventário). Delineávamos os caminhos do porvir. À época, possuía dois focos, convergentes, como interesses de investigação: os objetos do Museu e a atividade da caça. Nessa primeira conversa com Sotero, outro aspecto daquela realidade se evidenciou fortemente: a questão territorial, o conflito interno, as disputas de identificação e suas relações com as políticas de reconhecimento, a trajetória histórica dos Francisco e dos Bernardo, tudo isso permeado pela resignificação dos objetos como memória indígena no espaço museológico.

Figura 32 - Reunião de lideranças do povo Kanindé, no terreiro da casa do cacique Sotero



Fonte: O autor (2011)

No dia 21 de março de 2011, segunda-feira, participei da primeira, dentre tantas reuniões que aconteceram no período em que lá estive. Estavam presentes: Sotero, Cícero Pereiro (irmão do cacique e influente liderança interna e no movimento indígena cearense), Valdo Teodósio, Sinhô Bernardo, Zé Maciel, João Maciel e Zé Vovó. Este último trazia uma demanda àqueles que formavam o grupo mais importante dentre as lideranças do povo e que eram responsáveis pelas decisões mais importantes referentes às questões indígenas¹²⁷. Antes, apresentei-me e ao que me trazia ali. Cícero, inicialmente desconfiado, prontamente convidou-me para ajudá-lo na elaboração de um projeto de lei para a Câmara Municipal de Aratuba, reconhecendo o povo Kanindé e a tradicionalidade de sua ocupação territorial¹²⁸.

Quando cheguei, a população da aldeia estava sob o iminente impacto da morte de um rapaz, Eudes, que já havia atuado como professor da escola indígena, atribuída a problemas relacionados com o abuso de álcool¹²⁹. Ele havia sido encontrado, dias antes, nas margens do riacho Catolé, que corta o território e segue serra abaixo na direção da “Balança”, localidade pertencente ao território indígena, situada no “pé-da-serra”. Convidaram-me para uma reunião com os docentes que permaneciam na aldeia, já que outra parte estava viajando para uma etapa de aulas do MISI-PITAKAJÁ. Regressei para Aratuba, após a reunião.

Já no dia seguinte, 22 de março, Sotero acordou-me bem cedo, na pousada onde estava, para contar-me a boa-nova: já haviam conseguido uma casa onde poderia morar, que era de sua neta, que havia ido morar “no sertão”. Poderia alugar-me pela quantia de R\$70,00, incluso neste valor a água e a energia elétrica. Naquela época não havia internet na aldeia. Apenas na escola, acessávamos uma conexão à rádio, muitas vezes inoperante. Na tarde deste dia, fui à primeira reunião na escola, com os professores, para os quais apresentei a proposta de pesquisa que trazia e o que poderia oferecer-lhes, em troca de receberem-me.

Nesta reunião, estavam presentes as lideranças Cícero, Sotero, Valdo, Sinhô, Zé Maciel; e os professores Elenilson Gomes (diretor), Neuma, Rita Alexandre, Ivoneis Bernardo e

¹²⁷ O caso era polêmico: Zé Vovó solicitava alguns metros de arame farpado, que haviam sido cedidos pela FUNAI (destinado inicialmente para delimitar a “terra da Gia”), para cercar seu roçado de milho que um gado havia entrado e devorado, dias antes. A questão é que haviam sido estabelecidos critérios, anteriormente, para a doação de arames; e a confusão residia também no fato de alguns destes estarem sendo vendidos e trocados por quem os recebia. Deliberou-se conceder um rolo de arame para Zé Vovó, depois de muito café e discussão – como sempre eram as reuniões entre os Kanindé: falatórios de longa duração, ao modo deles. Confusões à parte, sempre se entendiam no final.

¹²⁸ Este projeto viria a tornar-se realidade em outubro de 2015, quando os Kanindé “comemoraram” 100 anos e organizaram um ato em Aratuba, entregando um documento – que os ajudei a elaborar – no qual solicitavam o reconhecimento do poder público municipal como povo indígena, bem como às terras em que habitavam como um território tradicional.

¹²⁹ Por isso, debatia-se na reunião como seria a solicitação que a família dele faria para dar entrada no INSS para receber algum recurso financeiro: como agricultor ou como professor, já que ambas as funções desempenhava; mas na certidão de óbito constou como docente, o que estava atravancando o processo.

Suzenilton Santos, o “Sapirôco” (secretário). A gestão escolar funcionava em diálogo com dois conselhos, um de pais e mestres e outro de lideranças, que decidiam todos os passos da educação escolar indígena. Expliquei os objetivos, a metodologia e como pensava a coleta de dados, usando um *paper* que levei e os entreguei. Elenilson, prontamente, dispôs a escola e o corpo docente para o que fosse preciso: estariam de braços abertos para receber-me, contribuir com a proposta e desenvolver parcerias. Já percebia que a escola indígena era um importante espaço de interações na aldeia. Foi um lugar onde, nos meses seguintes, passei longos momentos, em reuniões, pesquisas, formações, festas, rituais etc., entre tantas outras atividades referentes aos vários usos e significados que este espaço possui entre os Kanindé do Sítio Fernandes.

Naquele primeiro circuito de interações, algumas coisas que aprofundaria a percepção posteriormente já se prenunciavam: o diálogo com as principais lideranças, quem eram as famílias provindas dos “troncos velhos” (os Francisco e os Bernardo), a importância da escola e dos professores, a vinculação personalística do museu à figura do cacique Sotero.

Tive que equipar a casa com o necessário para a vida cotidiana, já que a ideia era mesmo de permanecer morando e transformá-la em um lar. Ao mesmo tempo, a casa foi uma espécie de “laboratório” da pesquisa de campo. Localizava-se bem próxima ao museu. Para ir até ele precisava apenas subir um caminho íngreme por uma estradinha que chegava no nível em que morava o prof. Suzenilson, na mesma casa que era o museu. Organizada a morada – tarefa lenta e contínua - as atenções voltaram-se para o início da pesquisa. Era preciso fazer escolhas dentre os caminhos que se esboçavam, frente às incertezas metodológicas. Me mantinha firme a um ideal de estar sempre adaptável e moldando-me às circunstâncias em campo, às dinâmicas e demandas da população e aos imprevistos e coincidências que acontecessem.

Nestes primeiros dias, ainda acreditava que ficaria apenas por 3 meses. Quando os professores universitários voltaram da etapa de estudos do mês de abril, eu já estava bem estabelecido. Fui até recepcioná-los, na beira da pista, junto com seus filhos, mulheres e parentes. Cena mensal que aconteceu durante os longos seis anos em que duraram as atividades desta licenciatura intercultural. Neste dia, vieram no grupo o cacique Sotero (que acompanhava algumas etapas), Nalson, Elenilson, Joselita e outros mais, que ainda não conhecia pessoalmente. Mas todos já sabiam de minha presença ali, como deu para notar pela maneira como falaram comigo.

No dia seguinte pela manhã, 23 de março, retornei para Fortaleza, com o objetivo de organizar minha mudança definitiva para o sítio Fernandes, que ocorreu apenas no dia 11 de abril, quando cheguei de uma vez por todas em um frete do Antônio, o “Toim Engomadinho”, que diariamente fazia o trajeto Aratuba-Fortaleza, em uma viagem que durava,

aproximadamente, 2 horas. Ao chegar, fui ajudado por uma multidão, formada prioritariamente por crianças e jovens, que já sabiam quem eu era e aonde iria morar. Creio que não esperavam que trouxesse o Fiote, que logo virou atração para a criançada. “Ele trouxe até o cachorro”, diziam uns aos outros. Ajudaram-me a levar minhas bagagens da escola até a casa, em um caminho formado por uma descida e uma subida íngreme e, entre estas, a passagem molhada do riacho Catolé, que sempre alagava quando chovia um pouco mais. E naquele ano fez um inverno memorável.

Não tardou para que começasse a chover diariamente, com bastante vento, pois estávamos em pontos altos do maciço, o que tornava a sensação térmica muito mais fria. Isso fazia com que as pessoas necessitassem ficar bem agasalhadas, embora os “nativos” já estivessem acostumados com aquele clima, incomum na maior parte do Ceará.

Acordava diariamente com o alto alarido dos pássaros na mata, que expressava a sapiência tupi ao dar nome os lugares: Aratuba (abundância de pássaros). Estávamos ainda no tempo de plantar. Dependendo das chuvas, iniciavam o plantio até antes do ano-novo. Há poucas semanas havia passado o dia de São José, 19 de março, data memorável e sagrada para eles, que é o padroeiro do Ceará e dos Kanindé – santo ligado às chuvas na fé das populações sertanejas. Logo se avizinhariam as águas, que foram torrenciais em 2011, ano que foi seguido por um longo período de 7 anos de estiagem.

Os primeiros tempos de trabalho de campo foram marcados pela necessidade de ter que explicar frequentemente o que me trazia ali, ou seja, falar da pesquisa que estava realizando. Sobre isso, eu era cotidianamente “o entrevistado”: como, por que, quando, onde? E por quanto tempo? Os papéis se invertiam frequentemente. E eu era pesquisado: eles queriam saber sobre mim. Era casado, solteiro, tinha filhos? Não foram poucas as vezes em que me vi, rodeado por muitas pessoas, a perguntarem-me tudo acerca de tudo o que se pudessem imaginar. Eu era o “estranho”, o observado, o analisado, enfim, um “objeto de investigação”: alguém sobre o qual as pessoas tinham curiosidade. Por que eu estava ali? Eles construía uma visão sobre a minha pessoa, sobre o que estava fazendo e sobre o que fazia um historiador que estudava antropologia.

Frente ao desafio de ser o primeiro pesquisador a tentar sistematizar uma história Kanindé, vi-me impelido a redimensionar a temática da caça na investigação de campo. Minha intenção inicial era realizar uma etnografia da caça, acompanhando inclusive os caçadores nas matas, embora logo tenha descoberto que não era necessário ir para uma caçada para perceber os significados que esta atividade possuía no horizonte dos Kanindé, pois estava posta em diversos momentos cotidianos e tinha um lugar especial no museu indígena. Frente ao acúmulo de várias linhas de atuação e pesquisa, a caça tornou-se um ponto importante – mas não o foco

principal – da observação participante. Isso, porque logo cheguei à consideração de que haviam tarefas anteriores que eram necessárias de serem feitas, como a busca documental e um registro mais minucioso dos relatos orais (principalmente entre os mais idosos). Ainda assim, o material coletado sobre a caça foi abundante, pois sempre era um tópico das entrevistas sobre o qual as pessoas muito falavam, sendo especialmente articulada pelos Kanindé para caracterizarem-se e, em suas narrativas sobre si era notavelmente algo que se identificavam coletivamente e que estava fortemente associado à visão de seu passado coletivo. Eu tinha um interesse particular nas questões da auto-apresentação: como percebiam-se, no presente e como contavam seu passado. A caça não era apenas um sinal diacrítico.

Na mirada em direção a este material de campo, optamos menos por analisar os conteúdos das entrevistas e das pesquisas (o que já foi feito em 2012), e muito mais em descrever e analisar o processo metodológico da pesquisa, como ela aconteceu – com o objetivo de problematizar a pesquisa de campo frente à noção heurística de “etnomuseografia”. Me importa apresentar detalhadamente como, durante a realização da pesquisa de campo, foi criado o Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé. Além disso, naquele momento começaram a se evidenciar os elementos de uma espiritualidade conflituosa e caleidoscópica, que tomou uma importância crescente nos anos seguintes, principalmente por conta dos acontecimentos que se deram na escola indígena com os estudantes, em 2013.

Com pouco mais de uma semana que eu havia chegado aconteceram as atividades da “semana do índio”, no mês de abril. Começava a pensar como seria a realização do inventário participativo, que só poderia começar, de fato, após ter organizado algumas coisas, como: o material que seria usado; as fichas de inventário; iniciar a identificação e classificação do acervo e a formação de um grupo de jovens e sua capacitação. Passei a tratar destas ações prévias diariamente, realizando-as juntamente com as entrevistas orais (que fazíamos geralmente no turno da tarde) e o que chamei de uma “etnografia do cotidiano”: o registro do dia-a-dia local, das conversas debaixo das árvores, do trabalho no roçado, das brincadeiras das crianças, das atividades escolares, das reuniões da AIKA, da ida dos Kanindé em Aratuba, do modo como contavam piadas, da maneira de ser daqueles jovens com quem passei a conviver diariamente.

Entre os dias 22 e 28 de abril de 2011 fui para Fortaleza. Emendei o feriado de Semana Santa com uma entrevista com a missionária indigenista Maria Amélia Leite, tratando de sua história de vida e de sua relação com os Kanindé, em sua casa, no dia 25 de abril. Ela os conhecia de longa data, desde o final da década de 1960¹³⁰. Nesse mesmo dia, participei de uma

¹³⁰ Maria Amélia teve um importante papel na mobilização local para o processo de reconhecimento étnico dos Tremembé da praia de Almofala, atual distrito do município de Itarema, litoral norte do Estado Ceará, cuja

reunião de articulação de uma parcela do movimento indígena cearense na aldeia Monguba, do povo Pitaguary, dedicado a discutir as questões deligadas sobre divergências políticas em relação à gestão da COPICE, à atuação da APOINME no Estado e à sucessão nos comandos das organizações. Fui de Fortaleza e encontrei com Cícero, Valdo e Sotero em Monguba, presenciando pela primeira vez de maneira mais atenta ao modo como interagiam, faziam alianças e posicionavam-se frente às lideranças de outros povos como partícipes do movimento indígena cearense.

No dia 28 de abril, quinta-feira, retornei para os Fernandes, com mais uma parte da mudança. Dessa vez, chegava definitivamente e sem data para retornar, planejando realizar um conjunto de atividades e já consciente de que os trabalhos provavelmente se prolongariam para além dos 3 meses planejados. Naqueles dez primeiros dias em que permaneci na aldeia já imprimira uma certa dinâmica de trabalho que se tornaria disciplinada pelos esforços em que tinha que me dividir para dar conta do que estava me propondo: produção de dados, atividades formativas, estudo e planejamento das ações. O mês de maio foi fundamental no aprofundamento de uma coleta mais sistematizada de informações. Foi quando ocorreu o início das atividades formativas com os professores da escola e a organização das ações necessárias para começar, de fato, a pesquisa participativa e de museologia colaborativa no e sobre o Museu dos Kanindé.

Maio foi o mês em que, além de aprofundar as pesquisas sobre oralidade, iniciei as atividades do curso de história indígena na escola, aos sábados pelas manhãs, junto ao corpo

organização seguiu-se imediatamente à dos Tapeba, em meados anos 1980, iniciando o movimento indígena no Estado. Nos anos subsequentes, Maria tornou-se, indiscutivelmente, a mais dedicada militante indigenista cearense, cuja vida foi, desde então, em prol desta causa. No entanto, sua trajetória de militância nos movimentos populares remonta aos anos da década de 1950-1960, quando ela atuou junto aos trabalhadores ferroviários da RFSSA, no Ceará. Possuidora de uma longa trajetória enquanto educadora, profissão da qual foi aposentada compulsoriamente por conta de perseguição política, como sempre repetia, Maria Amélia, ao iniciar sua carreira indigenista, já era uma experiente militante. Entre os anos de 1967 e 1977 morou em Aratuba, no contexto da ditadura civil-militar brasileira. Buscava um lugar onde pudesse continuar realizando trabalhos de base que fossem mais distantes do contexto citadino, onde a perseguição aos militantes recrudescera à essa época. O contexto político que Maria Amélia ajudou a construir, onde atuava junto com os padres José Maria e Moacir Cordeiro (responsáveis pela paróquia de Aratuba), foi fundamental para a articulação do campesinato rural no Ceará, organizado através do apoio inicial das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e dos primeiros sindicatos de trabalhadores rurais. Maria Amélia participou por 10 anos dessa luta, tornando-se uma figura legendária na memória dos camponeses desta vasta região, entre a serra de Baturité e o sertão de Canindé, por onde andou realizando seus trabalhos de base comunitária, como missionária católica. Após sua passagem por Aratuba, Maria foi atuar na Diocese de Propriá (Sergipe), contribuindo na mobilização dos Kariri-Xokó em um momento importante de articulação, que resultou também na criação do CIMI-Nordeste, do qual ela participou por um período, experiência que localiza em sua vida como o momento em que tornou-se indigenista, já no final dos anos da década de 1970. Voltou a atuar entre a população do sítio Fernandes apenas em meados da década de 1990, estimulando-os a assumirem a identidade étnica, processo que aconteceu a partir de um convite feito por ela para que representantes do Sítio Fernandes participassem da II Assembléia dos Povos Indígenas no Ceará, na aldeia Santo Antônio dos Pitaguary, em 1995. Tratei em detalhes estas questões e, especialmente, sobre a atuação de Maria Amélia, em: Gomes, 2012, p. 163-167 e p. 238-254.

docente e alguns outros interessados. Mais próximo ao final do mês, em um crescente diálogo com a escola indígena, demos início às atividades do “Grupo de Trabalho de Inventário Participativo”, conhecido simplesmente pelos seus participantes como o “GT”.

No início de maio, a casa em que residi já estava equipada como um verdadeiro laboratório onde organizava o material produzido e os registros efetuados, todas às noites, após escrever no caderno de campo. Dedicava cerca de 2 horas diárias para registrar os fatos. Neste período, estava elaborando os materiais para a formação do GT e refletindo sobre as metodologias possíveis, tendo em vistas a ideia de tornar a pesquisa parte de processos que fossem, ao mesmo tempo, colaborativos e formativos; fazendo a ementa do curso de história indígena e selecionando textos. Foi nesse momento que elaborei, junto com o cacique Sotero, um projeto para uma primeira reforma do espaço museal deles.

Uma série de atividades cristãs foram realizadas em maio, como parte da devoção cíclica anual à Maria, Nossa Senhora. Dentre estas, aconteceu a “caminhada de Maria”, que aquele ano partiu da localidade do Quebra-faca, a parte mais alta do Sítio Fernandes (onde mora o pajé Maciel), no dia 13 de maio de 2011, indo até à igreja de Aratuba. Aconteciam também os terços dos homens e das mulheres e a “coroação de Maria”, que é uma encenação feita anualmente pelos Kanindé em sua capelinha, dedicada à São José. Nesse mês, o ritmo de atividades se intensificou. As pessoas foram se acostumando com a minha presença. Através da opção pela pesquisa associada aos processos formativos, fui me aproximando ao mesmo tempo de indivíduos de diferentes faixas geracionais: com os mais velhos e as lideranças, com os quais fazia entrevistas orais; com os professores (em sua maioria, jovens adultos), nas atividades da escola e no curso de formação; e com os mais jovens, no GT de Inventário. Inicialmente, as crianças menores tinham medo de mim, quando chegava na escola elas corriam e escondiam-se. Essas várias relações estabelecidas possibilitaram uma imersão concomitante em múltiplos contextos locais, me aproximando de pessoas que possuíam formas diferentes de ser Kanindé, me permitindo perceber as diferentes ressignificações da memória operadas entre os vários grupos etários, ou seja, as variadas formas como estes indígenas se relacionavam com o passado.

Neste mesmo dia, a tarde (7 de maio), aconteceu uma reunião da AIKA, na escola, para tratar do cadastramento de indígenas por parte da FUNASA. Contou com a participação de 16 pessoas, sendo que Valdo e Cícero conduziram as discussões. Pediram para que eu me apresentasse, novamente, para a multidão que aguardava atenta as informações que tratavam da assistência social à população e outras que referiam-se às condicionantes para o reconhecimento étnico e o cadastramento como indígena da etnia Kanindé. Já tinha uma fala pronta, tantas vezes em que eles me pediam para que me apresentasse em momentos coletivos.

3.2.1.3 Na Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos

Figura 33 - Estudantes da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

Nas primeiras conversas com a direção e o corpo docente da escola indígena, procurei identificar junto com eles possíveis demandas sob as quais poderia atuar, articulando os interesses da pesquisa em prol do aperfeiçoamento dos processos educacionais que eles já desenvolviam. Perguntava-lhes: "como esta pesquisa sobre o museu poderia contribuir com vocês no trabalho escolar?" Articular uma metodologia para trabalhar com memória e patrimônio junto à escola – ao mesmo tempo atuando na formação de professores - foi a opção que melhor adaptou-se ao desejo de aproximá-la do museu e a explorar mais as potencialidades didáticas da linguagem etnomuseológica nos processos de ensino-aprendizagem, dentro e fora da escola.

Atuar sob as demandas concretas da população modificou tenazmente a empreitada de efetuar uma museologia colaborativa conjuntamente à uma pesquisa antropológica participativa. Com a construção de espaços de diálogo, escuta e ação coletiva em torno da memória, a participação resultou na apropriação do processo de pesquisa pelas próprias pessoas com quem interagimos nas diferentes atividades. As atividades ganharam um sentido local. A investigação

tornou-se uma construção dialógica, na qual identificamos pontos de intersecção entre os problemas locais e as áreas de interesse investigativo, sob os quais desenvolvemos os percursos da pesquisa, tecendo-os paralelamente aos esforços empreendidos para sanar estes problemas. Buscando estabelecer relações mais simétricas, o rumo da investigação se modelou em relação às proposições que partiram da necessidade e desejo de reformar o museu e realizar formações destinadas aos professores. Didaticamente, houve uma sinergia e convergência entre os processos educacionais (via museu e na escola) e os materiais de cunho histórico e antropológico que produzimos, registramos e compilamos, coletivamente. Estes conteúdos da pesquisa (fotos, vídeos e áudios) foram entregues, ao final da etapa de campo, para Suzenilson e depositados entre os arquivos do museu.

Não trouxemos um plano de ação pronto, obviamente. Foi um pressuposto ao modo como pensamos a pesquisa participante: acreditar que ela há de ser, sempre, uma construção coletiva. Houveram princípios gerais e modos de estabelecer o diálogo em busca de uma horizontalidade nas relações interpessoais e no contexto da investigação. Houveram orientações metodológicas que se adaptaram às realidades locais dentro das quais os procedimentos de pesquisa tornaram-se reais e ganharam sentido para os sujeitos locais que, ao envolverem-se também como pesquisadores, se apropriaram de procedimentos e traduziram-lhes, em seus termos, para uma melhor compreensão de suas realidades.

Havia a necessidade de formação em história indígena e insatisfações no formato como se davam as atividades do Tempo-Comunidade (TC)¹³¹. Realizamos algumas rodadas de conversa até decidirmos realizar duas ações conectadas à pesquisa de campo: um curso voltado para professores em história e antropologia indígena, aos sábados pela manhã; e o planejamento e orientação de uma pesquisa coletiva sobre história local, o “Historiando os Kanindé”, a ser realizada pelos alunos da escola, coordenados pelos professores, durante o segundo semestre de 2011 (como parte do TC). Estas duas ações, somadas à elaboração do inventário participativo, a coleta arquivístico-documental e as entrevistas orais, foram as principais linhas metodológicas da observação participante da pesquisa de campo e, conseqüentemente, dos registros etnográficos produzidos nestas atividades em colaboração (escritos, sonoros e audiovisuais). Constituíram, portanto, nossa etnomuseografia.

¹³¹ Por Tempo-Comunidade os Kanindé designavam um período de atividades junto à população do Sítio Fernandes, durante os quais professores e alunos desenvolviam procedimentos que faziam parte de processos educacionais que adotam a chamada “pedagogia da alternância”, sendo o Tempo-Universidade aquele dedicado às atividades presenciais, em sala de aula, principalmente. Quando os professores que cursavam o MISI-PITAKAJÁ se ausentavam, com uma menor quantidade de docentes na aldeia, realizavam as atividades de Tempo-Comunidade, com as quais eu contribuiria mensalmente, durante o período da pesquisa de campo.

Logo no segundo dia em que estava na aldeia, Cícero me levou em cada sala de aula da escola indígena para que eu falasse quem eu era e o que fazia. Já aproveitava e fazia o convite aos estudantes para que participassem de uma das ações de pesquisa, que seria feita em conjunto com eles. Explicava a proposta de reunir um grupo para uma formação técnica visando atuar na elaboração de um inventário participativo dos objetos do “museu do cacique Sotero”, como alguns costumavam dizer.

Apenas na escola havia acesso à internet e, somente em seus arredores era possível conseguir, com certa dificuldade que aos poucos me acostumei, área de cobertura telefônica, apontando na direção do sertão, para a cidade de Canindé. Nas noites, dos pontos mais altos do Sítio Fernandes, se veem as luzes ao horizonte, que identificam a principal referência urbana dos Kanindé. A paisagem deslumbrante de toda aldeia é a visão panorâmica do sertão central do Ceará.

Realizamos algumas palestras e apresentações menos formais na escola, que reuniam todos os estudantes (dos maiores aos menores) e professores na sala que funcionava como auditório, localizada no andar de cima do imóvel. A primeira destas palestras aconteceu no dia 20 de abril, como parte das atividades da “semana do índio”. Após a realização desta fala, tivemos um diálogo nos corredores da escola, do qual participaram Elenílson, sua esposa Evânia Lima (que é Pitaguary, atual diretora, mas que nessa época era a professora responsável pelas crianças com necessidades especiais), Reginaldo Santos (irmão de Antônia) e Antônio Nilton (irmão de Elenílson, ambos filhos de Cícero Pereira), grupo que estava à frente da gestão escolar. São jovens que “cresceram na luta”, acompanhando a militância dos pais, e passaram a atuar na educação escolar diferenciada no seio de seu povo, junto com parentes, que são seus sobrinhos, filhos e irmãos. “Tudo uma família só”.

Como a escola ficava a meio caminho entre muitas das casas que passei a andar com mais frequência, era o espaço onde encontrava as pessoas com quem precisava conversar. Como eu sempre estava lá, parte significativa dos registros fotográficos retratam a escola. Portanto, tratamos aqui também de uma etnografia do espaço escolar dos Kanindé.

Figura 34 - Logomarcas da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos e do grupo HUVIXA KANINDÉ



Fonte: (s/d)

A escola indígena, pode-se dizer, era como o “coração” da aldeia. E, como todo coração, era vivo, pulsava forte, todo sangue corria por ali: por ela passava tudo o que acontecia no povo. Pouco acima dela, se dava a construção a atual sede da Associação Indígena Kanindé de Aratuba, a AIKA, que havia sido criada em 2008. O principal caminho que seguia até a escola era a entrada principal da aldeia Fernandes, descendo à direita na CE 123, por cerca de cinco quilômetros após a saída de Aratuba com destino a Canindé, por uma descida suave que, quando vai ficando íngreme, chega nos Kanindé. É neste território, uma “quebrada”, onde estão estabelecidos desde, pelo menos, 1874, data de compra da terra pelos três irmãos “Francisco dos Santos”, uma das famílias consideradas “troncos velhos” por eles. Aos Francisco juntaram-se os Bernardo, provenientes da Gameleira, que hoje é a aldeia dos “Kanindé de Canindé”, cuja data atribuída de chegada nos Fernandes é 1915, sendo o velho Aprígio Bernardo (“tio Aprízio”), o personagem histórico que iniciou essa aliança (Gomes, 2016). Logo, fiquei sabendo dos conflitos internos relativos ao reconhecimento étnico e de como uma parte do grupo familiar era contra a afirmação como povo indígena, tanto em Fernandes quanto na Gameleira. Haviam tensões, latentes, mas presentes, que se evidenciavam, vez ou outra, quando se falava em assuntos mais polêmicos e sobre os quais haviam divergências, como o cadastro dos indígenas na FUNAI e FUNASA, o acesso aos benefícios e em sua divisão ou na demarcação da terra.

Na minha primeira fala para o corpo discente reunido na escola, pedi para que escrevessem livremente sobre o significado do Museu dos Kanindé. Aos poucos, estes trabalhos foram me chegando às mãos, nas semanas seguintes. Nem todos o fizeram, mas aqueles que me entregaram estabeleciam uma associação que me chamou atenção: ao contarem a sua história,

organizavam uma narrativa que os conectava a um dos principais líderes da "Guerra dos Bárbaros", Janduín, o famoso chefe dos Tarairiú e rei dos “tapuias Canindé”, célebre pelo acordo de paz feito com o rei de Portugal, no século XVII.

O mês de abril também foi marcado por um importante conjunto de atividades na escola, organizadas por ocasião da chamada “semana do índio”, que esse ano nos aconteceu entre os dias 18 e 22 de abril. Sendo a única escola indígena nesta região cearense, o maciço do Baturité, para lá convergem uma série de escolas não indígenas, instituições e pessoas, em busca de informações e atividades educativas, anualmente, naquele período.

Na sexta-feira, dia 15 de abril, aconteceu uma atividade que me abriu os olhos à percepção de que aquela escola não era, simplesmente, um espaço educativo formal, mas constituía um lugar que era apropriado e significado pelas vivências da população local de múltiplas formas, e que possuía um valor muito importante, especialmente para a criançada e à juventude. A escola era o local onde aprendiam a ser gente, a serem os Kanindé de sua geração: do futuro. Nesse dia, ocorreu uma sessão de cinema, na qual assistiram “Kung Fu Futebol Clube”, uma comédia. Acompanhei a sessão. Do escuro das varedas surgiam meninos e crianças que, bem agasalhados e alguns acompanhados de seus pais, vinham para a escola feita cinema. Este lugar “sagrado”, a escola, foi se revelando um grande “monumento” no Sítio Fernandes, no sentido legoffiano. É a maior edificação do local, bem maior que as igrejas, católica e evangélica, que existem na aldeia.

Figura 35 - Dia do índio e quadrilha do período junino na escola indígena



Fonte: O autor (2011)

“Dia do índio”: 19 de abril de 2011. Presença de outra escola, não-indígena. Apresentações e esquetes teatrais encenadas pelos alunos, devidamente paramentados, exibindo arcos, flechas e saíotes de penas. As lideranças que se revezaram nas falas foram Elenílson, Cícero e o cacique Sotero. A escola vinha da localidade do Transval, que é um assentamento localizado em Canindé, logo que a pista de asfalto termina, no pé-da-serra, vizinho à Balança, que é uma localidade de grande importância histórica na memória dos Kanindé e onde habitam. As atividades do TC da semana anterior, que boa parte dos professores estavam ausentes por conta das aulas da UFC, foi dedicada aos preparativos para este dia.

As apresentações todas, de uma forma ou de outra, eram representações do toré, como uma “dança sagrada”. Creio que isso tenha sido estimulado nas aulas, de acordo com um planejamento metodológico prévio e orientado pelos professores. Cartazes continham textos sobre toré, muitos destes em formatos de rimas e poesias em quadra. Fizeram apresentações com cantos, danças e diálogos. Toda a escola estava reunida no pátio do andar de cima da escola, já que a quantidade de gente não coube nem na sala mais espaçosa, que usavam como auditório. Estudantes, professores e alguns pais se faziam presentes, além da escola do Transval. Fiquei refletindo nos significados que o toré adquiria como símbolo de identificação indígena entre um povo no qual não havia sido praticado anteriormente (isso não é um caso único, muito pelo contrário) – e que muito deste sentido vinha sendo construído em conexão direta com muitas das coisas que eles já possuíam em relação aos seus modos de vida e às suas cosmologias – especialmente às suas relações de sagrado e “espiritualidade” especificamente. Era necessário perceber nessas interações aspectos em movimentação das dinâmicas cosmológicas.

A data comemorativa era acompanhada de perto por funcionários do 8^o CREDE¹³², que era um órgão o qual os Kanindé vinham estabelecendo um diálogo que tinha amadurecido o tratamento pedagógico para as questões étnicas. As apresentações eram bem estereotipadas, reforçando uma imagem culturalista de um índio genérico, devidamente plena de conteúdos associados aos adornos, pinturas e objetos. O toré, como tradição inventada, ganhava sentidos na escola, apropriado pelos estudantes em suas interações entre si, com suas famílias e amigos, indígenas ou não-indígenas.

Fato é que não são os objetos que passam a ostentar como sinal diacrítico que os fazem indígenas – embora sejam largamente usados nas interações com outros indivíduos e grupos

¹³² CREDE é a sigla das Coordenadorias Regionais de Desenvolvimento da Educação, que constituem o núcleo administrativo-operacional na execução das políticas educacionais nas diferentes regiões e municípios do Estado do Ceará, vinculados à SEDUC-CE. A Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos faz parte da 8^o CREDE – Baturité (que abrange todo o maciço), cuja página na internet está disponível em: <https://crede01.seduc.ce.gov.br/> Acessado em: 17-12-2018.

sociais para evidenciarem este rotulo étnico que se quer afirmar. Este ser indígena, pertencente ao povo Kanindé, se associa fortemente, em suas concepções, às narrativas e categorias nativas, às memórias orais, compartilhadas em âmbito doméstico e variável conforme os diferentes grupos familiares que possuem origem distintas – que irão formar um quadro no qual frutifica e se fortalece a ressurgência étnica, para usar um termo proposto pelo antropólogo Edwin Reesink. Ser indígena, entre os Kanindé, não se contrapõe ao fato de ser camponês-agricultor: faz parte disso (GOMES, 2016).

Minha primeira reunião com o corpo docente da escola aconteceu no dia 30 de abril, reunindo a vultuosa quantidade de 17 professores, coordenação pedagógica e direção. Era uma reunião de planejamento escolar. Tratamos de apresentar a pesquisa, prestando contas frente aos educadores Kanindé do que havia sido feito até então e o que planejávamos fazer no museu como ação colaborativa, em parceria com a escola e contando com eles. Entre os assuntos abordados como pautas internas do corpo pedagógico, neste sábado pela manhã, foram tratados questões relativas à gestão escolar, ao planejamento e planos de aulas, ao acompanhamento em sala, as atividades de reforço de conteúdo e uma proposta de organizar uma programação especial para comemorar o dia das mães.

Comentei mais detidamente sobre como as atividades de pesquisa e formação que estávamos começando a organizar poderiam se relacionar com a ação pedagógica escolar dos professores indígenas. Neste dia, a professora Rita Alexandre e o professor Suzenilson demonstraram interesse em acompanhar mais de perto os trabalhos do GT, embora sem terem muito tempo disponível, já que possuíam uma carga horária de atividades escolares que comprometia todo tempo deles. Rita era filha de Valdo Teodósio, que fazia parte do grupo de lideranças principais. Também tentei me aproximar do professor Reginaldo, o “Gina”, também filho de Zé Maciel, como Antônia, e neto do pajé Maciel. Gina também tinha um papel importante na gestão escolar. Pedi auxílio aos professores na divulgação da seleção dos estudantes para formar o GT de Inventário Participativo.

Sucederam-se as reuniões na AIKA e na escola, por inúmeras vezes. A AIKA fazia suas reuniões mensais em salas de aula da escola, conduzidas por Cícero, com a participação de Sotero, que sempre intervia, e de Valdo, que intervia muitas vezes, às vezes polemizando e argumentando posições divergentes. Todas estas lideranças possuíam uma retórica bastante eficiente naquele meio e eram muito politizadas, já que foram militantes de movimentos sociais camponeses por toda a vida. Os assuntos eram variados. Estas reuniões na escola eram, geralmente, de planejamento escolar, encontros de pais e mestres e do conselho escolar de lideranças. Passei a vivenciar quase que diariamente as atividades de gestão escolar,

acompanhando de perto tudo o que acontecia na escola indígena e realizando inúmeras atividades com os que dela faziam parte.

As atividades do inventário aproximaram o museu da escola de uma maneira que nunca havia ocorrido antes. Fizeram com que se estreitassem os laços entre minha pessoa e os que frequentavam estes dois espaços, cujos sentidos estão para muito além de sua dimensão física, mas que simbólica e literalmente, representam a memória social e a história narrada por eles, de um lado, e, de outro, a luta pelo direito e a conquista de uma educação afeita aos seus modos de existir. Inicialmente, as crianças, especialmente as menores, eram arredias à minha presença. Às vezes, riam, em um cantinho, pensando que não as estava vendo. No entanto, com minha frequente presença no espaço escolar, essa relação foi aos poucos se modificando. Foram mudando de atitude. E quando eu chegava muitas delas se aproximavam e ficavam puxando assunto, mesmo os mais pequeninos, que tinham 4, 5 aninhos. Colocar as demandas do povo como algo mais importante até que a própria pesquisa, ao contrário do que parece, potencializou a abertura de mais caminhos na investigação, especialmente no espaço doméstico das famílias, escancarando as portas, literalmente, para que a vivência se ampliasse para muito além do espaço museológico e escolar. A constância em estar no museu e na escola, ao mesmo tempo, atuando junto com eles nos processos educativos formais e não-formais, como um professor, por meio ano, também foi fator importante nessa abertura e entrada em campo.

3.2.1.4 O curso de História Indígena e a pesquisa Historiando os Kanindé

O curso “História Indígena” foi uma importante ação da pesquisa, pois acabou tornado-se um espaço de diálogo permanente com os professores, grupo basicamente formado por jovens que estudaram em escolas convencionais não indígenas, em Aratuba (Escola de Ensino Médio José Joacy) e na Escola Rural dos Fernandes. Posteriormente, estes professores cursaram faculdades particulares e/ou estavam cursando a Licenciatura Intercultural da UFC. Haviam dois professores não indígenas, Jair (de biologia e química) e Pereira, de Educação Física.

O curso totalizou onze encontros, aos sábados pela manhã¹³³. Se mobilizaram para participar dos encontros também os professores da Gameleira, que vieram para alguns

¹³³ Estes encontros aconteceram nos dias: 7 de maio: apresentação da proposta; 4 de junho; 6 de junho; 11 de junho: texto da antropóloga Maria Sylvania Porto Alegre, Documentos e fontes para a história indígena no Ceará; 12 de junho; 18 de junho: apresentações dos profs. Reginaldo e Nalson; 25 de junho: textos de Tristão de Alencar Araripe e João Brígido dos Santos, sobre a historiografia do século XIX sobre os povos indígenas cearenses; 2 de julho; 9 de julho: Nalson e Reginaldo apresentaram um texto com comentários do historiador Guilherme Studart sobre a Relação do Maranhão, um relato do padre Luís Figueira, sobre a catequese e missão entre os indígenas na região onde se formou o Ceará; 30 de julho e 6 de agosto.

encontros, se deslocando em grupo do “sertão do Canindé”, em motos e/ou carros fretados. Esses encontros me possibilitaram observar as relações entre as pessoas das duas aldeias. “Uma só família”: os “Kanindé de Canindé” e os “Kanindé de Aratuba”. As populações de ambas as localidades possuem experiências e modos de vida que deslocam-se constantemente, ao longo de suas existências, entre a serra e o sertão. Os irmãos de Joselita (esposa de Sapirôco), Carmelita e Elinalson Rocha, professores na escola indígena e importantes lideranças da Gameleira, foram dois que participaram mais ativamente do curso. As relações de reciprocidade entre Fernandes e Gameleira são tamanhas, que aconteciam até na aliança entre os opositores de um e outro local à afirmação étnica. Carmelita me disse, certa vez, que o Izídio Santos, primo do cacique Sotero, identificado como principal opositor interno, nesta época, foi várias vezes na Gameleira até convencer um tio dela a se voltar contra o processo de identificação como indígenas entre os parentes.

O curso iniciou no dia 7 de maio, com a apresentação da proposta e do material didático, no contexto da etnografia em curso e em relação às demais linhas de investigação da pesquisa de campo. No formato proposto para as atividades, revezávamos a apresentação dos textos pelos Kanindé com as minhas intervenções. Elaborei uma ementa e selecionei um conjunto de textos de referência, adicionando os mapas do Ceará e do atual Nordeste presentes nos livros “Na mata do sabiá” (PALITOT, 2009) e “O índios no Ceará: massacre e resistência”, de José Cordeiro, de 1989.

Neste primeiro dia de curso, se deram as apresentações das histórias de vida, que foram oportunidades únicas de perceber o entrecruzamento das diversas trajetórias individuais e familiares, intensamente marcadas pela carga de memórias compartilhadas pela coletividade da qual fazem parte. Só por aquele dia já teria valido à pena. Foi um misto de emoção, descobrimento e contentamento, ouvi-os por horas se apresentarem uns aos outros, falando de como percebiam o passado. Estiveram presentes 18 pessoas, entre professores e lideranças¹³⁴. Este tipo de atividade, reunindo pessoas de diversas faixas etárias, propiciavam também que ocorressem fecundos diálogos intergeracionais e, por conta disso, tornaram-se ferramentas metodológicas que produziram dados e informações interessantes durante o trabalho de campo, ao mesmo tempo em que serviam a propósitos educacionais sob demandas do museu e da escola.

No término da pesquisa, elaboramos um plano metodológico para a realização das ações do curso Historiando os Kanindé, que foi desenvolvido no segundo semestre. Efetuamos uma

¹³⁴ Neste primeiro encontro, estavam: Suzenilton (secretário), Francisca Rocha (Joselita), Carleane, Suerton, Paulo, Suzenilson, Antônio Nilton, Antônio Júnior, Rita Teodósio, Camila, Daniela, Ivonêis, Valdélia, Evânia (Pitaguary), Elenilson, Jair, Reginaldo, Cícero Pereira.

orientação metodológica para que docentes da Escola Manoel Francisco dos Santos coordenassem a pesquisa coletiva sobre a história da comunidade, visando à possível formação de um acervo a ser incorporado ao museu (objetos, fotografias, documentos, entrevistas etc.), a realização de uma exposição e a publicação de materiais didáticos, como culminância do processo, em dezembro de 2011, no encerramento das atividades escolares.

Os professores desenvolveram estratégias didáticas e procedimentos de pesquisa coletiva sobre a história Kanindé, envolvendo docentes e estudantes, a partir da escola indígena. Apesar de ter sido realizada como desdobramento da pesquisa antropológica, esta atividade pode ser inserida entre as ações colaborativas educacionais e museológicas desenvolvidas em âmbito do Projeto Historiando junto com os grupos étnicos no Ceará, relacionadas à formação de indígenas para a gestão da sua memória e patrimônio cultural através de seus espaços museológicos¹³⁵.

A proposta se concretizou, adaptada e modificada de acordo com as demandas locais e a dinâmica escolar, incorporada às atividades da escola e discutida entre núcleo gestor, corpo docente e população. Foram realizadas ações sistematizadas de pesquisa, registro e produção de materiais (textos escritos, fotografias, entrevistas, vídeos, desenhos, cartazes etc.), como atividades de “Tempo-Comunidade”. Elenilson, muitos anos depois (na segunda reabertura do Museu dos Kanndé, em janeiro de 2017), comentou comigo sobre como esta atividade foi importante, para que eles avançassem no caminho de fazer uma educação realmente “diferenciada”. Os estudantes foram orientados pelos professores (coordenados pelo prof. Gina) e realizaram ações de investigação sobre a formação histórica e social do sítio Fernandes, dos seus processos de organização comunitária e mobilização étnica, sobre as histórias de vida e familiares, a cultura material, a oralidade dos mais velhos, os saberes e fazeres, os lugares de memória, enfim, o patrimônio cultural em sua diversidade¹³⁶.

Foram utilizados quatro conjuntos metodológicos para efetuar a pesquisa em história local, mensalmente, entre agosto e novembro, com a finalização em dezembro, quando ocorreu

¹³⁵ Sobre a atuação do Projeto Historiando no Ceará, ver o tópico 3.3.1.1 – Projeto Historiando: mobilização social e ação museológica indigenista no Ceará.

¹³⁶ O curso Historiando os Kanindé promoveu o fortalecimento dos laços identitários dos estudantes, fazendo-lhes perceberem-se enquanto sujeitos e portadores de uma história comum; facilitou-lhes o contato com os diversos documentos históricos (fotografias, reportagens, objetos etc); instigou-lhes a curiosidade por suas próprias histórias de vida e de seus familiares e, por conseguinte, da comunidade em que vivem; despertou-lhes para o sentido de construção e escrita da história: o trabalho do historiador; aguçou suas percepções sobre vínculos estabelecidos entre as famílias e moradores da comunidade Fernandes, a partir da (re) descoberta de sua História, partindo de suas famílias e do território onde vivem. Ao final, foi realizada uma exposição museológica na escola e compartilhados os registros e demais materiais produzidos a partir da pesquisa realizada. Por conta da carga de conteúdo etnohistórico, aprofundou conhecimentos sobre a história indígena no Ceará e no Brasil, de modo mais amplo, a partir do desvendamento da história local (trecho adaptado do projeto "Historiando os Kanindé").

o encerramento, com a exposição¹³⁷. É importante salientar, também, que os jovens estudantes da escola que compunham o GT, além de terem participado do Historiando os Kanindé, passaram a reunir-se, coordenados por Suzenilson, a partir do segundo semestre de 2011, como integrantes do Núcleo Educativo do museu.

3.2.1.5 Os núcleos familiares e o território

A investigação oral com os mais velhos, assim como com as lideranças e outras pessoas importantes para a pesquisa, foi uma das ações que comecei tão pronto cheguei. Para isso, elaborei um roteiro de perguntas comum para todos e, para cada um com quem ia conversar, adaptava-o a partir do seu perfil pessoal, dos interesses que possuía no diálogo e às questões que me interessavam. Fui criando um conjunto de questões específicas para orientar mais precisamente a conversa. Passei a percorrer, diariamente, subindo e descendo, a aldeia Fernandes. Por vezes, fazia um circuito de uma casa a outra; noutras, era acompanhado por algum integrante do GT. Muitas vezes por Antônia, Josuelo ou Breno, que por inúmeras oportunidades me guiaram pelas varedas dos Fernandes em meio aos seus mais velhos, participando das entrevistas.

As conversas realizavam-se tanto na casa das pessoas quanto na que eu estava morando. As primeiras duas pessoas com quem conversei mais detidamente, ambas no dia 14 de abril, foram dona Teresa Soares (na casa dela), e, depois, com Jucelina Rocha (em minha casa) que vivia na Gameleira e tinha ido visitar a irmã, Joselita Rocha, esposa de Sapirôco. Não era difícil ocorrer que, às vezes, começasse uma entrevista individual que terminava em rodas de conversas coletivas.

¹³⁷ Foram estas as metodologias utilizadas nas atividades do "Historiando os Kanindé":

1. **“Assim é nossa História”**: Nesta atividade os participantes refletiram sobre suas histórias, buscando relacionar histórias de vida à história coletiva e social da comunidade, estabelecendo marcos significativos de suas trajetórias individuais em meio aos grupos sociais com os quais se relacionam cotidianamente;
2. **Oficina de História Oral (identificação, entrevista e escrita da história de vida dos mais velhos do povo)**: os grupos de pesquisadores realizaram um mapeamento dos “guardiões” da memória local, elaborando um roteiro de perguntas e entrevistas com os idosos do povo. Posteriormente, trouxeram os relatos para serem discutidos no grupo, refletindo sobre o lugar onde viviam, a partir das memórias dos mais antigos moradores;
3. **Mapeamento dos lugares de memória**: Identificação coletiva dos lugares mais significativos para a memória local. Iniciou-se com o mapeamento coletivo destes lugares, realizado através da indicação individual, a partir de um debate acerca de seus significados sociais, coletivos, para a história e a memória local;
4. **“De Olho no objeto”**: Atividade baseada na pedagogia do “objeto-gerador”. Nesta ação, foi realizada uma investigação sobre a cultura material presente entre os Kanindé do Sítio Fernandes. A partir de uma reflexão sobre as memórias pessoais e familiares, foram coletados objetos significativos para a história local;
5. **Exposição e publicação dos materiais**: culminância do processo, com sua sistematização e apresentação nas atividades de final do ano letivo na escola (trecho adaptado do projeto "Historiando os Kanindé").

Figura 36 - Pajé Maciel e Josuelo Constatino, o "Zu", seu neto, em sua casa, no quebra-faca, parte mais alta do Sítio Fernandes



Fonte: O autor (2011)

Quase sempre, quando os diálogos eram nas casas das pessoas, o cotidiano do lar e os assuntos tratados misturavam-se de tal modo que o registro sonoro que guardava aquelas memórias orais sobre o passado, também eternizava o momento de sua rememoração: o tempo presente em que estava sendo feito. Registros sobre dois tempos: o lembrado e o vivido. Apontamos, portanto, para o caráter polissêmico destes registros, históricos e etnográficos, memorialísticos e cotidianos. Aos poucos, os moradores passaram a saber que havia um "pesquisador" circulando pelas escarpas serranas, atrás de saber "coisas do passado". Virei o "historiador". Muitos passaram a me conhecer e chamar assim. "Qual o Alexandre? O historiador". "Ele é mesmo que ver o Antenor, num é não?"¹³⁸.

Praticamente todas as pessoas com quem conversei eram agricultores rurais, homens e mulheres. Nesse sentido, o trabalho da memória é a memória do trabalho, que se produzia e atualizava de inúmeras maneiras, seja através da rememoração de um tempo em que eram explorados por um "patrão" (de "renda", "meia" ou "alugado"), seja em suas memórias de um trabalho em suas próprias terras, sozinho ou entre parentes, o que é bem comum entre eles

¹³⁸ Na medida em que circulava pelas casas das famílias, fui notando que muitas pessoas me comparavam com uma pessoa, chamada Antenor, que havia vivido entre a população do Sítio Fernandes na década de 1980 e, pelo que percebi dos comentários, realizava ações de alfabetização de adultos. Apenas muitos anos depois de concluir esta pesquisa, encontrei, através de uma rede social, com Antenor Vaz, então um já experiente indigenista da FUNAI, que atuava no setor de índios isolados. Bem antes de iniciar a carreira como indigenista, durante sua juventude, Antenor (que era natural da Paraíba), tinha vivido no sítio Fernandes, como tão bem lembravam os Kanindé com quem conviveu, muito tempo antes de assumirem-se como povo indígena, e ele, bem antes de virar indigenista.

(especialmente, através de relações de reciprocidade, concretizadas através de trocas de diárias em gêneros alimentícios, o trabalho familiar e o comunitário etc.): o ato de “dar um dia de serviço” a um outro. O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba (STRA), fundado em 1968, sempre teve um braço forte no Sítio Fernandes, onde existiam duas “delegacias sindicais” - o que denota o alto número de sindicalizados e a importância que esta instância de mobilização possui(u) entre eles. Sotero está fortemente associado, na memória social dos habitantes do Sítio Fernandes e dos moradores do município de Aratuba (na sede e nas zonas rurais), por sua estreita vinculação ao STRA.

Sinhô Bernardo, um dos meus principais interlocutores, foi uma figura fundamental na pesquisa de campo. Além de um ótimo contador de histórias, era possuidor de uma excelente memória e, como é queridíssimo entre os Kanindé (e nas comunidades rurais circunvizinhas), me auxiliou na identificação dos mais idosos da comunidade, fazendo questão de levar-me pessoalmente nas casas de muitos deles, os mais “assanhados” (como chamava aos que considerava arredios a muito papo com estranhos), para que pudessem me conhecer e para que explicasse minhas intenções, acertando os dia e hora para as conversas. Atuou como um verdadeiro mediador e tradutor entre o trabalho do antropólogo e as pessoas da aldeia a quem considerava importantes de terem suas memórias e visões registradas.

No dia 17 de abril, fizemos a primeira de muitas conversas com Sinhô Bernardo, à época com 71 anos. Sinhô é filho natural da Gameleira, tendo casado com uma das filhas do seu Luiz Soares, o patriarca do núcleo familiar Soares, dona Maristela Soares, irmã de dona Teresa e de dona Odete. Cresceu nos Fernandes desde criança, porque foi para lá ainda muito pequeno, adotado por uma família do núcleo Francisco, ao qual pertencia. Nossa antropologia da memória – construída como efeito da etnomuseografia e viabilizada por meio de uma pesquisa participativa associada à uma museologia colaborativa, não seria possível sem as lembranças de Sinhô, ao diálogo com ele empreendido e ao modo como me auxiliou na pesquisa de campo. Nesse sentido, não seria o Sinhô um co-autor das informações geradas e do conhecimento produzido, já que teve participação fundamental na constituição das vivências que geraram relações nas quais a pesquisa foi construída e me levaram aos “dados da pesquisa”?!

No meio dessa conversa com Sinhô, Sotero chegou com um documento que afirmava ser uma cópia da “escritura véia” - como eles chamavam. Sotero deixou a cópia desta escritura comigo. Fiz com ela o que passei a fazer com o que notava serem os mais importantes documentos que os Kanindé me apresentavam, como parte de sua história: digitar seu conteúdo textual, escaneá-los e devolvê-los. Foi assim com documentos pessoais e com parte considerável do acervo documental do museu, incluindo as fotografias. Fizemos o tratamento

técnico de parte significativa do acervo, da higienização à digitalização (transposição do suporte físico para o digital). A densidade de informações e a intensidade dos cerca de 5 meses de um trabalho concentrado de investigação antropológica aliada ao desenvolvimento de um contínuo processo museológico colaborativo, de caráter técnico e formativo, foi o cerne do que denominamos “etnomuseografia”, em sua dupla significação: político-teórica; epistemológica.

Figura 37 - Sinhô Bernardo



Fonte: O autor (2011)

Neste mesmo dia, também aconteceu minha primeira conversa com Elenilson Gomes, filho de Cícero e diretor da escola indígena. Estivemos papeando na sala da direção na escola por, praticamente, todo o período da manhã. A prosa rumou para questões relacionadas à educação indígena, de uma maneira mais geral, tratando de licenciaturas interculturais, escola e gestão escolar etc. Já o considerava, assim com a Nalson, estudiosos e intelectuais indígenas¹³⁹. Eu estava sendo observado e avaliado, tanto ou mais quanto estava observando e avaliando. Afinal, eu era um só e, nessa época, a população era perfazia aproximadamente 800 pessoas. Planejamos o que foi minha primeira participação na escola: uma palestra sobre o tema “História e movimento indígena”, durante as atividades da “semana do índio”. Foi a primeira,

¹³⁹ Após uma rica trajetória na direção da escola dos Kanindé, onde permaneceu por cerca de 12 anos, Elenilson, que cresceu junto com Nalson, seu primo legítimo, emergiu como uma importante liderança política no quadro municipal de Aratuba, tendo assumido na última gestão (2017-2020) a Secretaria de Agricultura e Recursos Hídricos.

de tantas que vieram nos meses e anos subsequentes. Sempre que estou lá, combinamos uma apresentação oral minha na escola, que hoje tem, inclusive, frente à inexorável passagem do tempo, um forte conteúdo memorialístico. A escola, como dito, é um espaço fulcral na vida dos moradores do Sítio Fernandes e boa parte das coisas que acontecem entre o povo convergem para lá. Elencamos e sistematizamos, juntamente com Elenilson e frente às demandas escolares e comunitárias, as possibilidades e propostas, planejando as linhas de ação em que seria possível atuarmos, no período planejado para viver com eles. Esboçávamos um conjunto integrado de procedimentos investigativos envolvendo escola, museu e comunidade, como parte da metodologia da pesquisa de campo. Depois desse dia, passei a elaborar mais detalhadamente (organizando planos de aula e metodologias, reunindo recursos didáticos etc.), quase sempre à noite, quando voltava para casa, tudo o que era necessário para a execução das atividades que me comprometi a executar com eles. Nesse processo, fomos construindo uma confiança mútua, de variados matizes e junto a pessoas com as quais fui ficando mais próximo, mas também com um conjunto de família que compõem os Kanindé de Aratuba.

Em relação aos interlocutores orais, podemos caracterizá-los por faixa etária, como aqueles com mais de 80 anos (que eram os mais velhos), que possuíam uma memória dos “trancos velhos”, como o pajé Maciel, d. Maria do Carmo e d. Maria Domingos. Outro grupo, beirando os 70 anos (pouco mais ou menos), como Sotero e Sinhô. Um terceiro, com idade entre 40 e 50 e poucos anos, como Cícero, Zé e João Maciel e outros. Os mais novos dentre os que foram entrevistados, estavam as jovens lideranças, a maioria vinculada à escola indígena, com idade entre os 20 e os 30 e poucos anos. Cada um destes grupos etários me evidenciava memórias, sociais e individuais, diferenciadas, que se cruzavam e se interrelacionavam, assim com as das famílias originárias e das que foram se “enxertando” nos núcleos Francisco e Bernardo, incorporadas na narrativa histórica e nas redes de parentesco que foram se tecendo durante o século XX.

Pensava em organizar rodas de conversas a partir de temas específicos, reunindo alguns especialistas sobre os assuntos tratados. Não conseguimos à época, mas nos anos subsequentes, o Museu dos Kanindé incorporou estas rodas na programação que passou a desenvolver com a população. Conhecer os Kanindé, a partir do estabelecimento no centro político do povo, a aldeia Fernandes, significava deslocar-se também por outros espaços territoriais, mais ou menos próximos, que eram referências espaciais e de memória, como o Quebra-faca (“linha da serra”), a Balança (“pé-da-serra”), a Gameleira (“sertão”), a “terra da Gia” (à época, área de preservação), o Régio (local de extração de recursos, como cipós) e o Rajado (área de plantio comum). Dentre estes espaços, existem vários outros, que foram me mostrando os caminhos

que traduziam a relação deste povo com um amplo território entre a serra e o sertão, por onde eles e seus antepassados viveram e se deslocaram desde fins do século XIX, seja como espaços onde realizavam plantio e coleta, ou onde caçavam e moravam. Dois dentre os mais antigos povoados, são os que originaram o Sítio Fernandes e a Balança. A localidade do Quebra-faca é mais recente – datada de uma ocupação que remonta à chegada da família do pajé Maciel e de seu Luiz Soares e dona Neonice Soares, que vieram da região de Baturité e cujos filhos e filhas se casaram com integrantes das famílias de Francisco e Bernardo.

Em 1º de maio de 2011 passei o dia na casa do pajé Maciel. Foi a nossa primeira conversa, de muito aprendizado, sobre os Kanindé, sobre o tempo e a vida, dele e dos de sua geração, sobre a luta dos seus antepassados. Conversar o pajé sempre era, para mim, uma grande aula de história. Um homem sábio, já idoso, pouco via de um olho e que usava bengala para se deslocar em trechos mais longos, muitas vezes à pé, pelas “quebradas”, subindo e descendo. O pajé Maciel mantinha um semblante firme e portentoso, digno de quem pode relatar fatos de uma vida de resistência à exploração, marcante em suas memórias – exemplificada pelas diversas vezes em que, por conta do gênio desafiador e insubmisso, foi expulso de fazendas onde morava e trabalhava para algum patrão. “Em terra de cego, quem tem um olho é rei”, dizia sempre, apontando para o que via melhor.

Nesse dia, quem me acompanhou foi seu neto, o pequeno Josuelo, que adorava fotografar e, depois, seria um dos integrantes mais dedicados do GT. Subimos para o Quebra-faca desde a sua casa, localizada na área ocupada pelo núcleo familiar dos Lourenço. Seu pai, João Maciel (um dos filhos do pajé), casou com uma filha de seu Raimundo Lourenço, patriarca desse clã. Menino novo, que se destacava por sua inteligência e perspicácia, ele e sua prima, Antônia eram os dois menores integrantes do GT, com a idade de 10 e 11 anos. Essa foi uma interessante estratégia de formação, feita quase que intuitivamente. Ao me acompanharem, especialmente quando se tratava de conversar com mais velhos de suas famílias, estavam sempre de olhos arregalados, ouvidos escancarados, corações abertos para escutar memórias que contavam a sua própria história e de suas ancestralidades, através do olhar de seus parentes para o passado deles como um povo que havia sido formado pela junção de vários grupos em "uma só família".

“E pajé tem que ser rezador? Tem não, meu fi”, dizia-me sempre o pajé Maciel. A rezadeira mais conhecida e procurada era, sem dúvida, a dona Odete: médica dos Kanindé, senhora das ervas e saberes dos remédios caseiros. Dona das artes de rezar e curar. Mas as dinâmicas políticas locais fizeram com que quem ocupasse a função frente ao Estado, no bojo do processo de reconhecimento e de organização interna como povo indígena, fosse o seu

Maciel, sábio das matas e das caças, dos encantos e das florestas, narrador de um passado singular, exímio artesão e possuidor de uma vida de lutas e migrações, por longos anos da vida trabalhando em fazendas, entre a serra e sertão. Em nosso olhar, o pajé Maciel incorporava uma *persona* notável que marcava o jeito de ser Kanindé. E era sempre ao tocar no assunto da caça, que vinham as suas várias histórias de Caipora, o Encantado protetor das matas, que pode se apresentar, segundo ele, sob a forma que quisesse, desde um animal qualquer até um ser negrinho, de estatura mediana e sempre empunhando um fumacento cachimbo. Adora fumo. Entrar na mata sem fumo, nem pensar, dizia. Entre os Kanindé, todos crêem, embora poucos tenham visto. Se ver é difícil, a Caipora pode se apresentar também através de outros sinais. Segundo d. Maria do Carmo, hoje falecida, “Tinha vez que a gente via como se fosse gente conversando, um grito, como grito de criança, e o povo dizia que era ela”.

O pajé Maciel nos contou que,

Um dia eu tava caçando quando eu era moleque, aí começou aquela cigarrinha cantando, aí o outro que tava comigo disse que tinha vontade de ver (a Caipora). Depois ela cantou mais em cima, como se fosse uma cigarra, depois mais em riba. E uma cantiga tão bonita que eu fiquei caçando esse passarinho e não achei de jeito nenhum. Quando foi no final sabe o que ele disse: "tu quer bem eu?" Como se fosse uma voz. Aí eu querendo dizer que não, mas eu disse: "eu quero". Era ela, a Caipora (GOMES, 2012, p.191)

Coincidência ou não, no dia seguinte à entrevista com o pajé Maciel, acordei com o cacique Sotero na minha porta, bem cedo da manhã, querendo me dar entrevista. Ainda não havia sentado com calma para conversar com ele, tendo em vista que estava sempre ocupado ou viajando. Realizamos esta primeira conversa mais sistemática em duas sessões, ao longo do dia. É o grande arquiteto da memória Kanindé, colecionador nato e liderança política de longa data na região. Respeitado e conhecido por todos em todas as localidades e povoados rurais de Aratuba, por sua atuação histórica por quase 40 anos no STRA e, após 1995, pela liderança na emergência do “povo dos Fernandes” como indígenas Kanindé. Comandar os parentes como grupo indígena foi resultado, também, de uma transformação identitária individual, por um lado, e de uma opção política e de organização à nível coletivo, por outro. A conversa foi dividida, cronologicamente: de manhã tratamos até o momento quando se organizaram como “povo indígena” e, na tarde, falamos sobre o período pós-afirmação étnica, fatos e processos que claramente lhe agradavam mais comentar que as lutas dos “tempos do sindicato”.

Figura 38 - Entrevista com o cacique Sotero, no Museu dos Kanindé



Fonte: O autor (2011)

A primeira entrevista com seu irmão, Cícero Pereira, das muitas que seguiram-se, aconteceu na minha casa. Ele levou um conjunto de documentos que possuía sobre a história das famílias que se estabeleceram na “quebrada dos Fernandes”. Fiquei com este conjunto que estava que ele cuidava, para transcrever e digitalizar. Era o braço direito e esquerdo do cacique Sotero; tudo relativo ao movimento indígena passava por Cícero.

A memória me levou por várias trilhas. A cada conversa efetuada, a cada documento catalogado, a cada pessoa conhecida, enfim, a cada “objeto” pesquisado, era mais uma etapa que avançávamos como parte de um processo investigativo que, pouco a pouco, aprofundava-se e que segue até os dias atuais. É fato que a própria pesquisa e os dados produzidos foram ressignificados, agora contextualizados noutra sequência de fatos e processos que resultam da passagem tempo desde aquele inverno de 2011. Justamente por isso estas informações, etnografia transformada em memória (ou seria o contrário?), foram passíveis de interpretações e análises que não poderia fazer em 2012.

Mantive o hábito de ouvir as entrevistas que vinha fazendo. A partir disso, reelaborava os roteiros das conversas seguintes e aprofundava minhas percepções acerca da oralidade dos Kanindé, sob a qual iniciava àquele momento a acumular uma volumosa quantidade de informações, um banco de dados com infinitas possibilidades de pesquisa.

No dia 12 de junho, Josuelo me acompanhou numa outra longa conversa na casa de seu avô, o pajé Maciel, quando o encomendei uma coleção de objetos de madeira, técnica que

dominava e havia passado para os filhos. O pajé Maciel sempre tinha posições muito incisivas, seja em relação às dinâmicas e rivalidades políticas internas ou ao modo como externalizava uma forte consciência étnica acerca de sua condição, social e histórica, de indígena, camponês, trabalhador rural, de descendente, de "misturado", que quem precisou resistir muito para chegar até ali e poder falar. Naquele presente momento da história, aquele que outrora havia sido por tantas vezes perseguido, possuía direitos¹⁴⁰.

Em 12 de junho de 2011, escrevi no diário, me referindo à uma conversa com o pajé Maciel:

Hoje, posso dizer, literalmente, que ele me deu aula. Aula de história do Brasil a partir de uma perspectiva indígena, que se constitui historicamente a partir de sua experiência de uma vida sofrida, de exploração desmesurada, pelo branco, identificado com o patrão, sobre o índio, explorado, o sem-terra. (Caderno de campo 2, dia 12 de junho de 2011).

Sempre ao final das entrevistas, deixava um momento para que as pessoas falassem livremente. Era comum me agradecerem. Me questionava porque isso acontecia, pois tornou-se algo recorrente nas relações de pesquisa, repetia-se constantemente ao término das conversas. Para aquelas pessoas era importante ter sido entrevistado. Difícil apreender, ainda mais naquela escala tão microscópica e intensa, datada e limitada (como o é a realidade empírica do campo em uma perspectiva etnográfica) - os significados destas entrevistas para os Kanindé, bem como dos demais procedimentos da investigação antropológica, incluindo aí a promoção de uma ampla ação museológica colaborativa e seus efeitos em prazos mais longos.

Sentia, por conta do referido agradecimento, que percebiam a realização daquelas entrevistas como uma espécie de reconhecimento, de que o que eles tinham a dizer era importante de ser ouvido e registrado, principalmente quando eram feitas com pessoas que estavam mais distantes do círculo das principais lideranças do movimento indígena local. Criava uma relação de proximidade e intimidade entre as partes, por conta da cumplicidade provinda deste contato, uma relação de vida a vida e cujos assuntos sempre penetravam pelas questões pessoais, domésticas e familiares, do passado e do presente (já que meu foco sempre foi a construção social da memória, em suas inúmeras interfaces), portanto, cheias de afetividade. Conversar com idosos, atuar na formação dos jovens e manter um grupo de estudos

¹⁴⁰ Continuamos realizando, quase diariamente, as entrevistas neste mês, com as seguintes pessoas: dona Maria do Carmo (dia 11), Raimundo Terto (dia 12); dona Alzira, que nos informava sobre alguns seres da mata, como a Mãe da Lua, o Pai do Mato e a Caipora (dia 13 e 23), dona Maria Porfírio (dia 14), Terezinha Bernardo (15), seu Rei Zé (dia 17), prof. Reginaldo (dia 20), Maria Célia (dia 21), Zé Clóvis (dia 22), Chico Maciel (dia 26), Nilton Sapiroco (dia 26), Mazé Pequena (dia 29). No mês de julho, foram as seguintes pessoas entrevistadas: Maria Domingos e sua filha dona Iraci (dia 5), Zé Vovó (dia 6), irmãs Correia (dia 7).

com os professores, me possibilitou experimentar uma diversidade de visões e vivências. No momento em que iniciamos os trabalhos do GT, com cerca de dois meses de pesquisa de campo, já tínhamos conhecido e conversado com muita gente, inclusive as famílias de todos os meninos e meninas que compuseram o grupo.

A partir de junho, paralelamente às atividades do GT e de reforma do espaço físico do museu, seguíamos com o mergulho profundo na oralidade. Na tarde do dia 7 de junho de 2011, pela segunda vez, passamos nas casas dos mais velhos, guiados por Sinhô Bernardo, para apresentar-me e aos trabalhos que desenvolvíamos, aproveitando para já marcar as conversas. Sinhô dizia que se eu fosse sozinho era mais complicado “do povo querer falar”. Eram os “assanhados”. Muitos já sabiam dos trabalhos no museu e perguntavam-me sobre o que era mesmo, antes de qualquer coisa. Isso sempre acontecia. Nesse dia, uma menina nos acompanhou, esta que era uma presença constante no dia-a-dia do GT: a pequena Suzyane, filha de Nalson e Inês Lourenço. Ela era nossa mascote, possuindo à época apenas 5 aninhos. Trabalhava no GT como os demais, toda paramentada de máscaras e luvas. Não arredava o pé do museu durante as atividades do GT e, sempre que podia, estava conosco. Às vezes, quando tinha que ir pra casa, para a escola ou acompanhar a mãe em alguma outra coisa, chorava e esperneava para poder ficar.

Sinhô me falou que aquela identificação e as entrevistas com os mais velhos que estávamos fazendo nunca haviam sido realizadas antes, nem mesmo por eles mesmos nos primeiros anos de mobilização por reconhecimento, com aquele nível de precisão e sistemática. Neste dia, passamos nas seguintes casas: de dona Maria Porfírio, de dona Terezinha Bernardo, dos seu Monte e dona Joana, de Zé Bernardo (*Réi Zé*) e dona Odete, de dona Alzira, de dona Maria do Carmo, de dona Maria e seu Quincas. Fizemos uma rota ditada pelo trajeto entre as casas desses idosos. Essas andadas acabavam sendo, para mim, parte fundamental que possibilitaram um maior conhecimento sobre o território, sua formação histórica e sua geografia física, simbólica e afetiva. Uma cartografia antropológica do andar pelas lentes do Sinhô Bernardo. Uma vez, durante uma destas caminhadas pelas casas dos mais velhos, me disse que, de vez em quando, fazia isso com candidatos que apoiava, por exemplo, pedindo votos. Findei esse dia no museu, deixando Suzyane em casa, onde Inês já estava preocupada porque nos demoramos a tarde inteira e já eram seis horas da noite. Hora de comer para ir dormir.

Nas paradas nas casas das pessoas, sempre era de praxe oferecerem almoço, jantar (a depender do horário) ou um cafezinho com algo para comer (bolos, bolachas, frutas). Este período, entre maio e junho, foi o mais intenso de atividades, com agenda lotada os três turnos todos os dias.

Neste mesmo dia (12 de junho), conversei com Valdo Teodósio, em sua casa, almoçando e passando toda tarde com ele. Agricultor, participou das mobilizações históricas em torno das CEB's, atuou pela igreja e entre comunidades na região do sertão do Canindé e do maciço de Baturité, sendo até hoje vinculado ao STRA. A vinculação sindical, como gostava de frisar, não o impedia de atuar também com uma das principais lideranças do movimento indígena local. Nesta conversa, no momento em que dava por terminado o papo, após mais de 2 horas, desliguei o gravador. Foi para mim um marcante momento, um giro para perceber questões acerca da reflexividade. Valdo pediu para esperar mais um pouco iniciou uma sabatina – conjunto avassalador de perguntas direcionadas para mim sobre questões da pesquisa, de meus interesses e até de cunho pessoal – que durou por mais de uma hora, invertendo (?) o que, erroneamente, uma perspectiva vertical, assimétrica e colonialista do saber (que nos venda os olhos), nos faz crer: que os produtores exclusivos do conhecimento sobre o “outro” somos nós, cientistas, antropólogos e detentores dos “saberes” e “métodos” científicos ocidentais. Mas quem seria, afinal, o “outro” do “outro”? O antropólogo, nesse caso?!

Os Kanindé elaboravam, assim, um sentido para a minha presença entre eles que era difícil de ser captado à época. Apenas com o passar dos anos passei a perceber e compreender melhor, ao observar os fatos e processos vividos a partir de 2011 em uma escala de uma mais larga duração e noutros espaços de interações sociais. Fui atentando para o quê aconteceu durante e depois da pesquisa de campo. Repensar esse período com o olhar de hoje foi, certamente, um dos exercícios reflexivos mais fundamentais para a elaboração desta tese, seja em relação aos conteúdos e materiais construídos, seja pelas problemáticas, *insights* e conceitos que foram sendo processados a partir desta observação participante. Registros transformados, pela ação do tempo, em lembranças e memórias que passei a compartilhar com os Kanindé, a partir de nosso passado em comum. Etnografia transformada em memória; pesquisa de campo que compunha nossa etnohistória.

3.2.1.6 O GT de Inventário Participativo e a reforma do Museu dos Kanindé

Figura 39 - Cacique Sotero, Sinhô Bernardo e Fiote frente a "escritura véia"



Fonte: O autor (2011)

Não vamos entrar em detalhes, já o fizemos alhures (GOMES, 2012 e 2016). É importante salientar, em resumo, que a problemática territorial entre os Kanindé reside no fato de que as terras alegadas para demarcação são “terras de herança”, provindas de um grupo familiar que habita secularmente a área e que descende das antigas famílias que compraram as terras: os Francisco, cuja narrativa oral os designa como provenientes do sertão. Já um segundo grupo familiar, os “Bernardo”, provindos da Gameleira (sertão de Canindé), chegaram depois ao lugar (segundo a oralidade, 1915) e se “enxertaram”, através de vários casamentos efetuados ao longo das gerações, que gerou um intenso intercâmbio com os Francisco e a junção destas famílias como uma só. Algumas outras famílias foram chegando ao Sítio Fernandes, durante o século XX, e casando com esta família extensa formada pela junção de Francisco e Bernardo. Dentre estas, as mais significativas são os Soares, Lourenço, Barroso e Pequeno. Desde estas junções, foram surgindo diversos grupos familiares que foram ocupando as escarpas serranas do Sítio Fernandes de acordo com os casamentos feitos ao longo das gerações. Seguindo estas

alianças, foram sendo divididas as terras de plantio da Gia, conforme heranças demarcadas geração após geração. Isso é o que falam os Kanindé sobre seu passado¹⁴¹.

No período em campo, havia uma discordância interna frente ao reconhecimento étnico: para uma parte da parentela, as terras são "indígenas", para outra, tratam-se de "terras de herdeiros". A polêmica acerca do pertencimento étnico ocorria no seio da própria família, já que todo mundo é primo, cunhado, sobrinho, afilhado, ou seja, um grande grupo de parentesco, extenso, no qual ocorre uma transformação identitária em que parte do grupo familiar assume a indianidade. Este fato origina processos sociais nos quais são gestados novos formatos organizativos e de mobilização política que tem consequências internas e nas relações com grupos exteriores, onde antes o sindicalismo rural com fortes raízes nas CEB's e a influência da igreja católica predominavam amplamente. À época da pesquisa de campo, falava-se que o movimento indígena havia superado, em termos quantitativos, os seus opositores internos, e a maioria das famílias já eram cadastradas na FUNASA¹⁴².

Figura 40 - Valdo Teodósio e Cícero Pereira



Fonte: O autor (2011)

¹⁴¹ Sobre as principais narrativas que marcam a visão dos Kanindé sobre seu passado, recomendo a leitura do capítulo 4. Categorias nativas e narrativas sobre si, de nossa dissertação de mestrado.

¹⁴² Sobre o significado do "cradasto" para os Kanindé, ver: Gomes, 2012, especialmente o tópico "4.1.2 Metáforas sanguíneas e categorias nativas na etnicidade Kanindé" (páginas 214-219).

O conjunto das principais lideranças constituiu um núcleo de diálogo permanente durante minha estadia no Sítio Fernandes. Com todos eles estabeleci relações amigáveis que permaneceram até hoje. Realizamos conversas separadamente, mas também tivemos inúmeros momentos reunidos com todos ou, apenas, com alguns deles. Esse grupo é formado pelo Cacique Sotero, o pajé Maciel e seus filhos (Zé, Chico e João Maciel, em especial), Sinhô Bernardo, Cícero Pereira e Valdo Teodósio. A aliança entre os grupos familiares de Sotero e Maciel foi o que possibilitou a organização de parte da população do sítio Fernandes como povo Kanindé, em 1995. A gestão do movimento indígena ocorreu em torno da liderança do Cacique Sotero e de seu irmão, Cícero Pereira, mas as relações internas e com a população também foram fortemente influenciadas na interlocução com as influentes lideranças Sinhô Bernardo e Valdo Teodósio. Há uma interessante dinâmica política, familiar e interpessoal entre esse grupo de lideranças, que possuem, antes de tudo, laços de vida que se interseccionam tornando-os, todos, parentes entre si.

Os núcleos familiares extensos ocupam áreas específicas, herdadas geração após geração, que foram no passado a moradia de seus ancestrais (uns mais e outros menos antigos na área), que habitavam àquele mesmo espaço territorial, cuja ocupação remete à formação histórica e social do povo, modificados com a chegada de novos grupos familiares que se "enxertaram" nos dois primeiros. As plantações do Rajado seguem lógica semelhante, reflexo direto de casamentos, alianças e relações de parentesco, sendo subdivididas ao longo da história do grupo e das uniões matrimoniais que foram sendo feitas¹⁴³. Os casamentos preferenciais entre primos mantiveram a terra herdada dentro do conjunto de famílias que se amalgamaram entre os Francisco e os Bernardo. Os casamentos entre pessoas de Fernandes e Gameleira foi ocasionando a grande circulação de pessoas, bens e serviços, corroborando o fato de constituírem um povo só que está dividido em duas áreas territoriais habitadas tradicionalmente, entre a serra e o sertão do Ceará.

Fui para o Rajado, terra de plantio, acompanhar um dia de serviço nas terras do cacique Sotero, no dia 20 de abril de 2011. Havia contratado por uma diária à R\$20,00, o que se pagava à época, mais duas refeições, para que quatro trabalhadores, todos seus parentes, limpassem seu roçado, onde plantava milho, feijão e fava. Sandra, sua filha, foi e voltou com as refeições por

¹⁴³ As idas no Rajado foram constantes, mas duas dela foram mais marcantes: com Sotero, ainda nos primeiros dias de abril, no início da pesquisa de campo, e com Valdo Teodósio, no dia 27 de junho. Neste espaço, era mais fácil perceber como "A ocupação da terra, desde o plantio-produção, até a moradia, é feita através de uma lógica de herança e parentesco" (Caderno de Campo 2, 14 de junho de 2011).

duas vezes, para que eles trabalhassem durante toda a jornada contratada. No diário de campo, assim registrei Sotero explicando sobre o ciclo de plantio:

A fava é plantada no pé do milho e cresce nele, se enrolando e subindo em cima. Explicou-me o ciclo: nesta época, as roças estão crescendo (inverno), lá pra julho/agosto/setembro estarão colhendo, entre outubro e novembro, trazem o gado para comer as plantas e limpar a terra. Dezembro é o mês de plantar, novamente, torcendo para que a chuva seja boa e não dê praga, para que floresça (Caderno de campo 1, dia 20 de abril de 2011).

Passei a ser convidado para almoçar nas casas das famílias. Pouco a pouco, minha agenda começou a ficar concorrida, dividindo-me entre as entrevistas, as atividades na escola e a organização da casa. Percorria o território diariamente. Os convites ampliaram-se: caçar, conhecer a Gia e o Rajado, ir no “sertão” (como se referem ao fato de irem à Gameleira), acompanhá-los na pracinha de Aratuba à noite (paquerar e ver os amigos da cidade ou, até mesmo, para encontrar os parentes dos Fernandes), no terço, na novena, na igreja, nas casas, no roçado, ir até a Balança, participar com eles de atividades do movimento indígena, ir em Canindé etc. Percorri serras, cidades e sertão com os Kanindé. Onde eles foram, eu ia junto, a pé, de carro ou na garupa das motos.

Os almoços e jantares repetiam-se, especialmente nas casas das principais lideranças: Sotero, Cícero, Sinhô e Valdo. Mas, a convite, comi também nas casas de dezenas de outras famílias. Aceitar esse convite se tornou algo deveras importante e significativo, logo percebi. O compartilhar do alimento, como um ato ritual, criava laços que fortaleciam os que já vinham sendo criados desde outras interações. Sempre estava devorando um baião com piaba frita na casa de Sapirôco, meu vizinho mais próximo, e comendo grandes pratadas na casa de dona Odete, de quem muito me aproximei durante a pesquisa de campo.

De vez em quando, chegavam presentes em minha casa, dádivas da etnomuseografia. Muitas delas, vinham em formato de alimentos, como um “prato-feito”, uma “dádiva cotidiana” (quase sempre enviado por dona Teresa, esposa do cacique Sotero, e/ou pelo casal Sapirôco-Joselita), ou “caça do mato” - essa uma “dádiva especial”, ocasional. De vez em quando, chegavam também pessoas, abrindo a porta e adentrando na casa. Quando percebia, já estavam no interior, o que por vezes me assustava: estranhamentos advindos de diferentes concepções de privacidade. Afinal, eu estava na casa deles, que era todo o território de sua aldeia: o Sítio Fernandes, verde, esplendoroso, radiante de fatos, afetos, memórias. Território misterioso, que guardava grandes segredos, muitos deles, provenientes de uma forte espiritualidade.

Um outro espaço da aldeia Fernandes onde sempre circulei, por sua movimentação, foi o Centro de Artesanato, uma espécie de galpão com dois compartimentos e banheiro, localizado em frente à casa de Valdo Teodósio e do conjunto de moradias do núcleo familiar dos Lourenço, bem defronte à principal subida para o “Quebra-faca”, onde vive o pajé Maciel. O Centro foi construído em 2005, com recursos provindos de um projeto vinculado ao “Carteira Indígena”, uma linha de financiamento que fez muito sucesso entre os povos indígenas da época. Equipado com maquinário para beneficiar madeira, era muito usado pelos integrantes do núcleo familiar do pajé Maciel. São seus filhos e netos, que formam um dos mais numerosos grupos familiares internamente. Neste tempo, havia também um grupo de mulheres artesãs que reuniam-se aos sábados para produzir coletivamente, trabalhando as técnicas do ponto-cruz, costura e bordado, ofícios para os quais havia o material e equipamentos necessários no Centro de Artesanato.

O grupo familiar do pajé Maciel é identificado internamente como o que reúne os principais artesãos e caçadores, ainda bastante ativos nessa atividade, com destaque para seus filhos João e Zé Maciel e suas famílias. A eles também é atribuído o domínio dos saberes, conhecimentos e técnicas associadas à produção material, utilizando matérias-primas como cipó, barro e palha de carnaúba. Justamente dois dos principais aspectos associados pelos Kanindé como sinais diacríticos de etnicidade, são atribuídos, internamente, à família Maciel (os “Constantino dos Santos”), constituindo parte fundamental do acervo do museu (artesanato em madeira e objetos associados à caça).

Figura 41 - Entrevista com o pajé Maciel no Museu dos Kanindé, após a reforma



Fonte: O autor (2011)

O pajé Maciel sempre era apontado como tendo sido um exímio caçador e conhecedor das matas durante toda sua vida, experiências que se transformaram em qualidades que passou aos filhos, ressemantizadas como “identidade”, “cultura” e “patrimônio” indígenas, com o processo de emergência étnica. “Eu tenho minhas rezinha, meu fi”, sempre me dizia. Ao mesmo tempo, admitia sem problemas que não era “curador” e que o fato de ter ficado com a função de pajé foi resultante de um acordo entre ele e Sotero, selando a aliança dos dois grupos familiares frente à identificação étnica. A aliança, ora mais ora menos tensa, dependendo das ocasiões e dos indivíduos e assuntos em questão, mantém-se firme até os dias atuais – e em nenhum momento membros de algum destes dois grupos familiares questionaram a indianidade uns dos outros ou do próprio povo.

“Foi o dom que Deus me deu”, repetiu para mim Zé Maciel, por diversas vezes, ao explicar a facilidade com que aprendia a fazer as coisas apenas observando os outros fazerem. À exemplo do ofício de rezador e curador (como dito pelo pajé Cícero Potiguara, de Crateús, e inúmeros outros), a fala de Zé Maciel evidenciava um caráter sagrado e uma certa aura mítica atribuída por ele ao seu processo de criação e aprendizado no fazer das artes indígenas. Em seu caso, os dons eram as artes de caçar e de fazer objetos/artefatos. Assim como em relação à cura, os conhecimentos sobre a natureza, especialmente os etnobotânicos e etnozoológicos, se sobressaíam tanto na elaboração dos artefatos quanto nos saberes necessários à caça. Compõem parte do que denominaremos de “ciências indígenas”. Essa relação remete à uma epistemologia própria, à formas de conhecimento que remetem à cosmologia e às percepções sobre o meio ambiente onde vivem, que envolvem uma série de questões, como as noções de natural/sobrenatural e a participação de seres não-humanos na vida social, sejam bichos, espíritos, Encantados ou outros. E é nesse diálogo, com e na mata, que surgem as diversas histórias da Caipora entre os Kanindé.

Figura 42 - Instrumentos do pajé Maciel para esculpir madeira



Fonte: O autor (2011)

Além de artesão, Zé Maciel é um dos principais caçadores dentre os Kanindé. Dentre as muitas histórias célebres em que relata suas caçadas (quase sempre sozinho na mata, ou no máximo, com alguns de seus irmãos, em especial, João), refere-se a uma das mais intrigantes e misteriosas, que o marcaram e que sempre contava para parentes e amigos. Ou para um antropólogo interessado em “coisas do passado” e em saberes e histórias de caçadores nas matas. Contou-me que, nesse dia,

[...] os cachorros deram uma carreira num bicho e esse bicho correu. Quando chegava pra frente, os cachorros trabalhavam acuado e nois ia chegando perto e aqueles bichos dava uns berros e corria. [...]. Nessa noite aconteceu que nois andemos essa chapada todinha atrás desse bicho e não conseguimos ver o que era. Quando depois que os cachorros abandonaram esses insetos, apareceu outro cachorro pra caçar mais o nosso. Cachorrinho pequenininho e pretinho. Esse cachorro farejava, num era que nem cachorro, não caçava rastro. E nem os nossos cachorros, que gostava de furar os outros, nem estranhava, eles faziam de conta que nem via. Esse cachorro mais nois todo tempo, nois viemos simhora por volta de quatro horas (da manhã), quando nois chegemos no pé da ladeira (...), e esse cachorro do mesmo jeito que ele apareceu com nois lá nos matos ele desapareceu do nosso meio [...]. **Eu desconfio que fosse coisas dos matos mesmo, né** (grifo e negrito nossos). (GOMES, 2012, p.190-191).

A crença na Caipora, ser que habita as matas do Sítio Fernandes e circunvizinhanças, temida e respeitada pelos Kanindé, era generalizada. Especialmente entre as crianças e jovens,

a Caipora era um dos assuntos mais falados, quando se referiam aos relatos que traziam à tona lembranças que evidenciavam a dimensão de uma memória formada sob a ótica do encantamento, que semantizava o sentido dos Encantados como seres que fazem parte do cotidiano e de suas vidas. De quem se tem medo e admiração, provocando temor e respeito, ao mesmo tempo em que impõem uma forma de relacionar-se com as matas e com o fato de viver nelas. Memórias que compõe parte de seus modos de vida e que são patrimônios herdado pelas atuais gerações, deixadas por seus antepassados e atualizadas pelos jovens em uma multiplicidade de sentidos. Jovens como os que compuseram o GT Inventário Participativo, embrião do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé.

3.2.2 Resignificações e fluxos culturais em novos contextos de interações (2013-2017)

Figura 43 - Integrantes do GT Inventário Participativo identificando o acervo do Museu Kanindé



Fonte: O autor (2011)

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (FAVRET-SAADA, 2005, p160).

Antes de iniciar efetivamente as atividades do GT de Inventário Participativo elaborei uma macro divisão para o acervo, em três grandes coleções: bibliográfica, arquivística e museológica, cada uma delas com categorias e subcategorias. A partir de meados do mês de maio, iniciamos de fato as atividades, com a seleção dos integrantes e, no início de junho, as atividades práticas junto ao acervo do Museu dos Kanindé. A intensa dinâmica de trabalho neste período foi marcada por manhãs no museu e tardes em andanças pelas casas, realizando entrevistas orais. Organizamos uma escala de trabalho, de segunda a sábado, na qual os participantes escolhiam três dias na semana, excetuando-se o domingo. Foi feita uma verdadeira devassa nos arquivos que Sotero reunia e estavam no museu. Passamos a identificar documentos que estavam dispersos e organizá-los, selecionando os mais significativos para digitalização (como os documentos referentes à questão da terra e o convite para a 2^o assembléia estadual dos povos indígenas do Ceará). Alguns deles foram posteriormente exibidos no espaço expositivo, após a reforma que ocorreu sob o comando do cacique Sotero.

O diálogo com o cacique Sotero se materializou em um conjunto de materiais que ele listou para executarmos uma reforma básica do espaço físico, a primeira que seria feita desde 1995. Até então, o espaço museológico era uma camada de múltiplas temporalidades que se avolumavam, misturavam e imiscuíram-se ao longo dos anos, constituindo o cerne do que denominamos de “expografia caleidoscópica” do cacique Sotero (Gomes, 2012 e 2016). A reforma do espaço físico aconteceu através de algumas etapas: primeiro, o fechamento dos buracos da parede com massa corrida (muitas peças eram fixadas com pregos); segundo, foi passada uma “mão de cal” nas paredes; terceiro, foi feita a pintura interna e externa (incluindo fachada e um letreiro identificando o museu). Desde o início e durante todo o processo, foi feita uma limpeza geral no imóvel, culminando em seu destelhamento e retelhamento. Por fim, reorganizamos as peças, internamente. Mas o cacique Sotero quis também refazer o piso na parte exterior, nivelando-o com pedras e terra, o que demandou a contratação de uma equipe de pedreiros. Isso mobilizou mais gente do que esperávamos nestes trabalhos no museu. Parte estava envolvida nas obras de reforma, e nós estávamos efetuando as diferentes etapas do tratamento técnico do acervo.

O primeiro encontro com os jovens que compuseram o GT aconteceu na escola, na tarde do dia 13 de maio de 2011, mesma data da caminhada de Maria, que havia ocorrido no período da manhã. Realizamos um papo coletivo e depois, individualmente, com cada um deles, um misto de conversa e entrevista¹⁴⁴. No dia 16, segunda-feira pela manhã, nos reunimos em 12

¹⁴⁴ Participaram deste primeiro encontro, os seguintes estudantes: Camila Gomes da Silva, 9^o- ano; Francisco Evenilson da Silva Vieira, 1^o- ano; Rita de Cássia Gomes do Nascimento, 9^o- ano; Francisco Valderlan Pereira dos

peessoas, para uma conversa geral, com o objetivo de planejar as atividades. Desde então, este grupo tornou-se responsável pela execução do tratamento técnico do acervo, com destaque para a organização do inventário do conjunto de objetos do museu. Os integrantes passaram por uma formação, que aconteceu nos dias 17, 18 e 19 de maio de 2011, com atividades teóricas e práticas, na escola e no museu. Foi elaborada uma apostila como subsídio didático-metodológico, que tinha como conteúdos alguns conceitos básicos de Museologia, que foram operacionalizados no trabalho técnico (como salvaguarda, comunicação, higienização, acondicionamento, marcação de objetos etc). Paralelamente, na escola aconteceu um concurso de desenhos entre os estudantes, para escolher uma imagem como símbolo para o Museu dos Kanindé. Foi "adotado" como a sua logomarca institucional o desenho de um peba, "primo do tatu", bicho do mato que é uma das caças prediletas da população do Sítio Fernandes.

Minha primeira impressão do grupo foi que era uma equipe muito boa: interessados e participativos. Muito brincalhões, notavelmente, o que deu o tom de todo o processo que estávamos iniciando. Assim como o são as crianças Kanindé. Todos eram parentes, no geral, primos, mais ou menos próximos. O brincar não significava desinteresse, logo percebi. Mas porque teriam que ser "sérios"?! Não me propunha a implantar "disciplina" ou estabelecer uma relação pedagógica formal, como se fosse um "professor" deles. A ideia, desde o início, foi preparar as pessoas do grupo para atuarem, após à minha saída, como um núcleo responsável pela ação educativa no museu, entre as outras atividades vinculadas à gestão, formação, pesquisa e comunicação. Dali em diante, estes meninos e meninas, entre a infância e a adolescência, passaram por uma formação permanente nos anos seguintes. Eu me comprometi a acompanhá-los na caminhada que ali iniciava-se, planejando com eles a continuidade do processo formativo, mesmo após a pesquisa de campo.

Durante minha estadia, realizamos duas formações: um mini-curso de arqueologia¹⁴⁵ e outro de mapeamento territorial¹⁴⁶; que foram os dois primeiros processos voltados especificamente para a formação dos integrantes do GT¹⁴⁷. No contexto das formações em

Santos, 15 anos, 9º ano; Breno Rocha Santos, 13 anos, 8º ano; Antônia da Silva Santos, 12 anos, 7º ano; Antônio Josuelo Aprígio de Souza, 10 anos, 7º ano; Jasiel Cruz da Silva, 6º ano, 10 anos.

¹⁴⁵ Que se concretizou a partir da chegada da arqueóloga e historiadora Danielle Portela, no dia 19 de junho de 2011. Sua presença resultou na realização de algumas ações formativas na área, durante os dias 21, 22 e 23 de junho, que foram: palestra na escola, minicurso para o GT (Introdução à arqueologia) e participação no curso de História Indígena (ministrando aula sobre o tema "Arqueologia e Evolucionismo").

¹⁴⁶ Que se concretizou em julho de 2011, com a chegada de integrantes do Programa Residência Agrária, vinculado ao Centro de Ciências Agrárias da UFC, Samuel Oliveira (então acadêmico de Engenharia de Pesca) e Adelita Chaves (então acadêmica de Agronomia), que ministraram o curso "Mapa da Vida".

¹⁴⁷ Nos anos seguintes, a partir do projeto aprovado no Programa Pontos de Memória do IBRAM, organizamos um conjunto de cursos voltados à capacitação contínua do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé.

Arqueologia, ocorreu a entrada de dois novos integrantes no GT, Idelvânio e Nédson, também estudantes da escola indígena.

O primeiro encontro de formação do GT, sob o título “Introdução aos estudos museológicos”, foi subdividido em 3 momentos. Mediei o estudo de conceitos básicos e atividades práticas, partindo de uma pergunta fundamental: quais as funções de um museu? Fizemos exercícios de exploração das informações dos objetos pessoais e dos que eu trazia. Fizemos um exercício de fotografar cada objeto, que foi apresentado no dia seguinte, no projetor. Começaram a manejar os equipamentos de registro e que passaríamos a usar nos trabalhos técnicos.

Um momento inicial foi destinado às apresentações individuais, no qual já iniciamos a alfabetização museológica de seus olhares para a cultura material, solicitando que se apresentassem através do desenho de coisas que tivessem importância para suas memórias pessoais, cujos significados e história foram compartilhados no coletivo. Em um segundo momento, “Explorando objetos”, solicitamos que cada um deles escolhesse um dos objetos que levávamos em um cesto de taboca, respondendo às seguintes perguntas: “1. O que é?; 2. Para quê serve?; 3. Do que é feito?; 4. De onde veio?; 5. Quem o fez?; 6. Qual a sua história?”. Cada uma destas perguntas era associada, posteriormente, aos campos informacionais de uma ficha de registro de peças, que foi sendo aprimorada conforme as demandas específicas do acervo. Ao final, apresentaram suas respostas sobre cada objeto escolhido, percebido como fonte de conhecimento e investigação que poderia nos informar muitas coisas sobre o mundo, desde que aprendêssemos como extrair as informações deles.

“Conceitos básicos” foi a etapa final deste dia, na qual relacionamos processos práticos a termos e noções, a partir dos textos da apostila que cada um recebeu. Foram construídos coletivamente conceitos relativos às funções dos museus e da ação museológica: preservação (conservação e restauração); pesquisa (documentação e investigação); e comunicação (ações educativas e expográficas). Além destas conceituações – muitas das quais eles conheceram àquele momento, discutimos as concepções de objeto museológico, coleção e o que era a disciplina “Museologia”, especificando seus aspectos práticos (a museografia), conhecendo algumas técnicas voltadas à ação museológica, as quais aprenderiam melhor na prática, porque se relacionavam com as atividades que passamos a realizar dali em diante. Como atividade para casa, solicitei que apresentassem, no dia seguinte: 1. Um objeto de memória familiar; 2. Pesquisassem sobre o significado do termo “inventário”.

Figura 44 - Oficinas com objetos - GT Inventário Participativo do museu Kanindé



Fonte: O autor (2011)

O segundo dia de formação foi animado. Ficaram atentos e curiosos quanto a tudo, já que eram atividades práticas, que inclusive demandariam mais esforço físico do que imaginavam. Muitas perguntas e respostas: pedagogia do diálogo. Exercícios práticos e estudo das noções da apostila. Nos reunimos na sala de multimeios da escola. Neste dia, participou também a dona Lú, responsável pelo Museu Municipal de Aratuba, que eu havia conhecido ainda nos primeiros dias da pesquisa, quando havia me hospedado na cidade. Sotero também participou. Apareceu uma equipe da Prefeitura Municipal de Aratuba, junto com um repórter de uma rádio local, com o objetivo de fazer a cobertura e divulgar as atividades que estavam se iniciando. Dei uma entrevista para a rádio, que entrou ao vivo na programação.

Este dia teve como tema central “Documentação Museológica”. Projetamos as fotografias das atividades do dia anterior e pedi para que falassem brevemente sobre o que havíamos feito. Rememoramos. Seguimos exercitando o diálogo e entendendo o que seria uma “linguagem dos objetos”, através da apresentação das coisas que trouxeram de suas casas¹⁴⁸. Seguimos com a apresentação de dois documentos básicos para a elaboração da documentação

¹⁴⁸ Os objetos que trouxeram foram: dente de “barrão” (porco reprodutor, não capado) (Josueldo); coleção de maquiagem (Leninha); pedra (Evenilson); quadro (Nayara); a miniatura de uma casa (Rita); perfume (Camila); estátua de São Francisco (Valderlan); blusa do time do Corinthians/SP (Wágner); uma casa (Jasiel).

museológica, o livro de tombo e a ficha para o registro de objetos. Expliquei o que era e como se dava o processo de “marcação” das peças, explicando-lhes como poderia variar de acordo com as características físicas e o estado de conservação de cada objeto. Mostrei os materiais, as ferramentas e os equipamentos que usaríamos. Um novo mundo de sentidos para aquele espaço se vislumbra àqueles dias, de modo que o museu não seria mais o mesmo para eles. Exploramos, em pormenores, os conteúdos dos campos informacionais da ficha de inventário provisória, que foi apresentada, associando estas ações às do dia anterior, no qual havíamos explorado as informações dos objetos.

Figura 45 - Atividades iniciais de formação com GT Inventário Participativo



Fonte: O autor (2011)

Dispusemos as coisas sob uma mesa e passamos a exercitar o processo de construção coletiva de informações sobre as várias peças que ali estavam reunidas, com a finalidade de compreenderem que a base de constituição de qualquer sistema de documentação museológica é a criação de informações sobre um determinado conjunto de coisas: um acervo, formado por coleções. Pensamos juntos o quê e como seria um percurso investigativo coletivo que produzisse informações, olhando para os objetos. O que seria “identificar”? O que seria “classificar”? Quais critérios poderíamos utilizar para isso? Cada um propôs classificações

possíveis do material e, justificando-as, apresentavam os critérios sob os quais haviam criado suas categorizações. Apresentamos quais seriam possíveis critérios “universais” (que abrangessem todo e qualquer acervo “tridimensional”), como ocorria o processo de criação de categorias e subcategorias de classificação e como se dava o arranjo dos objetos em coleções. Passamos a exercitar, por meio da prática, esse aprendizado que foi se acumulando nas experiências de cada um deles e delas. Preenchemos uma ficha individual de inventário com os objetos que haviam escolhido no dia anterior, dentre os que eu havia levado. Exercitamos as diferentes etapas da elaboração de um inventário, através da simulação da sequência de atividades necessárias. Assim, procederam à: identificação de peças; preenchimento da ficha de registro; fotografia de cada objeto; elaboração da numeração de inventário; marcação (com número de inventário) e tombamento¹⁴⁹. Por fim, efetuamos uma leitura coletiva e comentada de um trecho da apostila, “Metodologia para Inventário do Acervo”, com o objetivo de fixação dos conteúdos que haviam sido trabalhados de maneira prática durante os dois dias. Quando eles leram, em voz alta, já possuíam as noções concretas do significado (na prática) de muitas daquelas terminologias de caráter técnico-científico, provindas de suas experiências didáticas acerca do que se tratava cada uma das etapas descritas textualmente. Essa parte foi dividida em quatro momentos, mediados por leitura e diálogo: 1. Identificação e registro dos objetos (abordamos o que seria o “registro binário sequencial” e o processo de marcação física das peças); 2. Classificação dos objetos, abordando o que seria um “esquema classificatório de acervo” e compreendendo aspectos relativos à “função” (para que foi feito?), “procedência” (de onde veio?) e “material” (do que é feito?), que constituíam critérios de classificação universais; 3. Definição de categorias de acervo e; 4. Arranjo de coleções.

O terceiro e último encontro de formação, dia 19 de maio, foi marcado por exercícios práticos e pelo estudo do sistema classificatório provisório que estava sendo elaborado para o acervo do Museu dos Kanindé. Esse esquema foi modificado várias vezes durante as atividades do inventário, para contemplar a totalidade de peças identificadas. Neste dia, iniciamos com uma revisão geral dos conceitos que foram apreendidos no processo formativo, adentrando na metodologia para inventários de acervos museológicos.

¹⁴⁹ Os objetos escolhidos foram: maracá-zarabatana (Evenilson); pulseira de macramê (Camila); cabaça (Valderlan); Leninha (estatueta de um pajé); Rita (maracá Guarani); Wágner (imagem de um barquinho); Naiara (maracá), Jasiel (estatueta de um tatu), pífano (Josuelo).

Mais uma vez, como no dia anterior, esteve presente a dona Maria Lurdenice, com quem ainda conversamos sobre fazer algo através de uma parceria entre o Museu dos Kanindé e o Museu Municipal de Aratuba, o que, de fato, aconteceria no ano seguinte¹⁵⁰.

Figura 46 - Museu Municipal de Aratuba



Fonte: O autor (2011)

Apresentamos um vídeo da entrevista que tínhamos feito dias atrás com o cacique Sotero, apresentando os objetos e a formação do museu. Terminamos a formação do GT com uma “visita técnica” ao espaço museal indígena, onde exercitamos o que havia sido estudado durante os três dias de formação. Nos reunimos na salinha abarrotada de coisas e que possuía um enorme significado, que passou a ser nosso laboratório de trabalho por aproximadamente dois meses. Fotografamos e filmamos. Como tarefa para casa, solicitei que escrevessem um pouco acerca dos aprendizados dos três dias. Marcamos uma nova conversa e enfatizei a necessidade de todos lerem o capítulo sobre os Kanindé do livro “Museus e memória indígena no Ceará: uma proposta em construção” (GOMES E VIEIRA NETO, 2009).

¹⁵⁰ Um grupo dentre os integrantes do Núcleo, durante o ano de 2012, foi “contratado” para realizar o inventário das peças do Museu Municipal de Aratuba. O problema é que quase todos eram ainda menores. Após um mês e meio de serviço, foram dispensados sem terem sido pagos pelo trabalho.

Iniciava-se, àqueles dias, as atividades do GT Inventário Participativo, embrião do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé, que foi talvez a maior contribuição que aquela pesquisa colaborativa deixou para a população do Sítio Fernandes. Lançávamos sementes para uma museologia indígena que seriam regadas e cuidadas nos anos seguintes.

No processo de higienização do acervo e do espaço físico, uma certa rotina foi estabelecida: retirada das peças, limpeza inicial, envio para as mesas de higienização, limpeza do espaço, devolução das peças. Pausa para lanche. Retorno. Quando a rotina estava prestes a tornar-se enfadonha, passamos para a fase seguinte: preenchimento das fichas de inventário. As primeiras delas, ainda no final do processo de higienização, foram as do conjunto de instrumentos musicais.

Com o avançar do inventário, muitas coisas foram se revelando, com a desmontagem necessária à higienização. As diversas camadas de memória que estavam acumuladas naquele espaço de tempos sobre e justapostos, reapareceram. Assim, dentre outras coisas, surgiu uma caixa com uma numerosa papelada, composta de cópias de jornais antigos com reportagens sobre a temática indígena e atividades do movimento. Surgiu a coleção de ferramentas do dentista que atendeu por longos anos os trabalhadores rurais da região, via STRA. Com o tempo e a identificação de uma infinidade de materiais, surgiu a necessidade de, calmamente junto ao cacique, irmos definindo os critérios de descarte das peças, seja por estado de conservação ou por não serem apropriadas de ficarem no museu, de acordo com seus critérios. Para responder a isso, ele sempre me dizia se aquilo era, ou não, “coisa de índio”. Quando perceberam que o processo de higienização estava terminando, os integrantes do GT só falavam do início do preenchimento das fichas de inventário, que, pelo jeito, não viam a hora de começar.

Iniciamos os trabalhos no dia 9 de junho de 2011, retirando os artefatos de madeira e os objetos arqueológicos. No dia 10 de junho iniciamos a retirada dos equipamentos domésticos e de uso pessoal e dos objetos feitos a partir das técnicas de trançado em palha e cipó¹⁵¹. Ao mesmo tempo em que iniciávamos este processo com o acervo material, passamos a tratar da reforma do espaço museológico em um diálogo direto com o cacique Sotero. O teto foi todo retirado e, entre as telhas e as madeiras, colocou-se um plástico de cor azul, para evitar que poeira caísse do telhado.

Na medida em que o acervo ia se revelando em sua diversidade, íamos também refazendo as categorias de classificação. Quando necessário, criamos novas divisões, optando

¹⁵¹ Nesse dia recebi a convocatória para assumir a função de professor temporário no Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE, que ocorreu diretamente após a minha saída de Aratuba, em agosto de 2011.

por convenções que deixávamos evidentes para que todo o grupo compreendesse a lógica classificatória na qual estávamos fundamentando o nosso trabalho.

Com a continuidade das conversas efetuadas junto a uma diversidade de interlocutores de distintos grupos familiares, começamos a interligar pontos-chave da história e memória dos Kanindé. Lentamente, as peças de um complexo quebra-cabeça começaram a encaixarem-se, na medida em que fui percebendo pontos de intersecção entre as narrativas orais compartilhadas e as memórias familiares e individuais, ancoradas também no território, nos espaços domésticos e em outros lugares por onde a população circulava, entre a serra e o sertão do Ceará. Logo mais, a pesquisa sobre os objetos lançaria novas luzes sob os dados advindos das caminhadas pelo território e pela escuta dos relatos. Compreender a organização espacial do território nos forneceu outra percepção acerca das relações sociais, da memória local e do processo de reescrita da história. O Sítio Fernandes é um espaço territorial não muito grande, porém populoso e habitado permanentemente há, pelo menos, de 4 a 5 gerações. Sendo assim, seus locais de moradia foram sendo reutilizados, expandidos, aumentados e reformados, sendo provável que a área ocupada seja imersa de objetos soterrados, por conta dessas diversas gerações que nela viveram nos últimos 130 anos. Isso, de fato, ocorria, e muitos dos objetos encontrados, históricos ou arqueológicos, eram e são levados para o museu.

No dia 3 de junho de 2011, uma sexta-feira, realizamos o planejamento do GT para início, de fato, das ações com o acervo. Foram apresentados os materiais que iríamos usar: máscaras, luvas, fichas de registro das peças, fios de algodão, tarjetas de papel, tesouras, estiletes, fitas adesivas etc. No dia seguinte, pela manhã, organizamos o espaço do museu como um local apto para fazer o inventário. Tivemos que levar da escola a estrutura mínima (cadeiras e mesas, basicamente) para a montagem de uma espécie de “laboratório” destinado às ações prévias de salvaguarda necessárias à realização do inventário propriamente dito, que eram, inicialmente, a higienização das peças e do espaço interno do museu.

Quando o ritmo de trabalhos se intensificou, os jovens iam de manhã para as atividades no museu, almoçavam em suas casas no intervalo, e seguiam para a escola de tarde. Esse ritmo diário tornou o processo fisicamente exaustivo para todos. O fato de que estudavam à tarde fez com que só participasse das atividades quem realmente estivesse com muita vontade. Eu sempre falava que poderiam deixar o grupo quando quisessem, mas que havia um compromisso coletivo firmado entre todos frente ao que deveria ser executado no museu.

Aquele foi um dia memorável, o primeiro dia de "trabalho", que para sempre ficará marcado em nossas lembranças. Iniciamos com o transporte das cadeiras e mesas da escola ao museu, para organizarmos o laboratório de inventário, montado inicialmente no terreiro

existente em frente a casa que sediava-o, no meio da mata da aldeia Fernandes, no entrocamento de 3 importantes estradinhas, que faziam com que este cruzamento fosse bem movimentado. A cena que se repetiria por todo este mês e parte do seguinte estava sendo montada: um grupo de jovens, paramentados com máscaras, luvas e demais equipamentos de inventário, entre mesas, cadeiras e objetos dos mais variados tipos, num frenético entra e sai à frente, dentro e fora do museu. Tornamos-nos uma atração à parte para quem passava ali diariamente. A frente do museu virou ponto de parada, encontro e conversa. Logo, a notícia se espalhou, e toda a população passou a saber que havia um trabalho sendo feito no museu, coordenado pelo “historiador” que estava fazendo uma pesquisa e envolvendo alguns estudantes da escola indígena. Muitas vezes, pessoas vinham especificamente conhecer o trabalho e, interessadas, olhavam dentro e fora, faziam perguntas e expressões de surpresas com aquilo, tentando entender o que fazíamos. Aquela ação museológica envolvendo tanta gente e movimentando a "quebrada do Suterio" chamou a atenção das pessoas para o museu.

Figura 47 - Fotografia do momento em que o GT Inventário Participativo estava se dirigindo da escola para o primeiro dia de trabalho no Museu Kanindé. Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

A primeira coisa que fizemos juntos foi confeccionar uma caixa de higienização com papelão reaproveitado¹⁵². No dia anterior, eu havia mostrado a eles como se fazia uma delas. Valderlan já chegou com uma outra pronta, a partir do que vira eu fazer. Desde esse primeiro dia, Breno Rocha (filho de Sapirôco) assumiu a função de "fotógrafo oficial" do GT, embora todos tenham manejado a máquina fotográfica usada na pesquisa, que sempre ficava ao dispor do grupo. Portanto, o acervo fotográfico formado no registro das atividades de inventário foi produzido, de fato, coletivamente. Assim concebemos sua autoria. Tal era a circulação da máquina, que é difícil saber quem tirou esta ou aquela fotografia em especial. Foram confeccionadas três caixas de higienização, duas pequenas e uma grande, para contemplar objetos de diferentes tamanhos. As dispusemos no terreiro, em frente ao museu, posicionadas de acordo com o vento (para levar as sujidades dos objetos que limpávamos para o lado contrário a quem estivesse higienizando). Aprenderam a manejar os pincéis na limpeza das coisas, sempre empurrando a poeira para a sacola plástica presa ao fundo da caixa que, cortada e pregada numa mesinha trazida da escola, funcionava perfeitamente como uma mesa de higienização. Os primeiros encontros foram destinados a usarem e manejarem adequadamente as ferramentas e o próprio acervo, sempre cuidadosa e lentamente. Logo percebi que rapidamente aprendiam tudo, especialmente os mais novos, Antônia e Josueldo, que se destacavam na agilidade em compreender os saberes e fazeres do processo museológico colaborativo em curso.

Nesse dia, enquanto os rapazes se entretiveram elaborando as caixas, as meninas ficaram responsáveis por tratar dos documentos que, embora estivessem sob uma mesa e relativamente organizados, precisavam ser conhecidos para que pudéssemos classificá-los conforme as categorias que haviam sido estabelecidas, subdivididas entre as coleções museológica, arquivística e bibliográfica. Os separamos por tipo de coisa: livros, fotografias, papéis soltos. Os livros, que estavam dispersos pelo museu, foram reunidos, higienizados e identificados através da elaboração de uma listagem, atividade que ficou a cargo de Camila Gomes (neta de Cícero Pereira), totalizando vinte títulos, sendo a maior parte deles sobre a temática indígena.

A primeira ação coletiva do GT foi a higienização geral do museu (espaço físico) e seu acervo (objetos). A mesa sob a qual estava o acervo arqueológico e cerâmico (e outros), que era localizada ao lado da mesa de documentos, foi a primeira a ser desmontada. Ela constituía uma mesa, digamos, "clássica", da expografia caleidoscópica do Cacique Sotero ou, em outros

¹⁵² Havia aprendido esta técnica, que adaptava uma mesa de higienização, em um minicurso de Conservação Preventiva, ministrado pelo conservador Eutrópio Bezerra, quando participei do I Simpósio Museologia e Contemporaneidade, em junho de 2011, promovido pelo curso de Museologia da UFPE.

termos, do sistema de objetos dos Kanindé. Neste primeiro dia, ao separarem os documentos, as meninas (Leninha, Antônia e Camila) se deslumbraram e emocionaram-se, ao identificarem pessoas, fatos e momentos que faziam parte de suas memórias, como parte do processo vivido de significar, a partir de suas próprias experiências, aquele conjunto documental que falava tanto delas mesmas, ao retratarem seus parentes e contarem muitas das histórias que tão bem ilustravam e davam o pano-de-fundo para suas lembranças comuns, algo que as identificavam como parentes e portadoras de uma trajetória relacionada.

Imprimimos um ritmo intenso de trabalho, após a montagem e a organização física do espaço para o inventário, a divisão de funções e o aprendizado no manejo dos equipamentos. Eu permanecia dentro do museu, ia tirando as peças, passava para alguns deles (ensinando-os a manejar cada coisa), que as levavam aos que se encontravam nas mesas de higienização, que depois davam para uma outra pessoa, que a colocava sob uma outra mesa, onde ficavam os objetos que estavam limpos, para depois guardarmos novamente dentro da sala. Assim, contemplamos todas as peças dessa primeira mesa e organizamos o acervo documental. Nesse dia já percebia que seria necessário definir com o cacique Sotero o que ficaria e o que seria descartado, já que, como todo bom colecionador, ele era também um grande acumulador de coisas.

Em pouco tempo, todos haviam apreendido bem, de maneira prática, o processo de higienização (e como fazer isso nas caixas), exibindo o que se tornaria maestria em alguns: o manejo de pincéis, máscaras, luvas e objetos. A higienização do acervo e do espaço físico continuou por mais alguns dias. Logo, miramos a mesa que ficava defronte à porta de entrada do museu. Na medida em que algumas pessoas retiravam as coisas do espaço interno do museu, outras iam varrendo e limpando-o. Nessa mesa, estavam reunidas as peças que foram agrupadas como equipamento ritual (cocares, maracás etc.) e vários cascos de peba e tatu, que foram retirados, higienizados e guardados.

Os trabalhos iniciavam-se diariamente às 7 horas. Em todas as manhãs, tínhamos um intervalo de descanso para lancharmos, geralmente um cuscuz com café que eu fazia e levava, mas algumas dádivas nos chegavam, de vez em quando, das casas das famílias. Muitas vezes, acordava com os jovens batendo na minha porta, para buscar o balaio (objeto usado para armazenamento de gêneros alimentícios, geralmente feito de cipó e taboca, um tipo de bambu, cortada em tiras) onde guardávamos o material que era usado cotidianamente nos trabalhos técnicos. Pouco a pouco, o processo de higienização, que desmontou totalmente o museu, atingia paredes, teto, vigas e demais locais onde Sotero pendurava e enfiava as coisas que foi inserindo ao longo dos anos no espaço museal. Como fazíamos um esforço físico considerável,

as primeiras semanas foram extremamente cansativas para o grupo. No entanto, o processo era notadamente prazeroso, comprovado pela presença assídua, o comprometimento e o entusiasmo demonstrados por eles nas atividades propostas.

Em junho, já tínhamos feito uma quantidade considerável de entrevistas e as ações de inventário estavam sendo desenvolvidas concomitantemente à uma etnografia dos objetos, aprofundando a produção de dados sobre as relações entre memória e etnicidade a partir de visões de algumas pessoas que entrevistamos, sobre os objetos, no próprio espaço museal.

Sotero estava, inicialmente, muito mais empolgado com a ideia do projeto de reforma e ampliação do museu do que com as atividades do GT, do qual, inicialmente, o percebia um tanto quanto desconfiado e reticente, principalmente em relação ao envolvimento dos jovens. Um dos motivos, segundo notava, era o eterno tom brincalhão das relações entre aqueles meninos e meninas que se dispunham a atuar comigo. Perceber isso da parte do cacique me deixava um pouco preocupado, aumentando a carga de responsabilidade com o trabalho. "E se não desse certo?!" – questionava-me. Antes mesmo de representar uma memória coletiva, havia no museu uma forte carga de memória afetiva e pessoal do cacique Sotero. Esse acervo era o resultado de seu esforço, empenho e investimento pessoal de muitas décadas, que haviam se materilizado no conjunto de objetos, nos documentos, no espaço físico, que contavam, também, a sua própria história, como indivíduo, simbilizando e fundamentando a reinterpretação que construiu sobre a trajetória de seu grupo familiar como povo Kanindé.

Àquele momento, algumas coisas haviam se evidenciado com a vivência entre os Kanindé: a população atribuía o museu à figura do cacique Sotero, de forma bem personalística, muito mais que uma criação coletiva (mesmo perante ao fato do acervo ter sido formado e coletado entre a população do Sítio Fernandes). Apesar disso, ele concebia o espaço como servindo para contar a história da população do ponto de vista de uma coletividade étnica, como povo indígena Kanindé. Esse caráter pessoal se refletia no ciúme e apego que o cacique possuía do Museu e do acervo¹⁵³.

¹⁵³ Interessante perceber como isso foi algo que, por conta de nosso acompanhamento dos trabalhos do Museu dos Kanindé ao longo dos anos, foi se dissipando. Com o passar do tempo, os significados do museu foram se ampliando de uma personalização para uma cada vez maior apropriação coletiva, desde usos até sentidos. Um marco neste processo (que podemos chamar de “comunitarização” ou mesmo de “apropriação” do museu pela comunidade) foi a transferência do museu para um terreno ao lado da escola, onde foi construída a atual sede. Com a criação do GT, se deu a sua aproximação efetiva entre museu e escola, no sentido físico e literal. Com o prof. Suzenilson assumindo a coordenação pedagógica, o que também foi um fator que propiciou um maior “desapego” de Sotero, nos anos subsequentes à minha saída da aldeia, foi se dando um processo de maior utilização do museu pela população, de uma maneira geral, e da potencialização de suas funções, a educativo-formativa, principalmente, com a vivência que os jovens do Núcleo e os estudantes da escola passaram a ter do espaço.

Algo interessante, que denotava as projeções que os não-indígenas faziam sobre como deveria ser as representações sobre os indígenas, refere-se ao significado da parede principal do museu. Por muito tempo, antes da construção da nova sede, a parede principal, que evidenciava a “expografia caleidoscópica” do cacique Sotero, foi talvez a imagem mais difundida e apreciada que todos tínhamos do museu, na qual misturava-se tudo com tudo. Embora aparentemente sem critérios, estavam arrumadas conforme a visão de seu organizador e de acordo com a própria formação histórica do acervo. Havia uma lógica singular naquela desordem, que procurávamos entender. No entanto, como projeto de futuro para o museu, o que mais Sotero queria era que cada coisa ficasse no seu cantinho, de acordo com o tipo de objetos, agrupados separadamente¹⁵⁴.

Figura 48 - Rotina de trabalhos técnicos de higienização do GT Inventário Participativo. Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

Desde antes de iniciar a pesquisa de campo, escutava sempre o cacique Sotero repetir que ele não queria nenhum tostão de quem fosse visitar o museu. À mínima menção ao ato de cobrar entrada, ele era taxativo: não. Curto, grosso e direto. Apesar de ter arcado os custos para a manutenção do espaço, por longos anos, com seus recursos próprios, em sua visão, só poderia cobrar se um dia tivesse algo "melhor organizado". E não adiantava querer argumentar, sempre

¹⁵⁴ Do mesmo modo, a ele era bem-vinda a ideia de colocar as coisas em expositores de madeira e tampa de vidro, o que depois, com a construção da nova sede, se concretizou.

era enfático, segundo ele, “porque não tinha nada a oferecer”. Parecia como uma missão, cujo objetivo de formar aquela coleção de objetos e cuidar deles, ao mesmo tempo, refletia uma consciência singular da força que possuíam as coisas que ele guardava, como uma "família" que, reunida, poderia compor – como junção de múltiplas vozes - uma memória, coletiva, étnica, social e pessoal, narrando um passado em que os protagonistas eram seus antepassados e seus parentes do povo Kanindé. Ele era o seu maestro principal e orquestrava à quella sinfonia da memória sob uma lógica própria.

Em poucos dias, chegamos na parede principal do espaço museológico, o supra-sumo da expografia caleidoscópica soteriana. Antes de desmontá-la, estava muito consciente de que aquilo não tinha volta. Queiramos ou não, destruir aquela parede era um marco divisor. Por conta disso, era necessário registrar em pormenores a estética, os sentidos e significados daquela parede, de acordo com uma ética ditada pelo próprio cacique. Tive o cuidado de documentar, detalhadamente, registrando em áudio, vídeo e gravação de voz, o cacique Sotero falando sobre cada peça do museu. A estratégia foi retirar por tipo de objeto (madeira, bichos etc.), seguindo a mesma dinâmica de dividir o grupo nas diferentes etapas necessárias.

Quando não estava viajando, Sotero sempre passava pelo museu, como que avaliando e monitorando o que estávamos fazendo. Às vezes, me reclamava, ao seu modo, à parte ou não, o fato de que o grupo brincava demais e não levava as coisas muito a sério, como ele achava que deveriam. Eu desconversava, lhe dizendo que “menino era daquele jeito mesmo”, e que “estavam fazendo o trabalho direitinho”. E, aos poucos, ele foi percebendo que realmente o grupo, mesmo brincando à todo momento, estava levando à sério o trabalho (ao seu modo, claro): estavam comprometidos. Creio que, passada a desconfiança inicial e vendo a regularidade da participação dos jovens, passou também a se entusiasmar. Foi sendo criada uma identidade coletiva entre os integrantes do grupo, que foram também sendo identificados pelos demais estudantes da escola e a população do Sítio Fernandes por uma alcunha: “os(as) meninos(as) do GT do museu”.

No dia 5 de junho de 2011, Sotero teve uma atitude que, para mim, representou uma aprovação dos trabalhos que realizávamos: entregou-me as chaves do museu. Para mim, aquele gesto, simbólico e literal, foi encarado com um misto de emoção e responsabilidade, pois foi como se ele me estivesse me dizendo: “tome a nossa memória, junto com estes meninos, e cuidem bem dela”. Foi também um sinal de desapego de sua parte, hoje assim analiso. Mas ocorreu, apenas, quando percebeu que o grupo estava compromissado com aquele trabalho no museu, que constituía parte importante dele e de sua vida como liderança indígena empenhada

com a escritura da história de seu povo através de objetos coletados ao curso de décadas dedicadas ao ofício de colecionador.

No momento em que os trabalhos do GT se avolumaram, iniciei uma verdadeira “maratona”, realizando uma série de entrevistas, visitando às vezes até três casas por tarde, para tentar conversar com todos dentre os mais velhos da comunidade.

A pesquisa sobre os objetos já havia sido contemplada pela profundidade na historicidade que a escuta de tantas pessoas nos propiciou. Circular na aldeia por entre diversos núcleos familiares, me permitiu perceber as diferentes versões da história, certas tensões, rivalidades e diferenças internas, enxergando, como nos ensinou Michel Foucault, como as micro-relações de poder são componentes fundamentais das relações sociais e se constroem, como aprendemos com Marshall Sahlins, na prática, significadas nos modos como são vividas pelos indivíduos e grupos, em suas interações cotidianas. Ao vivermos e fazermos parte das relações em um presente etnográfico, de vermos e ouvirmos junto deles, de percebermos a distância e a diferença, entre os ditos, os feitos e os fatos, notamos diversificados interesses, variados e mutantes, distintos e conflituosos, que guiam os indivíduos em suas relações. Nesse sentido,

Reconhecer os posicionamentos sociais e as múltiplas vozes simplesmente invalida qualquer apresentação da sociedade como um conjunto de ideias compartilhadas, postas em ação por uma dada população. Percebendo que as ideias, considerações e intenções diferem entre as pessoas que participam das interações, precisamos adotar uma perspectiva que nos permita estabelecer um modelo dos processos resultantes das propriedades sistêmicas desordenadas que são geradas e do fluxo generalizado que daí decorre. (BARTH *apud* MURA, 2013, p.24).

No dia 13 de junho, quando iniciamos a retirada das roupas de pena (acervo de adornos corporais), o grupo realizou à tarde uma apresentação junto aos estudantes e professores, na escola indígena, para falar sobre os trabalhos desenvolvidos. Esta foi uma primeira intervenção do GT no cotidiano escolar, enquanto protagonistas do processo museológico indígena, que se repetiu por algumas vezes durante minha estadia e tornou-se de praxe nos anos seguintes, com a sua estruturação como Núcleo Educativo.

No dia 14 de junho iniciaram-se obras de reforma física do Museu. Assim relatei este no processo no diário:

Hoje foi trabalho pesado. Passei cedo no Sotero e já tinham dois cabras trabalhando para ele: tirando pedra e terra de uma encosta de sua casa. Isso para planejar e calçar a frente do MK. A obra está rolando, concomitante ao trabalho do GT. Hoje, começamos a pôr as peças na sala ao lado, para liberar o MK para a reforma. Fizemos acho que a

metade, levando em conta que ainda não foi feito o descarte, estamos no caminho certo. Deu um trabalho grande. Amanhã pela manhã, vou eu mesmo com Sotero fazer o descarte do que não vai mais ser preciso. É bom que na quinta a gente faz um mutirão de limpeza dos bichos (zoológica) da parede principal. Cansou, mas valeu, tudo em caixas e saquinhos. (Caderno de campo 2, 14 de junho de 2011).

Em 15 de junho, os trabalhadores contratados por Sotero já estavam fazendo o nivelamento do terreiro defronte ao museu, com a colocação de vários carrinhos de mão com areia retirada do barranco vizinho à casa do cacique. Começavam os rumores de que estava chegando na região um “pombal” de avoantes, que foi uma atração a parte até o final de julho¹⁵⁵.

No dia 16 de junho iniciamos um mutirão para retirar os objetos da maior parede grande do museu, na qual estava a maior parte dos bichos. Realizávamos, na sequência, a higienização, criávamos uma ficha de inventário e armazenávamos o objeto, para só depois registrar as informações mais detalhadamente. O foco mais urgente, naquele momento, era retirar tudo da parte interna do museu e limpar as peças, para possibilitar o início das obras de reforma física do espaço.

No dia 17 de junho encerramos a retirada das peças do museu, colocadas em sacos e caixas e guardadas. O espaço estava livre para sua reforma. Encerrava-se àquele momento, uma importante etapa do trabalho de inventário.

Enfim, estávamos chegando perto do final do trabalho, que no mês de junho seguiu certo padrão na divisão das funções entre os jovens que compuseram o GT. Esta dinâmica foi sendo construída na medida em que avançávamos na desmontagem, higienizávamos as peças e as guardávamos. Com a criação das fichas individuais, seguiram-se à feitura das marcações nas próprias peças. Depois, com mais calma, fomos preenchendo as fichas de registro com os detalhes referentes ao que cada campo informacional requeria. Este processo foi feito, compassadamente, de forma coletiva. Todos participaram de todas as etapas, conforme predisposições e habilidades. Nos primeiros dias de julho, o cacique Sotero comandou a reforma do espaço expositivo e externo, com a remontagem das peças no Museu dos Kanindé, reestruturado dezesseis anos após ter sido aberto à população.

¹⁵⁵ Se trata do período de reprodução sazonal destas aves migratórias, que pousaram, aos milhares, em um terreno em meio à mata, para se reproduzirem. Àquele ano, isto ocorreu numa área conhecida como “mata da Oiticica”, entre a região de “quebrada” entre a serra e o sertão, para onde afluíram por cerca de um mês, diariamente centenas de pessoas para caçar as aves, acompanhadas de perto pelos fiscais do IBAMA, já que esta só é permitida sem armas de fogo, ou seja, por captura ou outros métodos manuais. Os Kanindé, assim como outros grupos de uma vasta região entre serra e sertão, caçavam de variados modos, apanhando-as com as mãos e usando lanternas e até pedaços de pau. No período, ganhei muitas avoantes de presente, seja nas passagens nas casas seja que os indígenas mandavam deixar em minha casa. Tornou-se comum a cena das famílias tratando as aves no quintal.

Com a chegada dos festejos juninos, os integrantes do GT passaram a participar de ensaios e apresentações de quadrilhas, tanto nos Fernandes quanto na cidade de Aratuba, onde havia um disputado festival anual. Assim, àquela época,

Em dia de festa, a população dos sítios, que é a maior parte do município, desce para a cidade. Muitos vão a pé, outros moto, que virou o principal meio de transporte por aqui. Lá, bebem, conversam, paqueram. De vez em quando, uma chuva forte. Sempre, uma garoa fina e uma névoa que dá um clima interessante a Aratuba. Aqui se misturam serra e sertão. Frio e quente. Metades que se completam na vida dessa região do Ceará. (Caderno de campo 2, 19 de junho de 2011).

Os festejos juninos possuem um significado especial entre os Kanindé, que comemoram e acendem fogueiras em frente às suas casas nos dias 23 e 29 de junho, impreterivelmente¹⁵⁶. É também a época do ano em que começam a se fazer sentir as mudanças no tempo. Como as chuvas de 2011 haviam sido muito boas, já foi possível comer do milho, fava e feijão que eles haviam plantado nos primeiros meses daquele ano, processo que presenciei entre março e abril, quando cheguei.

Durante as ações voltadas ao inventário, de vez em quando passava na casa do cacique Sotero para informar-lhe sobre o andamento do trabalho. Muitas vezes, íamos juntos verificar como estavam as coisas no espaço museológico. Outras vezes, ele mesmo ia no museu em algum momento em que estávamos trabalhando: olhava, cruzava e descruzava os braços, conferia, ia e vinha, meio desconfiado. Me puxava para uma conversa particular, reclamava da bagunça do grupo, quase sempre. Dava um carão em seu neto, Breno (um dos mais brincalhões), pedindo mais atenção - embora estivesse bem satisfeito com aquele envolvimento, o que percebíamos por conta do sorriso aberto em seu rosto quando presenciava toda aquela movimentação em torno do museu.

A partir do dia 20 de junho de 2011, entramos de fato na reta final dos trabalhos do GT. Foi o momento de inserir as informações no livro de tombo, revisar as primeiras fichas, fotografar, remontar as peças dentro do museu, elaborar as fichas da coleção zoológica e terminar as marcações dos objetos. No dia 27, aproveitando a presença de uma profissional da área na aldeia, estudamos melhor os objetos arqueológicos e iniciamos as suas marcações, junto aos de cerâmica e trançado; dia 28, iniciamos a marcação das peças em madeira e, no dia 29 de junho, dos equipamentos rituais. Enquanto isso, as obras de reforma avançavam rapidamente,

¹⁵⁶ No dia 23 de junho de 2011 aconteceu a festa de São João na Escola Rural dos Fernandes. No dia 24, foi a vez da festa de São João nos Fernandes e, no dia 30, aconteceu o festival de quadrilhas na sede do município de Aratuba, que o grupo da escola indígena participou, mobilizando parte da população.

com cinco pessoas trabalhando no nivelamento do terreno e no calçamento do terreiro da frente do museu, espaço onde havíamos atuado inicialmente na retirada e limpeza das peças.

Finalizando a marcação dos objetos, seguimos para a revisão final das fichas de inventário. Dali em diante, durante a remontagem das peças no espaço interno do museu, realizei entrevistas orais detalhadas com o cacique Sotero, tentando captar as intersecções entre os sentidos sociais e os sentidos museais dos objetos. Posteriormente, levei outros indígenas no espaço museal para conversar sobre as coisas¹⁵⁷.

A transição entre os meses de junho e julho foi marcada pelo encerramento das reformas estruturais no museu e das atividades do GT Inventário Participativo, além do início das entrevistas orais sobre os objetos musealizados, durante a sua remontagem no espaço interno.

No dia 1º de julho iniciamos a remontagem do Museu dos Kanindé, com o cacique Sotero comandando todas as atividades. Seu neto, Breno, filmava e fotografava, enquanto eu ia lhe entregando as peças e pedindo para que falasse sobre cada uma delas, explorando seus sentidos e seus significados no espaço museal. “No cruzamento de memórias sociais com memórias socialmente construídas através dos objetos que tecei minha narrativa histórico-antropológica sobre os Kanindé” (Caderno de campo 2. Dia 14 de junho de 2011). Nesse diálogo, fomos enlaçando os fios que constituíram uma narrativa étnica para o espaço museológico, a partir da resignificação que as coisas iam tendo, ao serem selecionadas para compor o conjunto do que era, então, recolocado no espaço museal indígena. Aquele foi um processo bastante criativo, embora muito cansativo, especialmente para o cacique Sotero, tendo durado cinco dias inteiros e seguidos.

No início de julho, já registrávamos certa exaustão física e mental por conta dos esforços diários com os trabalhos no museu, nas manhãs, e com a realização das entrevistas orais, à tarde. À noite, sistematizava as informações e escrevia no caderno de campo. Com o avanço na pesquisa e nos trabalhos técnicos, os focos convergentes estavam por findar: inventário, pesquisas orais, coleta de fontes documentais e investigações sobre os objetos. As etapas finais do inventário foram constituídas pelo preenchimento das fichas e a marcação do acervo da diversificada e numerosa coleção zoológica¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Realizei entrevistas dentro do museu, sobre os objetos do acervo, com Valdo Teodósio (dia 3 de julho), Zé Maciel e João Maciel (dia 7), dona Teresa e Sinhô Bernardo (dia 9). No dia 8, quando estava realizando essa conversa sobre os objetos do Museu com o pajé Maciel, afortunadamente, recebemos duas turmas infantis com as professoras Rita Teodósio e Ivonêis Soares. Sinal que alguma coisa começava a mudar. Nesse período, além destas entrevistas no museu, ainda realizei as seguintes conversas nas casas dos indígenas: sr. Luís de dona Luzia (1 de agosto); d. Luzia Aprígio, acompanhado de sua neta, Antônia Santos.

¹⁵⁸ No dia 25 de junho, por exemplo, criamos duas novas coleções: vegetal e mineral.

No dia 5 de julho, tivemos uma grata surpresa: a integração do prof. Suzenilson Santos ao GT. Durante o período letivo, Nalson não tinha tempo livre (por conta das aulas na escola indígena e afazeres domésticos), e por conta disso, alegava, ainda não havia participado diretamente dos trabalhos de elaboração do inventário. Passava diariamente no museu, enquanto trabalhávamos, afinal, morava no mesmo imóvel. Sua filha, Suzyane, mascote do grupo, nos conduzia sempre que precisávamos usar sua casa para alguma emergência (cozinha, banheiro, pia etc.). Assim registrei no diário o momento em que Nalson chegou, fato que mudaria os rumos do grupo e a sua própria trajetória de vida e profissional - e a minha também - nos anos que seguintes:

A luta continua, agora para terminar a marcação, mas tá indo. Hoje dei uma geral na sala onde as coisas estão guardadas; tivemos um reforço de peso que, se vier mesmo esta semana toda, dará um grande gás: o prof. Suzenilson, que eu vejo com um potencial enorme de desenvolvimento enquanto intelectual indígena. Tanto conhece o MK com a palma de sua mão, quanto é um morador da serra e conhecedor-estudioso de sua cultura (Caderno de campo 2, dia 5 de julho de 2011).

Nalson chegou em um momento em que tanto eu quanto o grupo já dávamos sinais de esgotamento, o que consistiu em um reforço considerável. Sua vinda não significava simplesmente a chegada de mais um integrante no GT. Durante minha permamanência no Sítio Fernandes, pouco a pouco, ele havia se tornado um de meus principais interlocutores entre os Kanindé. Seu pai já o havia indicado, àquela época, para ser o futuro cacique do povo. Sua chegada foi um fator determinante para a continuidade daquele grupo – do qual era já professor há muitos anos, além de parente - primo ou tio, no geral.

Com a integração de Nalson, aceleramos o processo de marcação do acervo zoológico. Foi o mesmo momento em que, no dia 6 de julho, chegaram nos Fernandes Samuel Oliveira e Adelita Chaves, então integrantes do Programa Residência Agrária, vinculado ao Centro de Ciências Agrárias da UFC¹⁵⁹.

A remontagem do museu aconteceu entre os dias 10, 11 e 12 de julho de 2011, seguindo uma metodologia na qual íamos conversando sobre as peças, registrando o processo com fotos e vídeos e, imediatamente, Sotero já ia montando-as no espaço expositivo, especialmente na parede principal, caleidoscópica. A pesquisa sobre os objetos musealizados ocorreu com uma

¹⁵⁹ Nos dias 8, 9 e 10 de julho realizamos as atividades da oficina “Mapa da vida”, uma atividade baseada nos princípios da cartografia social que consistiu em mais um momento de concretização do diálogo intergeracional mediado pelo Museu, pois reunimos importantes lideranças e memorialistas do povo, como o cacique Sotero, Cícero, Sinhô Bernardo e o pajé Maciel, junto aos integrantes do GT. A oficina resultou na confecção de dois mapas: “Fernandes de hoje” e “Fernandes de antigamente”. Estes mapas se perderam durante as reformas e mudança da sede do museu.

ênfase não antes experimentada durante a remontagem. Desta vez, a parte externa da casa que abrigava o museu, que até então não trazia nenhum dístico, gravura ou imagem, ganhou alguns grafismos e um nome: “Museu Indígena Kanindé”, pintados sob o comando de Suzenilson. Assim, estávamos findando nossa primeira etnomuseografia de um espaço de memória indígena.

Em meados de julho, os convites para ir nas casas visitar as famílias, almoçar ou jantar, tomar um café ou, simplesmente, conversar, no terreiro ou na cozinha, aumentaram consideravelmente, o que denotava uma crescente abertura da população para comigo. Uma vez nas casas, me pediam para fotografar coisas específicas, objetos, momentos, pessoas, lugares. Começávamos a conversar, especialmente lideranças e professores, sobre a possibilidade de realizarmos outros percursos formativos voltados aos integrantes do núcleo educativo e ao corpo docente escolar.

No dia 12 de julho, terminamos o processo de remontagem e as entrevistas com o cacique Sotero. Foi o último dia de trabalhos práticos do GT. Depois disso, faltaria apenas a elaboração do livro de tombo e a passagem das informações das fichas provisórias para as fichas permanentes¹⁶⁰. Realizamos um almoço de confraternização, em minha casa, que foi uma primeira despedida, marcando o início do fim. Cada um levou um prato de comida. O cacique responsabilizou-se por trazer um litro de mocororó. Na "abertura dos trabalhos", “puxou” cânticos que logo resultaram em um toré na sala da casa. Foram feitos discursos por ele, por Sapirôco e por Suzenilson. As palavras de Nalson foram muito simbólicas e significativas das novas dinâmicas que já se iniciavam. Falou de maneira a assumir um compromisso, frente ao grupo e ao pai, enquanto responsável pela coordenação do Museu dos Kanindé. Assim registrei, no diário de campo, àquele momento:

Foi bem emocionante para todos. Essa relação memória indígena e museu é forte, e acho que com o trabalho do GT deu para fortalecer e expandir a proposta de apropriação desta memória como história coletiva. Percebo, na verdade, que essa é uma grande vontade do cacique Sotero, quando ele diz: ‘museu meu, não, nosso!’ Após, pedi a fala. Agradei, incentivei, deixei o coração falar. [...]. E passei, meio que publica e oficialmente, a ‘bola’ do MK para o Nalson. Junto, passei a fala. Ele assumiu a função, disse que iria compartilhar com o prof. Reginaldo, por ser o trabalho muito pesado. Fiquei pensando: justamente o filho do cacique e o neto do pajé, simbólico esse herdar. O MK, apesar de ter sido feito pelo Sotero, tem, entre as duas de suas mais numerosas coleções, por exemplo, as formadas por objetos diretamente ligados aos Maciel: caça e madeira... simbolismos à parte. Rolou um toré após as falas, cantado. Emocionante. Acho que o grupo tá formado, com um coordenador que é inteligente e tem uma elevada consciência étnica. Uma parte da missão, entre eles, tá cumprida. Agora, avancemos no trabalho. (Caderno de campo 2, dia 12 de julho de 2011)

¹⁶⁰ Não conseguimos efetuar esses procedimentos durante a pesquisa de campo.

No dia seguinte, segui para Fortaleza, onde tive mais uma conversa com Maria Amélia Leite, no dia 14 de julho, informando-a como estava sendo a pesquisa, que ela havia apoiado e acompanhado desde o seu início. Entre 15 e 23 de julho participei, na cidade de São Paulo, do encontro bienal da Associação Nacional de História, a ANPUH¹⁶¹, retornando para Aratuba no dia 28 de julho. Seria, definitivamente, minha última estadia, para finalizar os processos de pesquisa e tentar fazer as ações que ainda não tinha conseguido. Apesar de ser a última etapa, o volume de trabalhos parecia que só aumentava. O GT já tinha cumprido seu papel. Mas havia uma novidade na aldeia em meu retorno: a FUNAI estava na área. Dois técnicos coletavam informações para elaborar a “Qualificação da Reivindicação”¹⁶².

Planejei estes dias como o encerramento da pesquisa de campo. Retornei com 113 fotos impressas (tamanho: 10 X 15cm.), que distribuí ao passar nas casas e me despedir das pessoas e famílias. Nos últimos dias, muitas coisas aconteceram.

Seguiram-se reuniões (com os jovens do GT, com o núcleo gestor da escola e com a equipe FUNAI), entrevistas orais e a digitalização das fotografias e documentos do acervo do Museu. Nos reunimos com a equipe da FUNAI e as lideranças no dia 29 de junho. Me comprometi a auxiliá-los na obtenção de dados e sistematização de informações, cedendo todas as informações que dispunha para a elaboração do documento, incluindo os documentos e dados quantitativos e qualitativos. De fato, disponibilizei tudo o que poderia ser útil e que havia sido digitalizado. Elaborei um texto, “Kanindé de Aratuba: esboço histórico-antropológico”, que os técnicos usaram como base para o documento de Qualificação¹⁶³.

Eis que havia chegado a hora de partir. Aproximava-se o momento em que era necessário se distanciar, pois os objetivos da pesquisa de campo haviam sido cumpridos. Na noite do dia 29 de junho de 2011, assim refletia em mais um escrito do caderno de campo:

Como pesquisar, sem se envolver? Na história, por conta da distância temporal entre vivos e mortos e entre objeto e pesquisador, talvez isso seja mais fácil (e nem sempre

¹⁶¹ O XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, sob a temática "ANPUH: 50 anos", aconteceu em São Paulo, no período entre 17 a 22 de julho de 2011, na Universidade de São Paulo (USP). Apresentei uma comunicação oral no grupo de trabalho "Os índios na História", coordenadas por John Monteiro (Unicamp) e Edson Silva (UFPE), intitulada: "O Torém entre o folclore e a antropologia: pesquisas de campo e escrita da história entre os Tremembé de Almofala (1940-1955)".

¹⁶² A Qualificação da Reivindicação consiste na elaboração de relatório técnico que visa obter e sistematizar informações acerca de uma demanda de reconhecimento étnico como povo indígena, antes da criação oficial de um grupo de trabalho de identificação e delimitação territorial.

¹⁶³ O encerramento do trabalho dos técnicos da FUNAI coincidiu com outro processo importante à nível local: o recadastramento das famílias e indígenas pela FUNASA, atividade em que as principais lideranças estavam fortemente engajados. No dia 6 de agosto foi realizada uma reunião na escola, que reuniu mais de 100 pessoas, para explicar o processo de recadastramento e suas implicações. Este foi o momento em que eu vi mais gente reunida durante a pesquisa de campo.

possível); já na antropologia, pela proximidade física, afetiva, espaço-temporal, isso se torna, praticamente, impossível. Para mim, sendo quem eu sou, não há como. Porém, não é por isso que minha análise, que é histórica e antropológica, ficará fadada, ou presa, a uma instrumentalização em nome da chamada ‘causa indígena’. Creio ser possível ser militante e cientista social, ao mesmo tempo, mesmo admitindo a diferença entre uma e outra postura e função, que se complementam mas que também podem se conflitar. Talvez seja este um dos meus grandes desafios, que com certeza vão se evidenciar, mais e mais, na hora da escrita (Caderno de campo 2, 29 de junho de 2011).

No final de julho, retornei para uma estadia de curtíssima duração. Nalson se reaproximou de mim com outra postura. Notei que estava querendo planejar comigo os próximos passos na condução da formação dos jovens que haviam composto o GT, que passariam a atuar como Núcleo Educativo. Ele já apresentava uma visão mais ampla, estratégica e de longo prazo, voltando-se a planejar como seria dali em diante a atuação do Museu dos Kanindé junto à população do Sítio Fernandes no desenvolvimento de suas atividades sobre memória e patrimônio cultural.

Em dia 31 de julho de 2011, Nalson me propôs uma outra conversa pessoal, na qual tratamos de questões como: estudo, gestão, planejamento, projetos, criação do núcleo educativo, funções de um núcleo gestor e elaboração de um plano museológico. Planejamos a inserção de um parágrafo prevendo a vinculação do museu no estatuto da AIKA e o seu cadastramento nos sistemas estadual e nacional de museus (do IBRAM), sem os quais não poderíamos concorrer aos editais de fomento. As principais estratégias para dar continuidade às atividades eram a criação de um calendário de reuniões e formações com o Núcleo Educativo e a elaboração de um projeto para a construção da nova sede. Me solicitou textos, de vieses técnico e conceitual¹⁶⁴. Marcamos a reunião com o GT para o dia 2 de agosto, tendo como principais assuntos a entrega dos certificados de participação nas atividades de inventário e a realização de um planejamento, contemplando a definição das pessoas que formariam o Núcleo Educativo - que desde então foram reponsáveis pelo espaço físico do museu, incluindo sua limpeza e manutenção - e a elaboração de um calendário de ações, especialmente capacitações e formações contínuas.

O início de agosto trazia, notadamente, prenúncios de um novo tempo; era chegada a época de colher. Havia muito trabalho pela frente, mas também se esperava muita fartura. Só não se imaginávamos que aquela seria a última boa colheita por um período de muitos anos, quando secas subsequentes se abateram no interior brasileiro. Por outro lado, os muitos

¹⁶⁴ Inicialmente, o recomendei a leitura do capítulo sobre os Kanindé no livro *Museus e memória indígena no Ceará* (Gomes e Vieira Neto, 2009) e do texto “A construção social da memória e o processo de resignificação de objetos no espaço museológico” (Gomes e Oliveira, 2011). O interesse de sua parte foi tão grande, que ainda realizamos uma discussão sobre a primeira parte do livro *Museus e memória indígena no Ceará*, no dia 3 de agosto.

resultados deste trabalho tão intenso e multifacetado ainda estão a florescer e frutificar, em colheitas surpreendentes que vem sendo feitas ao longo destes oito anos.

Dentre as atividades finais da pesquisa, ainda realizei, nesta última etapa, além da continuidade da digitalização de documentos e das entrevistas (no museu e nas casas), as orientações sobre a realização do “Historiando os Kanindé”; apoio às atividades da equipe da FUNAI na elaboração da “Qualificação da Reivindicação”; e o planejamento da continuidade das atividades do Museu dos Kanindé (para o segundo semestre). Passei a receber muitas visitas inesperadas em casa, de pessoas que vinham para despedir-se, pois já havia se espalhado a notícia que estava prestes a ir embora, com o encerramento da pesquisa de campo.

No dia 2 de agosto de 2011, o GT Inventário Participativo se transformou, formalmente, no Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé. Na parte da manhã, aconteceu uma reunião com seus integrantes, sob a coordenação do prof. Suzenilson, assumindo de uma vez por todas a condução das atividades. Dentre as questões discutidas, tratamos: da formação para a ação educativa em museu indígena (tinham interesse na relação entre teatro e patrimônio); da necessidade de organizar uma reunião com os pais e responsáveis para explicar o que seria o núcleo; sobre uma viagem para Fortaleza (já como Núcleo Educativo); da realização de visitas a outros museus; e sobre a elaboração de um projeto para o museu. Acertou-se um cronograma de encontros, inicialmente aos sábados, com a realização de rituais de toré¹⁶⁵. Para aproximação com a escola indígena, conversávamos sobre a necessidade do diálogo entre as atividades museológicas e o currículo escolar formal. Na parte da tarde, na reunião da AIKA, foi feita a entrega dos certificados para os participantes deste processo formativo, agora acompanhados por seus pais e responsáveis. Assim, foram encerradas as atividades deste GT, hoje célebre, que atuou entre maio e agosto de 2011 na realização do tratamento técnico do acervo do Museu dos Kanindé, dentre outras atividades no museu, na escola e entre a população do Sítio Fernandes. Os integrantes dessa “primeira geração” - como hoje são conhecidos, nos anos posteriores tiveram diferentes trajetórias, mas cujas histórias e memórias ficaram fortemente marcadas, assim como a minha, pelas vivências e experiências compartilhadas nesse período.

Uma surpresa, embora não inesperada – demandada pela direção escolar a mim - foram as atividades de planejamento e orientação, junto ao corpo docente e núcleo gestor, quanto a execução da pesquisa-participante “Historiando os Kanindé”, que configurou o núcleo central

¹⁶⁵ Eles fizeram referência que, de algum modo, nas atividades do Núcleo Educativo poderiam retomar algumas ações feitas anteriormente pelo grupo “Canto e dança”, que havia atuado nos anos anteriores e que muitos deles fizeram parte.

das atividades do TC no segundo semestre de 2011. Inesperada porque pensei que haviam desistido da idéia, já que não havíamos tratado mais e já estava prestes a ir embora.

O principal momento para discutirmos sobre isso aconteceu em uma reunião no dia 4 de agosto, na qual o núcleo gestor e o corpo docente realizaram uma séria avaliação acerca da educação escolar indígena entre o povo Kanindé. Quando cheguei na escola, já haviam iniciado: estavam presentes 18 professores e o diretor Elenílson. Avaliavam como ocorria o Tempo-Comunidade, cujo prof. Reginaldo Santos era o coordenador a época. Elenílson problematizava, ao afirmar que ainda estavam “engatinhando quanto ao processo de educação diferenciada”. Fazia duros questionamentos: apontava contradições entre a teoria e as práticas da educação escolar indígena; discernia as semelhanças e diferenças entre as escolas indígena e as convencionais; os provocava quanto ao papel e ao sentido da escola e dos professores indígenas entre o povo, na aldeia. No fim de sua avaliação, foi enfático: “Estamos perdidos. Improvisação: chega disso!” (Caderno de campo 2. Dia 4 de agosto de 2011).

Figura 49 - Almoço de despedida e encerramento dos trabalhos do GT Inventário Pariticipativo. Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2011)

Elenílson passou-me a palavra. Era meu último momento com o coletivo de professores, com os quais tantos convivi durante a pesquisa de campo. Relatei um pouco de como foi a minha vivência entre eles. Acima de tudo, “Minha fala foi no sentido de ‘prestação de contas’

das minhas ações por aqui. Fiz algumas provocações e apresentei o texto feito para a FUNAI, de qualificação da reivindicação” (Caderno de campo 2, dia 4 de agosto de 2011). Tentei dialogar com as problemáticas postas por Elenilson, indicando possíveis caminhos para que pudessemos amadurecer uma educação escolar diferenciada mais próxima da realidade do povo, envolvendo também a diversidade de pessoas, grupos e famílias da aldeia. Uma questão básica, para efetivar essa proximidade, seria concretizar a articulação entre as ações educativas do museu e da escola. Para isso, era necessário refletir sobre o Projeto Político-Pedagógico da escola, o papel de cada professor, como pesquisadores de suas próprias realidades, e o museu indígena como espaço educativo-pedagógico, que possui uma linguagem própria e pode constituir-se como um potente espaço de organização e mobilização comunitária.

Fim da pesquisa de campo. Inevitável avaliar a trajetória, o planejado e o vivido.

Uma das coisas que procurei na realização do inventário foi preservar ao máximo os acervos salvaguardados – seja com a transferência de suportes (físico-material para digital-eletrônico) – mesmo preservando os originais – seja com o máximo cuidado com o manuseio e armazenamento, tanto no período dos trabalhos (entre a reforma e a remontagem), seja para a forma como ficaram (expostos ou guardados), depois de remontado o Museu dos Kanindé. Deste modo, garantimos – em muitos aspectos, a sobrevida de muitas peças do acervo em estado avançado de degradação física. Com a transferência de suportes (físico para digital), também possibilitamos o processo de reprodução de originais para atividades expositivas, com a salvaguarda de originais bem mais desgastados. Isso é bem importante, se tratando de acervos fotográficos e de documentos históricos, de vida útil mais curta, mais passíveis de degradação com as variáveis de clima-temperatura daqui” (Caderno de campo 2, dia 9 de agosto de 2011).

O processo de digitalização de documentos e fotografias se estendeu até, praticamente, o último dia, pois queria deixar esse material para que fosse estudado pelo Núcleo Educativo, já que não voltaria tão cedo a vê-los, imaginava. No dia 13 de agosto de 2011, viajei para Boa Vista (RR)¹⁶⁶, com uma passagem rápida por Fortaleza. Às vésperas desta viagem, da qual voltaria apenas para entregar formalmente a casa e fazer a mudança definitiva, refletia sobre a imersão etnográfica vivenciada naqueles últimos seis meses:

A etnicidade é construída enquanto experiência, vivenciada, socialmente. Difícil, em se falando de identidades, não se naturalizar, essencializar, principalmente a indígena, tão cheia de estereótipos como é, que também são construídos e internalizados, socialmente. Difícil não relacioná-la a um conteúdo cultural pré-determinado, principalmente porque muitas vezes os próprios sujeitos-protagonistas, os indígenas, nos remetem a uma essência pré-existente, a qual querem se remeter para serem reconhecidos. Por outro lado, a simples afirmação também não basta, muito menos, somente ser reconhecido. Processo – problema – complexo; mas, principalmente, a

¹⁶⁶ Em Boa Vista participei da Reunião Equatoriana de Antropologia (REA) e do Encontro Nacional da ABANNE (Associação Brasileira de Antropologia – Norte e Nordeste).

etnicidade é uma experiência histórica, de homens e mulheres, altamente fundada no passado, em sua (re)leitura, e vivenciada no presente, na organização social das ações dos indivíduos; planejada sempre para o futuro, aos seus projetos de devir, para as transformações de suas realidades” (Caderno de Campo 2, 10 de agosto de 2011).

Retornei ao Sítio Fernandes no dia 19 de julho, à noite. Na noite do dia 20 foi a despedida oficial: um toré que reuniu boa parte da população, realizado na escola. O Núcleo Educativo, juntamente com outros jovens e estudantes, foi responsável por este momento. Tinham elaborado um *slide* com fotografias de minha estadia e realizaram um toré bem emocionante, forte, cantando alto e pisando firme, como um daqueles que faziam antes das aulas. Toda a festa foi mediada por falas das pessoas da comunidade, lideranças e professores. Representando o Núcleo Educativo foi escolhido para falar o pequenino Josuelo, que tanto havia me acompanhado em andanças pelas veredas da aldeia.

Assim o professor Reginaldo registrou, em uma poesia que ele leu nesta festa de despedida, minha passagem e as atividades desenvolvidas durante a pesquisa de campo:

A aldeia Kanindé, em festa neste momento
ao professor Alexandre, traz seus agradecimentos,

Chegou como um cara simples, logo amizades fez.
Começou o seu trabalhos, que conto para vocês.

Já começou em abril, com a inicialização.
Fez o mapa dos mais velhos, para cumprir a missão.

Logo montou o GT, para o museu organizar,
com mais de 15 alunos, estava todo dia lá.

Na escola ajudou, deu sua contribuição,
com um curso pra professores, indígenas dessa nação.

Visitou muitas casas, com os mais velhos conversou,
na escrita e na máquina, tudo ele registrou.

Observou os trabalhos, e nossa realidade.
Escrevendo a história, de nossa comunidade.

Agora para descontrair, pois tenho que terminar,
falta só umas coisinhas, que agora vou falar.

Ele não estava sozinho, pois trouxe o seu mascote.
O bicho das orelhas grandes, que é chamado de Fiote.

Ele comeu umas aves, que achou interessante.
Uns chamam de nome feio, nós chamamos avoante.

Professor Alexandre, terminou neste momento.
Da aldeia Kanindé, nossos agradecimentos.

Francisco Reginaldo da Silva Santos

Neste tópico, realizei um exercício heurístico de avaliar-me como à um outro - como o que se era, no momento do instante presente da etnografia. Voltei aos dados e informações que foram produzidos no contexto da pesquisa de 2011. Um ato de estranhar-se, por perceber-se distinto daquele que fez os registros. Os trechos dos cadernos de campo selecionados evidenciaram as questões e dilemas que se colocavam, nos auspícios da pesquisa e frente às incertezas do devir, durante a intensa carga de atividades desenvolvidas que compuseram esta etnomuseografia, fundamento de nossa observação participante. Iniciava-se, dali em diante, um novo período, para os integrantes do Museu dos Kanindé e para mim. “Aos poucos, um quebra-cabeça complicado começa a ganhar sentido, no intercruzamento das várias histórias-memórias-depoimentos, aliadas à vivência etnográfica do lugar. É difícil entender os caminhos que a pesquisa toma, no momento da etnografia” (Caderno de campo 2, 12 de junho de 2011). Segundo Jeanne Favret-Saada:

Ora, entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se, aliás, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo (FAVRET-SAADA, 2005, p160).

Figura 50 - Apresentação do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé - 1ª geração, na Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2013)

No dia 21 de agosto, bem cedo da manhã, Toim “Engomadinho” já estava com seu transporte para me buscar, a mesma kombi que me trouxe, no aparentemente longínquo abril de 2011. Desta vez, para fazer a mudança definitiva: a viagem da volta. Após levar as coisas até o carro, ajudado por Breno, fui até a casa do cacique Sotero e de dona Teresa, para o último agradecimento por tudo e a despedida final. Lá, sentamos em três bancos na sala da casa. Dona Teresa me ofereceu um café, como sempre fazia. Naquele momento, que tinha que ser bem rápido pela pressa do Toim, ninguém conseguiu falar mais nada. Todos três impuseram-se a chorar, sem parar, copiosamente. Não era preciso falar. Após um abraço apertado em cada um deles, parti. Não falamos nada, além de compartilharmos um sincero olhar de cumplicidade que reafirmava todos os compromissos efetuados ao longo do tempo de convivência entre seu povo¹⁶⁷.

3.2.2 Ressignificações e fluxos culturais em novos contextos de interações (2013-2017)

Outro fator determinante da escrita etnográfica é que na medida em que o texto circula e é reinterpretado pelo ato da leitura, os dados etnográficos se depositam na forma de uma produção textual e se tornam pouco a pouco independentes de seu contexto original de enunciação, pois são reinterpretados desde outros lugares e contextos de leituras. [...] Importante se frisar que duração de uma etnografia não é a mesma da duração da temporalidade do próprio fenômeno social e cultural investigado (OLIVEIRA, 2000, p.17-20).

Entre 2013 e 2017, acompanhamos processos sociais que transformaram e envolveram os Kanindé e seu museu e novas redes de interações. Algumas problemáticas que tiveram alguma atenção como parte daquele contexto micro que havia vivenciado em 2011, relacionadas às ressignificações oriundas da mobilização étnica, foram se impondo ao longo dos trabalhos de campo multissituados como questões centrais e, para além do contexto dos Kanindé, em múltiplos espaços da pesquisa sobre os museus indígenas. A criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em dezembro de 2014, proporcionou dinâmicas interétnicas envolvendo integrantes de várias experiências museológicas indígenas, processos que acompanhamos de perto, como parte da assessoria à Rede. As descrições etnográficas que se seguem a partir de agora, juntamente à análise de dados, situações e processos, estão vinculadas

¹⁶⁷ Fiz a mudança para Fortaleza e, no dia 23 de agosto de 2011, já estava assumindo, como professor assistente do Departamento de Antropologia e Museologia, a disciplina “Objetos e Coleções Etnográficas”, ministrando aulas para o terceiro período da primeira turma do curso de Museologia da UFPE.

a contextos mais amplos nos quais se configuraram um emaranhado de situações, em redes de trocas envolvendo vários setores da sociedade civil (indígenas e não indígenas) e do Estado brasileiro.

Figura 51 - Logomarca do Museu dos Kanindé, que traz a imagem de um peba, escolhida após um concurso de desenhos na escola indígena



Fonte: O autor (s/d)

Ao sistematizarmos as várias ações realizadas durante a pesquisa de campo, apresentadas principalmente através dos escritos do diário, exercitamos outras visões sobre os processos observados entre os Kanindé, em 2011. Novas percepções surgiram quando voltamos nossas análises para as anotações e registros feitos, inserindo-os noutros contextos, de mais longa duração, e relacionando-os também com as dinâmicas políticas e com as redes de interações sociais que os Kanindé foram configurando e participando após o ano de 2012.

Entre 2013 e 2017, integrantes do Museu dos Kanindé e a própria iniciativa, foram ocupando espaços estratégicos no debate nacional sobre os museus indígenas. Duas dentre as principais arenas onde estes processos aconteceram se deram por meio da constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social e junto a instâncias de gestão museológica do Estado brasileiro no diálogo sobre a elaboração e efetivação de políticas museológicas inspiradas nos princípios de uma museologia social e comunitária, à níveis estadual e federal. Os Kanindé, atuaram juntamente com diversos outros povos e grupos, em várias regiões do país. Nos

primeiros anos do período aqui tratado, ainda não falava-se em uma "museologia indígena", por parte dos protagonistas dos processos.

Uma das diferenças fundamentais entre o estudo de 2012 e este, finalizado em 2018 – que é sua continuidade no tempo com uma ampliação espacial - reside no fato de que, àquela época, eu partia principalmente das ressignificações e variações dos sentidos dos objetos e das memórias em suas relações com a etnicidade, analisando um contexto local (no qual o tópico anterior pode ser inserido). De agora em diante, privilegiarei dados provenientes da etnografia de processos sociais nos quais co-relacionamos a análise das memórias, dos relatos e dos contatos que se processaram entre a formação da Rede Indígena e a emergência e visibilização do Museu dos Kanindé noutros circuitos étnicos e sociais, para além do Sítio Fernandes, do Estado do Ceará e da região Nordeste.

Nessa escalada à nível nacional, em 2012 iniciaram-se as atividades do projeto aprovado no Prêmio Pontos de Memória e, em 2013, foi inaugurada a nova sede, construída através de um mutirão e erguida em um terreno vizinho à escola indígena. Por conta da participação da AIKA no Programa Pontos de Memória, representantes do Museu dos Kanindé – me refiro especialmente ao prof. Suzenilson da Silva Santos, o Nalson Kanindé, passaram a dialogar diretamente com os gestores da Coordenação de Museologia Social e Educação, a COMUSE, do Departamento de Processos Museais do IBRAM, onde o referido Programa estava alocado institucionalmente.

A partir de meados de 2011, a COMUSE passou a dialogar com um coletivo formado por uma diversidade de representantes de iniciativas de memória, patrimônio e museologia social, no que se refere à institucionalização das políticas públicas específicas aos museus comunitários e afins, então concentradas no Programa Pontos de Memória. Aquele foi um importante momento, a partir do qual uma longa discussão começou a ser realizada, cheia de percalços, conflitos, descontinuidades, alterações governamentais e de gestores públicos etc. Desde 2012, o Museu dos Kanindé, sempre representado por Nalson Kanindé, passou a participar ativamente dos debates que então foram sendo construídos, ao longo de muitas rodadas de diálogos em Brasília e nos Estados, sobre a criação de mecanismos de gestão compartilhada no âmbito do Programa Pontos de Memória e sua institucionalização como política pública de Estado.

Em 2012, no Fórum Nacional de Museus organizado pelo IBRAM, em Petrópolis, Nalson foi escolhido como representante dos museus indígenas na comissão que ali se formou e que atuaria nos dois anos seguintes, se encontrando regularmente para estabelecer os termos para a criação de um Conselho de Gestão Participativa. Os trabalhos dessa comissão, chamada

de COGEPACO (Comissão para Elaboração de Mecanismos de Gestão Participativa e Compartilhada do Programa Pontos de Memória) tiveram culminância no VI Fórum Nacional de Museus, organizada pelo IBRAM na cidade de Belém, em 2014, na qual foi apresentada e discutida a Portaria que instituiria o Conselho de Gestão Compartilhada. Entre 2011 e 2014, surgiram um conjunto de redes de memória nas quais se articulavam experiências museológicas comunitárias de diversos Estados brasileiros, reunidas por afinidades temáticas, estaduais e/ou territoriais. A primeira delas foi a Rede Cearense de Museus Comunitários, criada em outubro de 2011, em Fortaleza. Em 2014, grande parte das iniciativas que participaram da Assembleia dos Pontos de Memória destinada a discutir a minuta de portaria de instituição do Conselho Gestor, estavam congregadas em alguma destas redes. A Rede Indígena de Memória e Museologia Social estava sendo criada nesse exato momento, representada nas plenárias por Nalson Kanindé, Heraldo Alves Preá Jepipapo-Kanindé e Rosa Pitaguary, do Ceará, e Nino Tikuna, do Amazonas, que participaram ativamente dos debates nas assembleias realizadas durante a Teia da Memória.

Estas assembleias foram marcadas pelo acirramento das divergências e conflitos, especialmente entre os representantes das iniciativas que passaram a se autodenominar de “pioneiras” (nos referimos às experiências-piloto do Programa Pontos de Memória, cujos projetos formaram núcleos locais que estavam ali representados) e àquelas que haviam adentrado no Programa por conta da aprovação de projetos nos editais dos anos de 2011/2012 e 2013/2014.

Entre 2014 e 2017, culminância do processo político-institucional que resultou no episódio que vem sendo conhecido como “Golpe de 2016”, houve uma crescente ruptura na continuidade – mesmo cheia de dificuldades - que tinha sido estabelecida entre 2011 e 2014, no diálogo entre Estado e sociedade civil na construção de políticas públicas para a gestão compartilhada das ações museológicas desenvolvidas em torno do Programa Pontos de Memória. Foi um período de muitas incertezas. O Ministério da Cultura (MinC) foi extinto, como uma das primeiras medidas de Michel Temer, ainda como presidente em exercício (reunido à pasta de Educação, no dia 12 de maio de 2016). Após a resistência dos coletivos e indivíduos do setor artístico, que ocuparam sedes do MinC e órgãos afins em todo Brasil, o órgão foi recriado. O perfil do "novo" governo de Michel Temer, que trazia à “toque-de-caixa” uma agenda política neoliberal, implantada às pressas e de forma atabalhoada, significou a descontinuidades de políticas e diretrizes que vinham sendo elaboradas com ampla participação social em diversas áreas da Cultura. Esse tipo de gestão cultural tinha tido uma grande vitalidade, sem maiores idealizações, na gestão de Gilberto Gil (janeiro de 2003 a julho de 2008) e na

primeira gestão de Juca Ferreira (julho de 2008 a dezembro de 2010), desde um amplo debate público que resultou na criação de um Plano Nacional de Cultura e de Planos Setoriais, em algumas áreas. A mudança de gestores e o anunciado congelamento no orçamento de Educação e Cultura por 20 anos, comprometeu mais ainda o MinC. A dificuldade em conseguir indivíduos reconhecidos do campo artístico-cultural dispostos a assumir a pasta foi um prenúncio, literal e simbólico, do estado moribundo em que, crescentemente, foi lançado o outrora forte e atuante Ministério da Cultura. Novos tempos.

As análises apresentadas a seguir partem de dados produzidos desde observações sobre a continuidade dos processos museológicos indígenas após minha saída do Sítio Fernandes. Me vinculei à UFPE, atuando no seu Departamento de Antropologia e Museologia, espaço institucional a partir do qual coordenei o Projeto Museus Indígenas em Pernambuco. Concomitantemente, minha atuação se ampliou com uma aproximação junto a outros povos desde a discussão e atividades sobre memória e museus indígenas, processos que culminaram, em 2014, na formação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Foi durante e a partir deste período que se originaram as problemáticas que aprofundi durante a pesquisa de campo analisada nesta Tese.

Ao retornar para situações, sujeitos, grupos e processos advindos do estudo finalizado em 2012, os inserimos junto a outros dados e fatos contínuos no tempo e no espaço, possibilitando a realização de leituras que produziram novas análises sobre os museus indígenas que partiram daquela experiência junto aos Kanindé. Aqueles dados e informações estão inseridos a partir de agora em uma tessitura de problematizações que abordam também, nestes quadros de mobilizações étnicas em que situam-se os museus indígenas, as ressignificações da chamada “espiritualidade” e dos aspectos cosmológicos associados às dinâmicas da memória e à formação de vínculos que fomentaram o surgimento da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em meio ao caos político e social em que imergimos a partir de 2014/2015.

Com a continuidade dos fatos, novos tempos: a consolidação à nível local do Museu dos Kanindé (em sua nova e imponente sede), a continuidade e a renovação do seu Núcleo Educativo composto por estudantes (que já vai para a terceira geração, em 2019), a efetiva aproximação do museu com a escola, a atuação de seus integrantes na arena das políticas públicas à níveis estadual e nacional e as interações com outros povos que resultaram na criação da Rede Indígena. Diante de todas estas transformações dos últimos anos, os processos de ressignificação de uma cosmologia Kanindé tiveram importância que revelou-se central para este estudo.

Fui percebendo uma ressignificação do próprio trabalho de campo por mim efetuado, por parte dos Kanindé, que foi se evidenciando na medida em que muitos dos processos estimulados naquele período tinham tido continuidade, cuja expressão mais notável foi a criação do Núcleo Educativo. A aproximação entre museu e escola acionou uma visibilização para além do âmbito local. Aspectos relativos às cosmologias e suas relações com a memória se impuseram crescentemente nos trabalhos de campo realizados nos anos de 2015, 2016 e 2017, tanto à nível local, entre os Kanindé, quanto entre os processos museológicos que passei a acompanhar entre outros povos e museus indígenas.

3.2.2.1 Formação de núcleos para autogestão e mobilização de museus indígenas no Ceará

Morando em Recife desde minha saída do Sítio Fernandes, em agosto de 2011, ainda reencontrei os Kanindé por duas oportunidades àquele ano: por ocasião da criação do Rede Cearense de Museus Comunitários (outubro de 2011), onde estiveram Cícero e seu filho, Antônio Nilton (também professor da escola); e no I Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará, onde estiveram Suzenilson, Cacique Sotero e Evenilson “Papai” (um dos jovens integrantes do GT). Nas duas oportunidades, foram tratados assuntos relativos ao primeiro edital Prêmio Pontos de Memória 2011, do IBRAM.

No dia 29 de novembro de 2011 aconteceu o 1º Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará, na Terra Indígena Pitaguary, através de uma parceria entre as organizações dos povos e museus indígenas, o Projeto Historiando e o CDPDH, que financiou a atividade através de um projeto aprovado junto à PETROBRÁS. Naquele contexto, ministrei junto com João Paulo Vieira a oficina "Gestão Museológica e Museus Indígenas", com o objetivo de discutir as demandas de funcionamento dos museus indígenas que existiam e os que estavam se organizando. Dentre os povos indígenas, estavam os Pitaguary, Jenipapo-Kanindé, Tapeba, Anacé, Kanindé. As discussões partiram das seguintes provocações: quais seriam as funções de um núcleo gestor em um museu indígena? Como gerir, formar e cuidar, de núcleos gestores e pedagógicos nos museus indígenas?¹⁶⁸

Esta oficina tratou de aspectos históricos dos museus no Brasil e de conceitos básicos da museologia, além de apresentar noções de patrimônio cultural e de antropologia indígena.

¹⁶⁸ Dentre as cerca de vinte pessoas presentes neste I Encontro de formação de gestores de museus indígenas do Ceará, estavam, dentre os indígenas: Pitaguary: Márcio, Jeovah, Rosa, Diego, Ednardo (APIPY), Luci, Marilene, Isabela; Jenipapo-Kanindé: Vânia, Daniel, Eliane, Heraldo Preá (coordenador do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé e membro da Rede Tucum); Tapeba: Oleandro, Kátia, Iracema, Kilviane, Verônica, Sérgio; Anacé-Tapeba: Aila; Kanindé: Nalson, Evenilson e Sotero.

As políticas públicas museológicas estavam na ordem do dia, discutidas face aos desafios de cada experiência museal indígena, pensadas frente aos projetos já desenvolvidos e aos que ali se delineavam. A discussão sobre a captação de recursos financeiros era uma das pautas principais, esmiuçadas na apresentação do edital do Prêmio Pontos de Memória e na proposição de projetos a serem enviados pelos museus indígenas do Ceará. Os participantes compartilharam as experiências de cada povo com seus museus e processos museológicos. Planejavamos uma exposição junto ao CDPDH sobre o acervo da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, cuja ideia era que fosse construída coletivamente e os monitores seriam definidos entre os integrantes dos museus indígenas. Posteriormente, esta exposição circularia entre as aldeias.

Àquele momento, dentre os museus já constituídos, estavam: o Museu dos Kanindé (1995), o Memorial Tapeba Cacique Perna-de-Pau (2005), a Oca da Memória (2008) e o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (2010). A Rede Cearense de Museus Comunitários havia sido criada no mês anterior (em outubro de 2011)¹⁶⁹. Os Pitaguary perfizeram a maioria dos participantes. Rosa Silva, que já era uma articuladora importante do movimento indígena cearense e entre os Pitaguary, era uma das pessoas que estavam à frente da discussão interna sobre a criação de um espaço de memória, que era muito forte em sua aldeia Monguba, em Pacatuba. Havia a Casa de Apoio e, naquele momento, a ideia era estruturar um espaço em suas dependências, para depois transferi-lo para um novo local que planejavam construir, naquele mesmo terreno, situado entre a Via Férrea e a serra da Monguba, como a maioria das casas dos Pitaguary que vivem ali: uma extensa faixa longitudinal de terra que acompanha o caminho do trem.

No entanto, essa não era a única proposta museológica existente dentre os Pitaguary, cujas tensões políticas internas acirravam-se ano após ano. Integrantes de grupos políticos locais de diferentes aldeias do povo, que iniciariam nos anos posteriores um conflito de graves proporções, estavam juntos naquela atividade em que recebiam outros povos¹⁷⁰. O prof. Jeovah, da aldeia-sede, Santo Antônio dos Pitaguary, referia-se ao museu deles como um "museu de território", que estaria conectado com a escola e inserido no planejamento escolar, com forte vínculo com os "pontos sagrados" na aldeia e que traria fotografias dos idosos e das expressões

¹⁶⁹ Os indígenas haviam tido uma participação ativa em sua organização. Mas não falava-se de uma rede propriamente de museus indígenas, embora as primeiras discussões sobre isso remontassem ao ano de 2009, no seminário Emergência Étnica, organizado pelo Museu do Ceará em parceria com o Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC).

¹⁷⁰ Esse conflito refletiu-se diretamente na (não) execução do projeto que aprovaram no edital do Programa Pontos de Memória 2011.

e rituais do povo. Sua fala apresentava as ideias que circulavam para a construção de um museu na aldeia Santo Antônio, a partir da adaptação de um prédio antigo e de uma concepção de "museu itinerante". Na formação, referiu-se a uma possível "fusão de propostas" entre eles e os Pitaguary da Monguba, denotando os diferentes entendimentos que haviam sobre a ideia de um museu para o povo, que refletiam também diferentes projetos políticos em voga.

Eu havia finalizado a pesquisa de campo em Aratuba faziam apenas 3 meses. Era a primeira vez que reencontrava Suzenilson e o cacique Sotero, pai e filho, que viajaram juntos para participar deste encontro. Talvez tenha sido o primeiro de muitos eventos em que foram juntos para tratar de questões relativas aos museus indígenas, algo que praticamente inexistia até então. No círculo então formado, falaram sobre as experiências no Museu dos Kanindé, contando a história da população do Sítio Fernandes e de como o museu estava atuando localmente. Apresentaram com mais esmero uma novidade: a relação cada vez mais próxima do museu com a escola. Já eram as principais referências dos museus indígenas no Ceará. Forneceram novas notícias sobre os desdobramentos do processo formativo que havia resultado na criação do Núcleo Educativo. Evenilson, o "Papai", que havia sido um dos participantes dos trabalhos do GT de Inventário, e era estudante da escola indígena, completava o trio Kanindé.

Quando Sotero falava em público, passei a notar, ele sempre se levantava. Costume que seu filho, Nalson, herdou do pai. Na verdade, Sotero sempre se agigantava quando começava a falar. Parecia muito maior em estatura. Sua oratória, simples e complexa, na qual nunca faltavam palavras inventadas (como bom criador de sentidos sobre o mundo) e que transbordavam sinceridade e afeto, anunciava o poder de uma retórica em que as memórias do passado e as narrativas dos mais velhos sempre se destacavam como inspirações para o fazer museológico indígena. Maracá nas mãos, sempre. Mão nos bolsos, às vezes. Ou de boné do STRA, como experiente sindicalista (em momentos informais e cotidianos). Ou de cocar, como pioneira liderança indígena entre seu povo. Sempre com seus colares. Era comum que fizesse um consciente uso político dos adornos corporais, ainda mais sendo o cacique de seu povo, geralmente em atividades do movimento indígena, no diálogo com o Estado e em aparições públicas de maneira geral, como representante dos Kanindé de Aratuba.

Naquele dia, Sotero contou a narrativa de formação do "museuzinho". Eu já tinha ouvido algumas vezes essa história. Nos anos posteriores àquele que findava, com os constantes reencontros, na aldeia (para onde retornei dezenas de vezes), em reuniões do movimento indígena, nas atividades dos museus indígenas e da Rede, nos diálogos com o Estado ou nas universidades; enfim, por diversas vezes, escutei novamente a sua narrativa sobre a criação do

Museu dos Kanindé. Essa recorrência permitiu identificar associações frequentes e uma certa construção narrativa com poucas variações, na qual o Cacique atribui sentidos a fatos e processos, enfatizados sempre que fala sobre sua experiência de protagonismo museal, moldando seus discursos, de acordo com as redes de interlocutores e situações, entre as primeiras pessoas: do singular e a do plural.

Neste dia, Sotero organizou suas memórias para a elaboração de uma história do museu que partia do momento em que se "descobriram" como indígenas – fato associado à participação dele e de seu irmão na Assembléia Estadual dos Povos Indígenas no Ceará de 1995 (GOMES, 2016). Com o passar dos anos me acostumei a ouvir Sotero falar dessa relação íntima entre a criação do museu, a mobilização por reconhecimento étnico, a reinterpretção da memória e de narrativas e a ressignificação dos sentidos sobre os objetos.

Identificar essas associações frequentes nos mostrou que elas constituíam aspectos importantes de serem analisados para o entendimento da lógica atribuída por Sotero na construção destas apresentações sobre si. Falava de um “eu” (eivado de subjetividades), e de um “nós” (buscando sempre a ideia de uma coletividade formada por um grupo no qual “tudo é uma família só”), a partir de um museu entre os Kanindé. A percepção sobre uma memória infantil – o fato de comerem passarinhos (muitas vezes crus) que caçavam nos matos do sítio Fernandes, quando crianças – era acionada e ressignificada, reforçada por uma lembrança familiar (quando viam a cena, os pais diziam sobre isso: "você são índios mesmo!"), traduzindo-se como uma evidência de que eram indígenas. Na verdade, de que sempre o foram, mesmo sem sabê-lo. Por fim, a fundamental pedra rutila, eivada a uma espécie de “objeto de origem”, a "pedra angular" para sua narrativa (quase mítica) sobre como surgiu o museu. A pedra havia sido uma das primeiras peças que o cacique reuniu: era a “caneta dos índios”, como lhe falara a sua mãe. Assim, tudo começou...

Havia uma demanda premente apresentada durante os diálogos efetuados neste primeiro curso de formação de gestores indígenas: recursos financeiros para a manutenção dos museus nas aldeias. E havia uma proposta recente: concorrermos ao edital que havia sido lançado pelo IBRAM, que muitos ouviram falar pela primeira vez naquele encontro – afinal, era um órgão recém-criado, no final de 2009.

Após um momento de discussões de caráter formativo e de planejamento das atividades dos museus, lemos e conversamos detalhadamente sobre o edital e os possíveis projetos que os povos ali reunidos poderiam propor. Eu e João Paulo, na condição de assessores dos museus indígenas já constituídos e das iniciativas que estavam em processo de organização, os auxiliamos na elaboração, que prosseguiu no mês seguinte. Demos atenção às partes do projeto

em que eles diziam ter mais dificuldades: documentação e orçamento (planilhas de gastos, incluindo as assombrosas "prestações de contas"). Combinamos que todos os povos tentariam enviar projetos para aprovarmos o maior número possível de ações, desenvolvendo-as de maneira interconectada. Fiquei responsável por auxiliar os Kanindé, e João Paulo, os Jenipapo-Kanindé; dividindo-nos em relação ao apoio na elaboração do projeto dos Pitaguary. Os três foram aprovados.

Estes encontros de formação de gestores continuaram sendo realizados nos anos seguintes, a partir de diferentes parcerias, sempre articuladas pelos integrantes dos museus indígenas que, após 2014, passaram a formar o núcleo estadual da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, no Ceará – de forte atuação e influência na articulação nacional e nas políticas culturais estaduais. Em 2011, as discussões traziam as preocupações do momento: recursos financeiros, articulação com movimento indígena e políticas públicas.

As ações que ali esboçavam-se se desdobrariam em múltiplas direções, algumas delas foram: entre os indígenas, de seus movimentos, incluindo suas escolas nas aldeias; e em direção à participação ativa na arena das políticas públicas, em diálogo com Estado e Governo Federal. Em nossas trajetórias, do indigenismo à reflexão teórica, pesquisa, atuação profissional e indigenismo. Iniciavam-se ali alguns processos concomitantes. Um projeto de formação continuada dos indígenas para a auto-gestão museológica, levado à cabo nos anos seguintes a partir de múltiplos esforços individuais, coletivos e institucionais. E a inserção dos museus indígenas em um programa institucional de fomento à museologia social e comunitária, onde passaram a protagonizar, junto a outras organizações da sociedade civil, o diálogo com o Estado sobre políticas museológicas. Nesses caminhos seguiremos.

O edital do Prêmio Pontos de Memória de 2011 premiou 45 iniciativas de museologia social no Brasil e três no exterior, com o objetivo de apoiar seus projetos de memória e patrimônio cultural¹⁷¹. As cinco iniciativas indígenas, no conjunto das 45 contempladas no Brasil, constituíam aproximadamente 11% do total de participantes. Passaram a ter um peso

¹⁷¹Foram cinco os povos indígenas que aprovaram projetos neste edital. Seguem-se as organizações e povos proponentes, com os títulos de seus respectivos projetos:

AMIJK-Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé - Desenvolvimento e promoção das atividades do Museu Indígena Jenipapo Kanindé – MIJK (Aquiraz, CE) – segundo lugar;

Fundação Universitária José Bonifácio - Ponto de Memória Museu Magüta (Rio de Janeiro, RJ) – terceiro lugar;

Associação Indígena Kanindé de Aratuba - Museu dos Kanindé, formação fomento e infra-Estrutura (Aratuba, CE) – oitavo lugar;

Instituto Tribos Jovens - Museu Virtual Pataxó (Porto Seguro, BA) – décimo nono lugar;

Conselho de Articulação Indígena do Povo Pitaguary - Constituição de Articulação Indígena do Povo Pitaguary (Maracanaú, CE) – vigésimo lugar.

crecente neste diálogo junto ao IBRAM sobre políticas públicas museológicas¹⁷². Segundo consta no site do IBRAM,

O Programa Pontos de Memória tem como objetivo apoiar ações e iniciativas de reconhecimento e valorização da memória social. Com metodologia participativa e dialógica, os Pontos trabalham a memória de forma viva e dinâmica, como resultado de interações sociais e processos comunicacionais, os quais elegem aspectos do passado de acordo com as identidades e interesses dos componentes do grupo. Os Pontos de Memória valorizam o protagonismo comunitário e concebem o museu como instrumento de mudança social e desenvolvimento sustentável¹⁷³.

3.2.2.2 "Coisas de Governo": protagonismo nas políticas museológicas e a reconstrução do Museu dos Kanindé (2012 e 2013)

Figura 52 - Cacique Sotero e Pajé Maciel defronte à placa de reinauguração do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2013)

Entre 2012 e 2013 foram executados os projetos que haviam sido premiados com os R\$ 30.000,00 no edital do IBRAM. Na nova configuração que o programa passou a ter após o

¹⁷² A lista com todas as iniciativas premiadas pode ser acessada no seguinte endereço, disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/12/Resultado-Pontos-de-Memoria.pdf> . Acessado em: 4 de fevereiro de 2018.

¹⁷³ Disponível em: <https://www.museus.gov.br/acessoinformacao/acoes-e-programas/pontos-de-memoria/programapontos-de-memoria/> . Acessado em: 06/05/2015.

primeiro prêmio, com a entrada de mais 48 iniciativas, que juntavam-se às 12 primeiras, novas dinâmicas se processaram no diálogo entre estes grupos sociais frente ao Estado e entre si, como diferentes instâncias da sociedade civil organizada no Brasil. Muitos dos grupos e indivíduos envolvidos nestas iniciativas organizaram-se em redes de memória, patrimônio e museologia social nos anos seguintes.

Elaboramos junto aos Kanindé o projeto “Museu dos Kanindé: formação, fomento e infra-estrutura”, que ficou em 7º lugar na classificação final; tendo o estado do Ceará aprovado ainda mais dois: o dos Jenipapo-Kanindé e o dos Pitaguary.

Os projetos do povo Tremembé (*Museu do Índio Tremembé: inventário geral do patrimônio cultural da etnia*) e dos Núcleos Museológicos Indígenas do Estado do Amapá, foram indeferidos por não atenderem a itens do edital. A ONG Thydewa, coordenada pelo argentino radicado no Brasil, Sebastian Gerlic, aprovou ainda o projeto “Índios na visão dos índios: Memória” (Salvador, BA), em 45º lugar. Nos anos que sucederam-se, os integrantes da iniciativa não se aproximaram das atividades que culminaram na criação da Rede, apesar da afinidade temática¹⁷⁴. Este projeto consistiu na publicação de uma série de livros com textos de autoria de indígenas de várias etnias do Brasil¹⁷⁵.

A partir de então, apoiados com recursos públicos do Governo Federal, os representantes de museus indígenas passaram a interagir em um numeroso grupo composto por uma diversidade de iniciativas de memória de todo Brasil, que haviam sido premiadas neste edital. O grupo se juntou ao que vinha se constituindo desde 2009, formado por aquele que ficaram conhecidas por “pontos de memória pioneiros”, por terem sido os primeiros, no contexto de implementação do Programa Pontos de Memória.

A AIKA geriu os recursos do projeto entre os Kanindé. Adquiriram os equipamentos necessários à gestão museológica (câmera, computador, impressora, gravadores etc.), realizaram uma série de oficinas formativas e reuniram a população indígena em torno dos trabalhos de reestruturação do espaço museológico. Uma das oficinas foi voltada a planejar a construção do novo espaço do museu, ministrada pelo geógrafo e permacultor Paulo Campos¹⁷⁶. Os auxiliei no planejamento e execução das oficinas formativas, mediando o contato com os

¹⁷⁴ Gerlic interagiu com integrantes da Rede em uma reunião em que discutiram sua formação, em novembro de 2014, no Fórum Nacional de Museus, em Belém/PA; e também participou do curso “Museu, memória e cultura digital”, em Brasília, em maio/junho de 2016, também organizado pelo IBRAM. Teceremos comentários sobre a reunião no tópico 3.3.2.2. Protagonismo no Estado: articulação indígena no VI Fórum Nacional de Museus; e sobre a consultoria no tópico 3.3.2.8. Cyberativismo e protagonismo indígena nos embates com o Estado.

¹⁷⁵ A coleção de livros “Índios na visão dos índios” está disponível em: <http://www.thydewa.org/downloads1/>. Acessado em 4 de fevereiro de 2018.

¹⁷⁶ Os cursos que aconteceram foram: Introdução a Fotografia, prof. Ulisses Narciso; Introdução à linguagem audiovisual, prof. Philipi Bandeira; Técnicas construtivas e conhecimentos tradicionais, prof. Paulo Campos.

profissionais que as ministraram. As obras para a construção do museu aconteceram ao mesmo tempo em que ocorriam as oficinas e formações. Para executar esta obra foi necessária uma grande mobilização da população do Sítio Fernandes, pois o orçamento proposto no projeto só contemplava recursos financeiros para comprar o material da reforma física.

Discutiu-se, através da AIKA e do Museu, como seriam as obras de reestruturação da sede. Longos debates aconteceram para que chegassem à decisão de levar adiante a ideia de transferi-lo para um terreno localizado ao lado da escola, principalmente frente à resistência do Cacique Sotero. O criador do museu tinha um grande apego ao acervo, que até e desde sempre, esteve guardado vizinho à sua casa. Construíram uma nova edificação em um local que, durante a pesquisa de campo em 2011, era destinado a plantar hortaliças e ervas usadas pelas cozinheiras para a preparação da alimentação na escola. O material de construção foi comprado com recursos do projeto e toda a mão-de-obra foi feita através de um mutirão, encabeçado por Zé Maciel e Cícero Pereira, e levado à cabo pelos próprios Kanindé, que revezaram-se na execução das construções durante vários meses, entre o ano de 2012 e maio de 2013.

O deslocamento do acervo e da sede do Museu, de onde sempre esteve – na área de casas e terrenos da família do cacique Sotero – para a área comum da escola, foi a principal mudança que marcou também estas novas interações que o Museu dos Kanindé passou a tomar parte localmente. Essa não foi apenas uma mudança física. Resultou também na potencialização do museu como espaço educativo – na medida em que o acesso à sua estrutura e à realização de atividades regulares por parte do Núcleo Educativo tornou-o mais próximo do cotidiano escolar. Se, por um lado, o cacique Sotero se desprendia daquele acervo, por outro, uma maior quantidade de pessoas passou a envolver-se em sua gestão e nas ações museológicas que o Núcleo Educativo passou a desenvolver. Suzenilson passou a liderar as atividades museológicas no povo. O filho do cacique Sotero, uma vez assumindo a gestão do museu como missão herdado do pai, atuou cada vez mais fortemente nas esferas estadual e nacional no debate sobre museus indígenas e efetuando diálogos acadêmicos, no movimento indígena e nas políticas públicas. Ao longo dos anos, Nalson Kanindé consolidou-se como um dos principais protagonistas no processo de articulação e nas atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, tornando-se hoje uma referência no debate nacional sobre museus indígenas e sendo constantemente convidado a falar em eventos, mobilizações, atividades acadêmicas e sobre políticas públicas que tratam desta temática.

Assim, levaram o novo espaço museal para ser construído, com muitas recomendações de Sotero, ao lado da Escola Indígena. Não era à toa a preocupação do cacique pois, ao mesmo tempo em que me havia dito tantas vezes sobre o desinteresse da população da aldeia para com

o Museu, enfatizou-me também mais de uma vez que, para ele, aquelas peças coletadas ao longo de sua vida eram “o mesmo que ser uma família minha”. E quem não se preocupa com sua família?!

A nova sede foi construída como um vão único, em um formato triangular adaptado ao local disponível naquela “quebrada”, bem ao lado da escola. Por conta da oficina que visava planejar a construção, e na qual foi elaborada a planta da estrutura física, surgiram algumas ideias que dotaram de singularidade o espaço: um teto de cipó trançado (feito pelo artesão Raimundo Terto) e o chão com um piso de cimento "queimado" de cor verde (conforme muitas de suas casas), no qual desenharam uma cobra coral (que os Kanindé utilizam como símbolo), que ia de uma ponta a outra do espaço expositivo – como que formando o caminho que guiava o visitante dentro do museu. Ao longo dos anos, este espaço físico passaria por sucessivas reformas e ampliações, feitas através de projetos e parcerias variadas, até chegar à sua conformação atual: duas salas de exposição e uma sala administrativa (interligadas); uma oca (de cimento e cobertura de palha) no espaço externo, onde realizam atividades variadas, relacionadas ao museu, à escola ou à associação¹⁷⁷.

A execução do projeto apoiado pelo IBRAM foi fundamental na manutenção de atividades regulares que continuaram a reunir o grupo de jovens que havia se formado por conta das ações de inventário participativo em 2011, imprimindo um programa continuado de atividades educativas e de pesquisa, ampliadas para novas áreas e aprendendo novas técnicas (como a fotografia), que passaram a utilizar nesse diálogo em torno dos trabalhos do museu e da escola. Assim, os anos de 2012 e 2013 foram fundamentais para que este grupo de jovens se consolidasse e seus integrantes passassem a ser vistos como referências na aldeia Fernandes.

¹⁷⁸.

¹⁷⁷ A mais importante parceria que fomentou essas reformas aconteceu com a ong ADELCO, que desde 2011 tentava se inserir entre os Kanindé através do diálogo sobre o turismo comunitário. Frente à contínua resistência, demonstrada principalmente pelas lideranças mais antigas, isso demorou algum tempo. Através de projetos aprovados junto ao fundo Petrobrás Ambiental, a ADELCO passou a atuar na interface da temática do turismo comunitário e museus indígenas, realizando ações com os Kanindé, com os Pitaguary, com os Jenipapo-Kanindé, com os Tapeba e com os Tremembé. Não acompanhei esse processo de perto, já que não estava mais residindo no Ceará, apenas suas repercussões e o que me falavam os indígenas gestores dos museus, acerca das interações com os gestores da ADELCO. Repetiam sempre acerca das dificuldades em lidar com os administradores da ong. Fato é que muitos dos encontros que aconteceram a partir de 2013, nos quais os Kanindé estiveram envolvidos, foram financiados com recursos desses projetos, com destaque para a participação da delegação cearense no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, em Recife (em dezembro de 2014), e a realização do I Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Sítio Fernandes, em Aratuba, Ceará (em maio de 2015).

¹⁷⁸ Uma outra ação importante realizada nesse mesmo período e que também propiciou a dinamicidade das ações de formação do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé foi a participação do Programa Patrimônio Para Todos, mediada pelo historiador João Paulo Vieira Neto e desenvolvida pela SECULT/CE.

A partir dali, o diálogo entre museu e escola foi permanente. A nova localização do museu foi significada como parte das relações de poder locais e suas atividades reuniram diferentes gerações do povo, que estudavam na escola e atuavam como “a primeira geração” do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé. Destacamos, pelo seu dedicado envolvimento com as questões museológicas, a trajetória de Antônia Santos, uma das alunas da escola que havia se destacado no GT em 2011. “Toinha”, como a conhecem na aldeia, esteve vinculada ao museu e à escola dos Kanindé até 2017, ano em que foi cursar a graduação em Museologia na UFRBA, em Cachoeira/BA.

Nelson e os integrantes do Núcleo Educativo estabeleceram um cronograma de encontros regulares para planejamento, estudo e formações. Seus integrantes passaram a reunirem-se frequentemente em torno do museu, as visitas começaram a aumentar e um grupo de estudos foi implementado. As ações atendiam, especialmente, os moradores do Sítio Fernandes, mas eles também passaram a receber muitos visitantes que vinham de fora. As ações e parcerias com agentes e instituições externas multiplicaram-se, o que reverberou em uma ampla divulgação e reconhecimento das ações do museu. Começaram a aparecer viagens destinadas a participar de encontros para os quais eram convidados representantes do Museu dos Kanindé. Nelson, tal qual o pai desde 1995 pelo movimento indígena, passou a viajar regularmente para estes encontros, inicialmente no Ceará. O primeiro deles para fora do Estado, a tratar especialmente da temática museal, foi o que nos levou à cidade de Petrópolis (RJ), para participar do V Fórum Nacional de Museus, em novembro de 2012.

Este fórum foi fundamental para o contato e conhecimento mútuo entre representantes das iniciativas indígenas que participavam do Programa Pontos de Memória. O IBRAM financiou a ida de representantes de cada ponto de memória premiado, o que permitiu a presença de um numeroso e diversificado grupo no Rio de Janeiro. Coletivos de todo Brasil que compunham o programa organizaram-se. Desde o primeiro dia, discutimos a necessidade de elaborar uma programação paralela, destinada a planejar formas de organização interna e de combinar estratégias para atuação articulada no evento. Os diferentes grupos ali representados passavam a compartilhar de um objetivo comum no diálogo com o Estado: era aprofundar a discussão sobre a gestão compartilhada em âmbito do Programa Pontos de Memória. Para isso, diariamente conversávamos sobre como consolidar conquistas e acordos no Fórum, tendo em vista a criação de políticas públicas voltadas ao apoio às iniciativas museológicas de bases comunitárias.

Em Petrópolis, aconteceu a primeira reunião de representantes de museus indígenas no sentido de criar uma rede específica de museus entre os povos que protagonizavam processo

museológicos em seus territórios¹⁷⁹. Poucos dias depois, no mês de dezembro, encontravam-se no I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em Recife, o cacique Sotero, Preá Jenipapo-Kanindé, Nino Fernandes e Ilza Hagugê, do povo Pataxó (Porto Seguro/BA), representando o Museu Virtual Muka-Mukaú, oportunidade em que, mais uma vez, conversamos sobre a possibilidade de criação de uma rede de museus indígenas.

3.2.2.3 Do museu pra escola: a trajetória do Núcleo Educativo e a reabertura do Museu dos Kanindé

E aí eu trago duas fotos, o museu, na casa do Nalson ainda e o museu atual. A gente tem uma estrutura pequena ainda, já mudou, porque a gente tá acabando de concluir o processo de ampliação, mas é um espaço que comporta algumas das nossas peças. Mas ainda precisa ser aperfeiçoado. Mas é basicamente esse o espaço que a gente trabalha agora. É um espaço de uma sala, ainda. Foi ampliado recentemente, a gente não terminou a transição das peças, mas é basicamente essa a visão que a gente tem hoje do Museu dos Kanindé. [...] E aqui eu trago duas fotos. A primeira, [...] quando a gente ainda era Grupo de Trabalho, e com o Núcleo Educativo, que a gente já tinha passado por essas formações, e tava começando a atuar de uma maneira mais diferenciada, mais profissional dentro do museu, digamos assim. E aí os nossos parceiros, tem Alexandre e Nalson que assumiu aí o Núcleo Educativo após a saída de Alexandre da aldeia. E os caminhos diferentes, né? (Antônia Santos, II Fórum Nacional de Museus Indígenas (Painel 1 - Acervos indigenistas, coleções etnográficas e educação intercultural: diálogos colaborativos com museus indígenas. Dia 17 de agosto de 2016).

Em 18 de maio de 2013, retornei ao Sítio Fernandes para uma ocasião especial: a inauguração da nova sede do Museu dos Kanindé. Cumpria-se, àquele momento, nosso primeiro acordo, feito ainda anteriormente à realização da pesquisa de campo propriamente dita. Foi a primeira vez que voltei aos Kanindé, depois de agosto de 2011, embora tenha os algumas vezes noutros locais fora da aldeia – fato que se tornaria recorrente nos anos seguintes.

¹⁷⁹ Trataremos desta reunião no tópico 3.3.2.1. Articulação em rede, protagonismo indígena e políticas museológicas: a reunião em Petrópolis, Rio de Janeiro (novembro de 2012).

Figura 53 - Reabertura do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2013)

Naquele dia internacional de museus, grande foi minha surpresa quando, ao adentrar no espaço museal indígena, visualizei um dentre os objetos escolhidos por eles como destaque, no interior de uma das novas vitrines que cobriam os expositores de madeira e vidro: “*Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará*” – a minha (??) dissertação de mestrado!! Mas, o que significava aquilo?! Atônito, não sabia bem como compreender o por quê daquele objeto estar ali. Se instaurava, mais uma vez de maneira enfática, em nossa percepção, uma importante atenção para as problemáticas da reflexividade, a partir das quais questionava-me sobre colaboração, co-autoria, construção coletiva, posse e propriedade, entre outras questões referentes à natureza do conhecimento antropológico e às apropriações e traduções feitas pelos Kanindé. Agora, não se tratava mais de ressignificações de objetos e memórias, com os que havia estudado, mas da pesquisa de campo e de um de seus principais resultados: a própria dissertação, como objeto, que estava ali musealizada.. Não dava para evitar questões que começavam a se delinear e impor de uma maneira muito direta em meu horizonte interpretativo desde minha experiência com o protagonismo Kanindé na esfera museal.

Não me recordo exatamente como e nem quando entreguei-os a versão final daquela dissertação, impressa e em capa dura. Provavelmente, foi em algum dos encontros com Nelson ou com o próprio cacique Sotero, durante o ano de 2012, fora da área indígena. Estava, naquele

momento, diante de mais uma ressignificação efetuada no espaço museológico indígena. Nesse caso, era efetuada em um contexto no qual eu era o "autor" do objeto musealizado. Um objeto diferente e cuja ressemantização eu não poderia interpretar com tanto distanciamento assim, afinal, estava diretamente vinculado à minha pessoa e à relação estabelecida com os Kanindé, autores daquele ato. Prenúncio de novos tempos.

A ressignificação do objeto em si, o estudo impresso, foi parte integrante das interações relacionadas à realização da pesquisa de campo e ao modo como a metodologia colaborativa e participativa que utilizamos foram tomando novos sentidos, de acordo com os desdobramentos de processos que vinculavam-se ao que a pesquisa construiu, em diálogo com os Kanindé, a partir do período em que lá residi. E esses desdobramentos independiam de minha presença física, era algo que continuava entre eles, tomando um rumo próprio e condicionado também como parte destas novas interações que então iniciavam-se.

Figura 54 - Espaço interno da nova sede do Museu dos Kanindé no dia da reinauguração e dissertação musealizada em vitrine



Fonte: O autor (2013)

A dissertação havia sido ressignificada, de estudo acadêmico à peça do Museu dos Kanindé. A grande diferença dessa ressignificação, para mim – e talvez isso me deixasse um pouco desconcertado – é que havia sido produzida pelos Kanindé a partir de suas relações comigo e com a pesquisa que havia (ou havíamos?) realizado – materializada num pesado tomo de papel, transformado em objeto museológico. Será que eles haviam lido o estudo? Importava? Ou tratamos aqui de outros modos de leitura?!

Conforme James Clifford, “Se o etnógrafo lê a cultura pôr sobre o ombro do nativo, o nativo também a lê pôr sobre o ombro do etnógrafo, na medida em que este escreve cada descrição cultural” (CLIFFORD, 2011, p. 86). A dissertação havia sido apropriada e traduzida

no processo museológico indígena. Antropofagizada, deglutida e vomitada. Canibalizada. Uma verdadeira, e literal, antropofagia do patrimônio. Nos anos seguintes, cada vez mais fui percebendo que essa apropriação passou a se dar também em relação aos termos, conceitos e conteúdos presentes no estudo de 2012, por parte especialmente de Nalson e Antônia, que passaram a utilizá-los em muitas de suas apresentações orais em que efetuavam relatos de auto apresentação. Sim, eles não só haviam lido, mas, também, passariam a reinterpretar àquele estudo em seus próprios termos. Segundo a antropóloga Rita Laura Segato,

Nesse sentido, a antropologia, como ciência do outro, seria o campo de conhecimento destinado a contribuir para o desenvolvimento da sensibilidade ética. Em uma guinada radical de sua deontologia, sua tarefa não seria a de dirigir nosso olhar para o outro com a finalidade de conhecê-lo, mas a de possibilitar que nos conheçamos no olhar do outro. Em outras palavras, permitir-lhe pousar os olhos sobre nós, intermediar para que seu olhar nos alcance. Isso, no entanto, (...), representaria uma mudança radical na prática e nos valores que inspiram a disciplina até hoje, pois não significaria a mera refletividade ou o retorno de nós mesmos, antropólogos, ao Nós, depois de uma imersão passageira no mundo do outro – como se aceita, como corolário do exercício etnográfico, a idéia de regresso com estranhamento de nossas premissas. Não me refiro a esse exercício, refiro-me ao negro, ao índio ou ao camponês, estudados como objeto privilegiado da disciplina, dizendo-nos quem somos para eles e o que eles esperam de nós – o que, gostemos ou não, de fato já está ocorrendo (SEGATO, 2006, p. 228).

Em 2015, foi realizado o I Fórum Nacional de Museus Indígenas, sediado pelo Museu dos Kanindé e organizado como a primeira atividade da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Em 2016, foi criado o NEPIK, Núcleo de Estudos e Pesquisas Indígenas Kanindé, por iniciativa do prof. Antônio Nilton (filho de Cícero e sobrinho de Sotero) e da monitora do museu, Antônia Santos, então estudante da escola indígena e já com uma experiência prática no museu desde 2011. Assim Antonia narrou, em agosto de 2016 na aldeia Mina Grande (povo Kapinawá), a trajetória formativa daqueles jovens da "primeira geração" do Núcleo Educativo:

Como todo grupo de formação de trabalho a gente passou por algumas capacitações. Dentre elas, em Antropologia, Museologia, Arqueologia, Patrimônio, Fotografia, Arquitetura, Cartografia Social e mais alguma coisa que eu possa ter esquecido por aí. Mas a gente fazia algumas formações, normalmente de três dias, quatro dias, dependendo da área. Pra melhorar os nossos elos e os nossos vínculos com o museu. Já aqui como um Núcleo Educativo, não mais como um GT. A proposta do Alexandre foi lançar um GT pra fazer a reorganização. Mas o povo gostou tanto que acabou continuando e a gente se formou como Núcleo Educativo (...). Todas essas formações com esses meninos pra melhorar o nosso desempenho dentro do espaço museológico. (Informação Verbal)¹⁸⁰

¹⁸⁰ Antônia Santos. Depoimento. [agos. 2016]. II Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Um novo grupo passou a atuar como a “segunda geração” de monitores do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé, a partir da criação do NEPIK. Antônia exerceu forte influência no processo formativo desses jovens, apoiando diretamente Nilton e Suzenilson e tornando-se a principal referência para eles dos integrantes da “primeira geração”. Estabeleceu um interessante diálogo com eles, contribuindo significativamente em suas formações para a ação museológica indígena. Já previa e planejava sua saída. Portanto, havia se empenhado em formar um novo grupo que continuasse o trabalho, apoiando Nalson na coordenação do museu e com vínculos mais concretos com a realidade da educação escolar indígena entre os Kanindé.

Na perspectiva de percebermos os significados locais que foram atribuídos àquela pesquisa de campo e as visões indígenas sobre a atuação do antropólogo, vale a pena acompanhar, através das palavras de Antônia Kanindé, proferidas no II Fórum Nacional de Museus Indígenas (agosto de 2016, aldeia Mina Grande), como ela percebia a sua trajetória enquanto integrante do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé. Através de seu relato, feito durante o primeiro dos painéis realizados naquele encontro, foi possível identificarmos alguns sentidos e análises que ela fazia da relação entre a pesquisa antropológica e a constituição deste núcleo voltado à educação museal, cuja participação foi fundamental no próprio caminho que ela escolheu trilhar. Análises que se referem, também, à minha atuação como antropólogo e pesquisador nesse processo museológico, à nível local, de acordo com um olhar que ela estabelece sobre este processo vivido em âmbito de seu povo.

Àquele dia, 17 de agosto de 2016, Antônia começou se apresentando e dizendo qual era o conteúdo de sua fala. Dizia ela:

Eu tenho 17 anos, sou estudante ainda. Terceira série do ensino médio. E o que eu vou trazer pra vocês hoje é mais uma experiência vivenciada por mim e meus colegas no âmbito do Museu Indígena Kanindé. E o que eu trago é realmente isso: **o meu ponto de vista sobre o trabalho realizado pelo professor Alexandre e o que a gente tem a contribuir pra esse novo aspecto da museologia social que vem se redescobrimo aí, né?** (Informação Verbal)¹⁸¹

Sua apresentação contextualizou, a partir de seu olhar particular, a trajetória do grupo de jovens que fez parte e formou a “primeira geração” do Núcleo Educativo. Para isso, precisava apresentar o surgimento do museu, como havia sido criado e qual o objetivo do cacique Sotero quando o organizou.

¹⁸¹ Antonia Santos. Depoimento. [agos. 2016]. II Fórum Nacional de Museus Indígenas.

O objetivo era preservar a memória, manter a cultura viva, através de um museu, de um espaço que pudesse ser mais acessível a comunidade. **E uma coisa que a gente descobriu posteriormente é que pra tudo que a gente já fazia**, o museu que o Sotero construiu lá em 95, o segundo museu indígena do Brasil, **já existia essa questão que trabalhava museologia, que é da salvaguarda do patrimônio, da memória. E a gente já vivenciava isso de uma forma totalmente diferente. De uma forma mais natural**, né. Pra nós Kanindés, tudo começa a partir de uma pedra, encontrada pelo cacique Sotero na aldeia. E dessa pedra ele teve a curiosidade de perguntar pra mãe dele pra quê que serviria. E ela curiosamente disse que era dos índios, mas ele não poderia falar que era índio. Então dali ele começou a guardar essa pedra e sucessivamente outros objetos. E também entrou em contato com o pajé Maciel e juntos construíram uma coleção pro acervo do Museu dos Kanindés [...] (idem)

Figura 55 - Antônia Kanindé no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande EM Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

A ideia de quê para tudo o que eles já faziam no Museu dos Kanindé – por conta própria - a museologia dava um nome, um termo técnico, foi algo incorporado nos discursos dela e de Suzenilson ao longo dos anos, ao se referirem em suas apresentações públicas a um diálogo que efetuavam, através da ação museológica indígena, entre conhecimentos “científicos” e conhecimentos “tradicionais”. Eles eram tradutores e conectores destes mundos. Os primeiros contatos de Antonia com os conceitos da museologia se deram na própria realidade em que ela vivia, na qual já existia um museu, a partir de sua participação nas atividades do GT. Sendo assim, naquele fórum ela já tinha uma estrada de cinco anos de intimidade com as terminologias do universo deste campo disciplinar. Assim ela narrou o surgimento do grupo em 2011,

dirigindo-me o olhar e a palavra de vez em quando, como que conversando comigo, como um interlocutor de velhos tempos, mas também avaliando publicamente meu trabalho e desempenho entre seu povo:

O processo de formação do GT, quando o Alexandre chegou na nossa comunidade com o projeto da tese de mestrado dele, ele queria trabalhar o museu, por uma curiosidade dele também. E, interessante, ele escolheu jovens pra trabalhar com ele. Jovens não, crianças, né, Alexandre? Porque a gente tinha idade entre 12 e 15 anos, na época. E assim, quando ele chegou pra gente, a gente estranhou porque era uma pessoa novata na comunidade. A gente não tinha conhecimento. Eu tinha medo dele na época. Mas assim, o trabalho que ele fez com a gente foi bastante interessante. Ele deu uma forma... Ele selecionou os estudantes por turma. Ou melhor, os professores selecionaram dois estudantes por cada turma. Eu estava na sexta série. E por livre e espontânea pressão, [...] eu fui escolhida pra participar desse processo. A gente passou por uma capacitação teórica, que durou em média, acho que foi três dias, né, Alexandre? Essa capacitação. Uma entrevista. [...] Uma capacitação prática, de mais três dias e a realização do inventário posterior. (Informação Verbal)

Suas palavras apresentavam os desdobramentos que resultaram daqueles cerca de 6 meses em que permaneci no Sítio Fernandes, em processos que tiveram continuidade à nível local através da apropriação e da construção de sentidos próprios, que foram constituídos pelos Kanindé em relação ao que havíamos desenvolvido juntos, após minha saída da aldeia.

À época, ela já se destacava dentre o corpo estudantil da escola. Do grupo selecionado em 2011, era a mais nova, juntamente o primo, Josueldo, que depois que terminei o trabalho de campo afastou-se do grupo que se formou em torno do museu, mas permaneceu na escola. Uma das estratégias metodológicas que optei por trilhar naquele processo de pesquisa colaborativa foi o de proporcionar atividades de produzissem momentos de diálogo intergeracional. Para isso, sempre tentava levar alguma liderança para ver os trabalhos e dialogar com os jovens, assim como também os convidava para irem comigo para muitas das entrevistas. Eles me guiavam, até porque não sabia os caminhos. Após a definição dos integrantes do GT, iniciamos o processo formativo. Assim, Antonia o apresentou, em 2016:

[...] a gente fez uma formação, o Sotero tava com a gente, auxiliando o tempo todo, participou. Aqui ele tava dando uma explicação de como começou o museu, como ele tinha criado isso. E aqui a gente já tava começando a entrar no ritmo do processo de inventário. As etapas do inventário, né. A gente fez uma identificação do acervo, uma higienização, preenchimento de ficha, marcação, uma revisão do inventário e o posterior tombamento que ainda tá em andamento, né, Alexandre? (Antônia Santos, II Fórum Nacional de Museus Indígenas (Painel 1 - Acervos indigenistas, coleções etnográficas e educação intercultural: diálogos colaborativos com museus indígenas). Dia 17 de agosto de 2016).

Durante sua fala, Antônia chamou-me a atenção por três vezes quanto ao fato do tombamento das peças não ter sido finalizado. Mediada por fotografias, sua apresentação descrevia cada etapa dos trabalhos técnicos de inventário. E assim ela foi descrevendo as diferentes atividades que aprenderam a fazer, de maneira prática, exercitando-as diariamente, naquele inverno de 2011:

Pronto, enquanto a gente tava fazendo a **identificação do acervo**, todo mundo com seu caderninho, vendo mais ou menos, **mapeando** as peças que o Sotero tinha. É um acervo de aproximadamente 430 peças, que a gente trabalhou. Após a identificação, [...] a gente começou a fazer a **higienização**. Foi acho que um processo, um dos mais demorados. E aqui já tô eu, no meio do povo, trabalhando. E assim, esse processo foi bem delicado, porque algumas peças estavam bastante deterioradas, devido ao tempo. Mas a gente conseguiu fazer um bom trabalho. [...]. Aqui é o **processo de preenchimento das fichas**, cada peça ganhou uma ficha, de identificação. E aqui os meninos trabalhando no **processo de identificação das fichas**, com aproximadamente 15 itens, em relação à peça. O **processo de marcação** a gente fez tanto a **marcação em etiqueta quanto na própria peça**. A gente trabalhou de uma forma bem natural, sem muitas regalias, mas que identificasse o povo Kanindé naquilo que a gente tava fazendo. A gente fez uma **revisão do inventário** em julho de 2014, né, a gente pegou uma semana de férias. Alexandre voltou lá com a gente. (Informação Verbal)¹⁸².

Um dos aspectos que Antônia destacou, em relação ao processo iniciado em 2011 e cujos desdobramentos mudariam para sempre a história e o significado local do Museu dos Kanindé, foi a aproximação entre o museu e a escola indígena, que propiciou a realização de atividades educativas de maneira planejada e sistemática nos anos seguintes. Nesse momento, suas palavras me chamavam a atenção para algo que pouco atentava até então: que é necessário admitir que, muito mais importante à nível local que os resultados acadêmicos de nossas pesquisas, são os desdobramentos das relações interpessoais estabelecidas para além de sua percepção como relações de investigação.

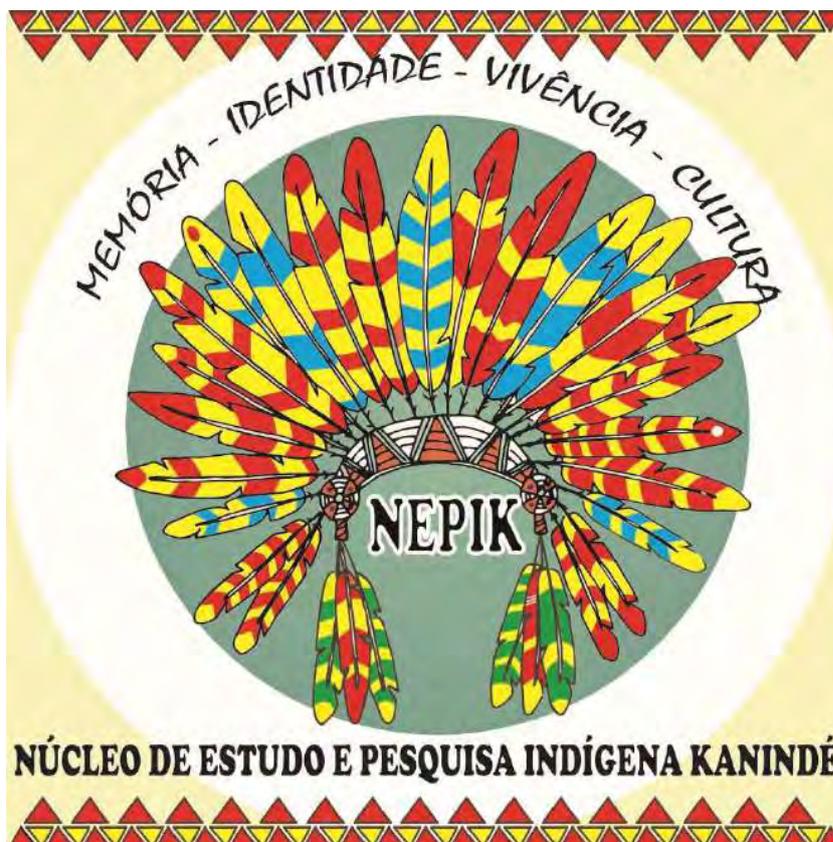
E uma coisa bem interessante que se construiu dentro do Museu dos Kanindé, foi justamente a relação entre museu e escola. O Alexandre chegou com uma proposta de trabalhar o museu. Mas pra trabalhar o museu ele usou alunos. E esse laço foi amplamente fortalecido. Hoje o museu é do lado da escola, com um metro de distância, do museu pra escola. E a gente trabalha em processos de roda de conversa dentro da escola, trabalha propostas de levar o acervo do museu a escola e trazer os alunos da escola ao museu e todos os monitores de alguma forma passaram pela escola ou a escola de alguma forma levou esses meninos para o museu. **Então acaba se construindo um elo bem forte entre essas duas instituições.** (Informação Verbal)

¹⁸² Ela se referia a um dos meus retornos ao Sítio Fernandes, em 2014, quando tentamos retomar, cerca de três anos depois, o inventário do acervo, já na nova sede. Retiramos todas as peças, as higienizamos e conferimos objetos e fichas de catalogação. Posteriormente, montamos novamente o museu, tal como havíamos feito em julho de 2011. Mas, mesmo assim, não conseguimos terminar de inserir todos os objetos no livro de tomo.

Ao longo dos anos, Antônia destacou-se como uma das mais promissoras estudantes de sua geração. Ela havia permanecido no Núcleo Educativo, enquanto os outros foram saindo, por motivos variados. Estava transmutando-se, crescendo, virando adolescente e sempre fora muito estudiosa. O fato dela ser a mais nova do GT propiciou que pudesse permanecer como monitora até o término do ensino médio, o que aconteceu justamente em 2016, ano em que proferiu essa fala nos Kapinawá, durante o fórum nacional. E foi justamente com o objetivo de fomentar uma maior integração entre o Núcleo Educativo do museu e a escola, que ela e o professor Antônio Nilton tiveram a ideia de criarem o NEPIK.

E dentro desse processo, como Alexandre saiu, a gente teve que traçar outras estratégias. Então eu me sentei com o professor Antônio Nilton (...). A gente sentou, conversou e criou o Núcleo de Estudos e Pesquisa Indígena Kanindé, retomando uma ideia do João Paulo, que era do inventário participativo na aldeia com os lugares de memória. Então a gente sentou, conversou e reuniu um grupo de alunos (...). Esse aqui é só o *slogan*, né. A gente reuniu um grupo de alunos e sexta-feira passada a gente já fez uma primeira atividade. São alunos de sexta à primeira série. Justamente como você tinha feito. Porque os jovens, eles evadem com muita facilidade. Então a gente resolveu trabalhar com crianças mais, crianças não, pré-adolescentes, pra facilitar o nosso trabalho. Esse grupo já realizou um processo de entrevista... eu convidei a dona Luzia, que é a minha vó, que tem 78 anos, pra fazer uma roda de diálogo com a gente [...]. (Informação Verbal)

Figura 56 - Logomarca do NEPIK - Núcleo de Estudo e Pesquisa Indígena Kanindé, grupo vinculado à escola e que congrega os monitores do Núcleo Educativo do Museu Kanindé



Fonte: O autor (2015)

Em algumas oportunidades ao longo dos anos, quando eu voltava em Aratuba, conversávamos sobre o que Antônia gostaria de estudar depois que acabasse o ensino médio. Afinal, como ela mesma falou, “(...) os estudantes têm que conviver com os dois lados da cultura indígena e também com a cultura branca”. Já apresentava desde muito nova uma grande vontade de aprender mais e mais, de se aprofundar nos estudos. Tinha muita sede de saber e, sendo muito dedicada nos estudos e focada em seus objetivos, todos no povo sabiam de seu potencial. Na pesquisa de campo eu havia me aproximado bastante de sua família, envolvendo tanto o seu núcleo doméstico quando o de seus tios, irmãos e do patriarca, seu avô, o pajé Maciel, com quem passava às vezes dias inteiros conversando sobre as coisas da vida e do passado. Em 2016, Antônia já tinha clareza quanto à necessidade de ter que sair para cursar uma universidade pública, fora de sua aldeia. Para isso, assim apresentava suas motivações e o que a levava a planejar essa mudança radical em sua vida:

É por isso que ano que vem eu tenho que sair da minha aldeia. Eu vou cursar uma universidade. Não diga que é Museologia ainda, viu bichim? Não diga. Mas assim, o processo que eu estou vivenciando é um processo de transmissão. Eu já aprendi muito dentro da minha aldeia. Eu tenho que aprender fora e o que for de valor, o que for necessário pra minha aldeia, eu vou trazer, vou repassar, e assim fortalecer outros alunos pra também tá fazendo esse processo e também estarem atuando em forma de igualdade com a sociedade que a gente tem hoje. **Tá discutindo no nível igualitário com esse povo, que às vezes quer nos engolir. E eu tenho relatos bem fortes disso.** (Informação Verbal)

Suas palavras expressavam de modo bem direto como compreendia o acesso à educação formal como uma forma de empoderamento e busca de igualdade em relações de poder que lhe pareciam assimétricas, desde sua experiência. Era uma ouvidora atenta das histórias de seus pais e avós. Mas, diferente deles, que pouco acesso teve ao ensino formal, Antônia fazia parte de uma geração que se alfabetizou na escola indígena de seu povo. Seus professores foram seus parentes, tendo ela sido partícipe da terceira geração que concluiu o ensino médio na escola indígenas do Sítio Fernandes.

Em um interessante exercício de empatia, na parte final de sua apresentação oral na aldeia Mina Grande, traçou um retrato das diferentes trajetórias que seguiram os seus colegas de GT; alguns dos quais também continuaram juntos no Núcleo Educativo.

Infelizmente nem todo mundo consegue permanecer nesses processos. Atualmente apenas eu continuo, porque estou ainda também na escola. Ano que vem, talvez, eu tenha que me afastar desse processo. Mas enfim, tivemos algumas desistências, né. [...] A Rita saiu do grupo, ela não quis continuar, que é essa primeira aqui. A Rildelene, a segunda, ela tá cursando Gastronomia no Instituto Federal do Ceará. A Camila tá cursando Hotelaria, também no Instituto Federal. O Breno tá cursando Educação Física na Unopar; o Evenilson deixou o grupo, tá trabalhando agora em Fortaleza, na CEASA. O Valderlan continua na comunidade, vai ser pai. O Josuelo tá cursando a terceira série comigo, atualmente ele parou no movimento, ele não tá mais atuando, mas continua na escola. O Jasiel deixou o grupo, nos primeiros dias, não concluiu com a gente. Já tô aqui embaixo, essa daqui de camisa listrada sou eu. Aí a gente pula. Eu concluo comigo. A Naiara, que é a última lá, ela também parou de estudar, mas voltou agora. Tá estudando comigo, concluindo a terceira série que é também a esposa do Vágner, que tá por aí. [...] Continuando, aí o Vágner, que é esse bichão aí do começo que tá por aí também, Kanindé. Ele tava cursando Educação Física na Unopar também, mas trancou esses dias. O Paulo Sérgio tá trabalhando na capital. A Samara tá cursando Administração no Instituto Federal; a Dhéssica também tá estudando no Instituto Federal; a Leila tá cursando Pedagogia pela UVA e o Nédson trabalha como chefe de segurança na UFC. **Então alguns tiveram que mudar. Uns estão em outras cidades, atuando em universidades, fortalecendo o seu processo de formação. Somente eu continuo na aldeia, por enquanto. Atuando nesses processos de museologia.** (Informação Verbal)

Foram muitos e diferentes caminhos que seguiram os jovens do GT. No segundo semestre de 2017, Antônia iniciaria um novo momento em sua trajetória de vida. Foi aprovada, classificada na primeira colocação, para cursar a graduação no Bacharelado em Museologia da Universidade Federal do Recôncavo Baiano, a UFRBA. Por conta disso, foi morar na cidade de Cachoeira (BA), juntando-se com Danyella Alves, do povo Jenipapo-Kanindé, que já estava lá cursando Museologia. Assim como Antônia, Danyella (sobrinha de Preá e neta da cacique Pequena) também foi formada através do diálogo entre os museus indígenas de seus povos e suas escolas (ambas foram monitoras), adentrando em uma universidade pública para continuar seus estudos. Serão, quando formadas, as duas primeiras indígenas museólogas no Brasil. Mas qual seria, me questionando desde as palavras proferidas por Antônia no fórum em Pernambuco, em 2016, “[...] esse novo aspecto da museologia social que vem se redescobrimo aí”?

[...] se a educação caminhou do multiculturalismo elementar de uma década atrás em direção a uma perspectiva *intercultural*; [...], é porque o *outro*, nestas práticas, já não é nem objeto, nem tema, sequer interlocutor abordado de fora e unilateralmente em um processo progressivo de inclusão pela modernidade ocidental avançada. Esse processo esboça agora uma inversão. [...] A antropologia, portanto, terá de se expor e se curvar à demanda e à interpelação daquilo que outrora fora seu “objeto” e deixar-se interpelar. O estudo de *outras culturas* não garante a interculturalidade, a exposição radical à transformação demandada pelo *outro*. Mas a interculturalidade me ocorre como o único futuro não somente interessante, mas também plausível se pretendemos a sobrevivência de uma disciplina sem objeto. (SEGATO, 2006, p. 228).

Figura 57 - Nelson Kanindé, durante o toré realizado no Palácio Quitandinha, no V Fórum Nacional de Museus. Petrópolis/RJ



Fonte: O autor (2012)

3.3 REDE INDÍGENA DE MEMÓRIA E MUSEOLOGIA SOCIAL: GENEALOGIA, ETNOGRAFIA E MOBILIZAÇÃO INTERÉTNICA

Dentro dessa história, ele hoje crescendo, vendo tudo isso, dentro da história, chega eu fico pensando quando passa a história assim, no tempo, a realidade dele... (se emociona, palmas) [...] é um conhecimento [...] que ele cresce e não é só. O nosso museu indígena Kanindé ele não tá se criando só, ele tá se criando com uma família grande, que não é só a família lá da nossa região, do nosso Estado, não. Ele está se criando com outras famílias de outros estados... talvez eu ainda vou alcançar mais, daqui há um ano, dois anos, pra eu ver essa família crescer mais [...] (Cacique Sotero)¹⁸³

Independente do que mais faz a etnografia, ela traduz experiência em texto. Há vários modos de realizar essa tradução, modos que trazem significativas consequências éticas e políticas (CLIFFORD, 2011, p. 81).

Como textualizar uma experiência etnográfica? E quando tratamos de contextos multissituados, interétnicos e cuja observação participante se deu por longos anos? Como encontrar uma forma de escrita que dê vazão à polissemia, às múltiplas vozes, às diferentes agências, às visões contraditórias e à construção coletiva do conhecimento? Como exercer uma reflexividade para além da autobiografia e da auto-etnografia?

O encontro entre o cacique Sotero e Nino Tikuna, na cidade do Recife, em 2012, pode ser visto, metaforicamente, como o início de uma aliança de dimensões nacionais entre povos indígenas, reunindo um representante do Nordeste e outro do Amazonas, em prol de fortalecerem-se colaborativamente em seus projetos de memória étnicos que se expressam nas estratégias políticas de reconhecimento associadas às práticas de colecionamento para a construção de auto-apresentações em seus museus e processos museológicos. Um mês antes desse encontro histórico, Nino estivera com o filho do cacique Sotero, Nalson Kanindé, em Petrópolis (RJ), durante o V Fórum Nacional de Museus do IBRAM, onde haviam feito uma reunião junto a outras pessoas que desdobrou-se na participação dos representantes de Pontos de Memória indígenas no I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco.

Na narrativa da genealogia da Rede aqui tecida, aquele encontro notável foi um marco importante, para além do simbolismo que representou. Isso, porque não encontravam-se ali, apenas, dois dos fundadores e pioneiros de uma “museologia (feita por) indígena(s)” no Brasil, o que por si só justificaria a atribuição de um valor notável ao fato como destacada efeméride na trajetória de constituição da Rede. Naquela oportunidade se reuniram dois herdeiros de

¹⁸³ Cacique Sotero. Depoimento. [out. 2017]. III Fórum Nacional de Museus Indígenas, povoado Nazaré, Lagoa de São Francisco, Piauí.

memórias sociais de seus povos e regiões, simbolizadas em histórias indígenas (individuais e coletivas) capazes de ilustrar a saga da resistência dos povos latino-americanos, representando inclusive parcela na diversidade étnica presente no que se tornou o Brasil. A primeira reunião, em novembro de 2012, no Fórum Nacional de Museus, em Petrópolis/RJ, evidenciou-se como um aspecto em comum nas memórias dos indígenas que compuseram o núcleo inicial que se empenhou na organização em rede para os museus indígenas. Os encontros ocorridos em Petrópolis e em Recife, em dezembro de 2012, foram dois momentos a partir dos quais, em nossa análise, foi sendo planejado o processo que viria a originar a Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

A Rede Indígena de Memória e Museologia Social, consiste em uma instância de organização e mobilização dos museus indígenas no Brasil, de caráter descentralizado e para onde convergem e entrecruzam-se práticas, discursos e trocas generalizadas, entre contatos presenciais (constantemente) e digitais (ininterruptos), através dos quais interagem coletividades étnicas que vem se apropriando das noções de “cultura” e “patrimônio” por meio de processos museológicos e museus, que constituem ferramentas de empoderamento potencializadas pelas ressignificações, apropriações e traduções produzidas sobre suas histórias, operadas como parte de “regimes de memória” associados aos movimentos indígenas dos quais fazem parte¹⁸⁴.

É notável para qualquer observador desatento do campo dos museus no Brasil o aumento exponencial e a cada vez maior visibilidade dos museus indígenas no país. Nino Fernandes e Cacique Sotero foram dois dentre os pioneiros cujas histórias de suas vidas (con)fundem-se com a trajetória dos museus indígenas no Brasil. Dedicaram-se à propagação e à disseminação dos museus indígenas, como parte dos processos de mobilização étnica, inicialmente, entre os Tikuna e Kanindé, e posteriormente, inspirando iniciativas e indígenas de vários outros povos. O cacique Sotero considera os museus indígenas como uma “grande família”, assim como também se denomina às coleções que formou (Gomes, 2012). o líder Kanindé Sotero expressou forte emoção e surpresa ao notar a quantidade de museus indígenas presentes no Fórum de 2017, no Piauí.

A constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social foi um processo privilegiado para avançar na compreensão da relação entre museus indígenas, memória e mobilizações étnicas. Surgiu como um desdobramento do processo de aproximação de iniciativas museológicas indígenas entre si, em diálogo com a Academia e o Estado, resultando

¹⁸⁴ A Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil possui uma página na rede social facebook (<https://www.facebook.com/rimemusbrasil/>) e uma página na internet (<http://redememoriaindigena.net.br/>), que vem sendo uma importante ferramenta de articulação entre os representantes de iniciativas museológicas indígenas.

na criação de uma instância de articulação, troca de experiências e de intercâmbios entre os representantes de museus indígenas, que gerou circuitos inéditos de interações e situações, nos quais efetuamos a pesquisa de campo e a observação participante.

Nesta seção, descrevemos e analisamos fatos e processos relativos à formação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, constituída formalmente em Recife, em dezembro de 2014. Os museus indígenas do Ceará tiveram um papel fundamental na articulação dessa rede, participando dos vários encontros que aconteceram em Pernambuco e em outros Estados brasileiros, nos quais apresentaram, ano após ano, o amadurecimento de um crescente protagonismo nas discussões sobre políticas públicas museológicas e no desenvolvimento de ações museológicas inspiradoras que motivaram diversas iniciativas de outros povos.

A Rede Indígena de Memória surgiu durante o processo de diálogo entre representantes de museus indígenas participantes do Programa Pontos de Memória e o IBRAM, que resultou na criação do Conselho de Gestão Participativa e Compartilhada do Programa Pontos de Memória. Nesse mesmo período, entre 2011 e 2014, surgiram no Brasil várias outras redes entre iniciativas de museologia social, memória e patrimônio. Estas redes constituem um fenômeno de organização recente no meio museológico brasileiro, que vem acontecendo principalmente entre as iniciativas inspiradas em uma museologia comunitária, mas cujo alcance já pode ser sentido para além delas.

A ABREMC, Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários, criada em 2004¹⁸⁵, pode ser considerada, em partes, enquanto uma precursora neste movimento contemporâneo de criação de redes de memória. Isso, especialmente, pela questão temática – agregar iniciativas de museus comunitários e dialogar com o Estado brasileiro. Nesse sentido, ela poderia ser considerada um “ancestral comum” às várias redes que surgiram após 2011. Os formatos de articulação, os tipos de redes e seus integrantes, a forma de atuação, entre outros aspectos, destas redes de memória mais recentes, destoam da ABREMC. Diferenças que evidenciam também o surgimento de novas gerações de atores sociais e coletividades no protagonismo dos processos museológicos no Brasil, dentre os quais a vinculação a uma museologia de caráter social é indubitavelmente hegemônica.

O foco de nossa análise não são as políticas públicas ou a esfera acadêmica, mas as mobilizações étnicas que evidenciaram um protagonismo indígena na esfera museológica. Entretanto, não há como desconsiderar a importância do diálogo e das interações em âmbito da Universidade e do Estado para a constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia

¹⁸⁵ A ABREMC – Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários, foi fundada em 2004, no III Encontro Internacional de Ecomuseus e Museus Comunitários.

Social. É evidente o papel de movimentação e aproximação que foram tendo os numerosos encontros realizados nas universidades e os vários seminários promovidos para a discussão sobre políticas públicas museológicas, que possibilitaram um maior conhecimento mútuo entre os diversos sujeitos indígenas e não-indígenas e coletividades étnicas que vieram a constituir a Rede Indígena. Me refiro, especificamente (mas não só) aos encontros e reuniões promovidos pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), sejam nos Fóruns Nacionais de Museus ou no âmbito da discussão sobre a constituição de um Conselho Gestor Participativo para o Programa Pontos de Memória e demais questões relativas ao diálogo das iniciativas de memória indígena participantes deste programa ou das redes de memória da sociedade civil, temáticas e/ou estaduais.

Os dados e informações coligidos durante as ações da Rede Indígena que, em geral, envolviam contextos interétnicos, eram de outra natureza que aqueles provindos de uma escala micro-local, que muitas vezes se referem à realidade de um único povo, como os que analisei oriundos da observação participante entre os Kanindé. Mesmo partindo de um mesmo olhar microscópico e etnográfico para situações contextuais específicas, o fato destas interações envolverem povos distintos – o que propiciou um processo de trocas generalizado – evidenciou que os diálogos e as práticas presentes nas interações eram de outro tipo, pois se processavam diferentemente as interlocuções, as apropriações e as ressignificações, que remeteriam a problemáticas até então não vislumbradas e que nos levariam a variados campos de pesquisa. Assim, os caminhos desta investigação se deslocaram acompanhando os representantes dos museus indígenas nas atividades que a Rede foi realizando, entre 2012 e 2017, quando foi realizado o III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí.

Contaremos a história da constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social através de uma etnografia que tornou-se, no processo de textualização, um ponto de encontro onde praticamente todas as experiências e processos museológicos analisados se relacionaram. A Rede foi um ponto de convergência. Ao narrarmos a trajetória de sua constituição e as atividades que seus integrantes organizaram ou participaram, analisaremos a forma como os indígenas que desenvolvem processos museológicos em seus territórios foram se organizando entre si, culminando em dezembro de 2014 com a criação de uma instância de mobilização própria, independente do Estado, da Academia e de ONG's.

O que significa, portanto, essa mobilização “em rede” e esses movimentos de pessoas de diversos povos indígenas em vários países de todo o mundo em torno de seus próprios museus? Segundo a opinião de Hugues de Varine:

Acho que é uma coisa muito importante. Todas as comunidades, todos os povos indígenas, são relativamente pequenos em tamanho, em importância econômica, em importância demográfica etc.. Mas, juntos, eles podem criar uma força, uma força política, uma força social, uma força de diversidade cultural, de diversidade cultural unida. Cada cultura é diferente, mas os povos indígenas do Brasil, e dos outros países, constituem uma diversidade cultural particular. Há diversidade biológica, a diversidade cultural de todos os países. Em cada país, as comunidades indígenas formam uma comunidade de interesse com suas culturas, com seus patrimônios, com seus museus. A noção de redes que vocês estão construindo, inventando, ano após ano, é realmente uma das coisas que eu considero mais importantes para o futuro do mundo, não só dos povos indígenas, mas do mundo. Porque não é só o problema da diversidade biológica, da biodiversidade, dos pequenos, dos bichinhos, das espécies, ervas etc. Mas a diversidade dos povos. É essencial manter a diversidade dos povos, de seus recursos patrimoniais, de seus recursos culturais, vivos. Enfim, obrigado pela coragem de ouvir meu discurso, em mau português, de além-mar. Mas faço votos de sucesso para vosso encontro. O que vocês fazem é muito importante, muito importante não só para vocês, mas também para todo o mundo do patrimônio, o mundo da cultura, o mundo humano. (Informação Verbal)¹⁸⁶

Para compreender o surgimento da Rede e de seus significados sob a ótica de seus integrantes, foi necessário seguir os fluxos de sua constituição e das interações que se deram entre indígenas de diversos povos entre si e com outros sujeitos e instituições, como parte de um coletivo que foi se formando em nível nacional entre 2012 e 2017.

Apresentaremos uma visão parcial e localizada, portanto, incompleta. Nosso olhar foi situado através de múltiplos campos de pesquisa, visando abordar como aconteceu a criação e a trajetória desta rede de museus indígenas, a partir de nossa experiência como um pesquisador inspirado em princípios teórico-metodológicos de uma antropologia da ação de caráter indigenista efetivada por meio do apoio às mobilizações dos museus indígenas. Essa perspectiva fundamentou as ações museológicas colaborativas que desenvolvemos junto com os povos indígenas, tanto em relação aos museus indígenas já existentes, quanto entre aqueles povos junto aos quais colaboramos para a criação de seus museus.

Dois pontos de forte irradiação deste esforço de organização em rede partiram das iniciativas museológicas indígenas dos Estados do Ceará e de Pernambuco, cujos povos passaram a se aproximar através do diálogo sobre museus a partir de 2012, ano em que coordenamos o Projeto Museus Indígenas em Pernambuco, desenvolvido como um projeto de extensão universitária da UFPE.

Com o amadurecimento dos diálogos, frente ao constante reencontro de representantes dos museus indígenas mobilizados através da Rede, a crescente independência em relação à universidade e ao Estado, resultou na centralidade dos debates sobre a autonomia, que se

¹⁸⁶ Hugues de Varine. Depoimento. [jul. 2016]. II Fórum Nacional de Museus Indígenas.

desdobrou em ricos diálogos sobre a construção de estruturas de gestão, mecanismos de funcionamento e espaços para tomadas de decisão coletiva em âmbito da Rede. O debate sobre autonomia, especialmente na relação com o Estado, foi uma das principais discussões ocorridas nos fóruns nacionais de museus indígenas realizados em 2016 (PE) e em 2017 (PI).

É importante traçar um rápido histórico das principais atividades e processos que aconteceram entre 2012 e 2014 (quando a Rede foi criada) e entre 2014 e 2017 (quando ocorreu o III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí), nos múltiplos contextos nos quais foram produzidos os dados que serão analisados, para que possamos captá-los, também, na dimensão da média duração e em suas interações para além dos contextos locais onde se deram, discernindo a temporalidade, os processos concomitantes e àqueles que desdobraram-se cronologicamente.

Durante o ano de 2012, aconteceram ao mesmo tempo as atividades do projeto de Extensão Museus Indígenas em Pernambuco e a execução dos projetos museológicos dos povos indígenas aprovados no edital Prêmio Pontos de Memória. Esses dois processos resultaram na participação de indígenas no 5º- Fórum Nacional de Museus, organizado pelo IBRAM em Petrópolis (RJ), em novembro; e na realização do II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em dezembro. Em maio de 2013, ocorreu a inauguração da nova sede do Museu dos Kanindé; e, em julho deste mesmo ano, realizamos o I Seminário de Avaliação das Atividades do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco, na aldeia sede dos Fulni-ô, em Águas Belas (PE), que reuniu parte dos indígenas que tinham atuado nesta ação como articuladores locais e integrantes da equipe técnica. Nalson Kanindé participou de uma mesa de debates neste encontro e lá conheceu Ronaldo Kapinawá, um dos articuladores indígenas do projeto de extensão da UFPE.

Entre 2012, 2013 e 2014, através da ampliação de um circuito dialógico de museus indígenas, amadureceram os contatos que propiciaram a criação da Rede. Uma rede de comunicação e contatos começava a se formar. Algumas destas primeiras interações em torno da aproximação de representantes de museus e povos indígenas do Ceará e de Pernambuco, que acabaram por envolver povos de outros Estados e que descreveremos neste tópico, aconteceram por meio de atividades acadêmicas que realizamos a partir da UFPE.

Em dezembro de 2014, uma comitiva de onze indígenas do Ceará participou do II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, ocasião em que foi criada a “Rede de Museus Indígenas”. A comitiva do povo Kapinawá, liderada por José Ronaldo França de Siqueira destacou-se nas discussões, às quais haviam dado continuidade entre os seus parentes da aldeia Malhador, após o término das ações do projeto de extensão da UFPE.

Se, em um primeiro momento, os encontros e outras ocasiões promovidas através da universidade e do Estado foram importantes, com a criação da Rede, os indígenas passaram a promover encontros em seus próprios territórios. Nessa perspectiva, o ano de 2015 foi um marco divisor. Em maio, aconteceu o I Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Sítio Fernandes (no Museu dos Kanindé, em Aratuba-CE); e, em julho, o I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco (na aldeia Malhador, Buíque, do povo Kapinawá), quando foi inaugurado o Museu Kapinawá. Ambas atividades foram iniciativas dos próprios povos indígenas articulados entre si através da Rede Indígena e apoiados por parceiros e instituições educacionais, culturais, museológicas e indigenistas.

Essas foram as duas primeiras atividades promovidas pela Rede Indígena, que consideramos fundamentais na aproximação de indígenas oriundos do Ceará e de Pernambuco com as lideranças de outros Estados brasileiros que desenvolviam processos museológicos entre seus povos. Nesse primeiro momento, destacamos o diálogo que passou a ocorrer entre este núcleo inicial localizado no Nordeste e os indígenas do oeste do Estado de São Paulo, especialmente os Kaingang da TI Vanuíre (Arco Íris-SP). Este intercâmbio iniciado a partir de 2014 entre os povos do oeste paulista e os povos do Ceará e Pernambuco, foi estimulado pela aproximação de pesquisadores do MAE/USP e do NEPE-UFPE. Essa aproximação se deu através da participação dos indígenas paulistas nos encontros no Ceará e em Pernambuco e destes nos Encontros Paulistas Questões Indígenas e Museus (nas edições de 2014, 2015, 2016 e 2017). Atuamos, juntamente com o antropólogo Renato Athias, em âmbito da UFPE, enquanto a principal referência da USP nessa rede de contatos que mediamos foi a museóloga Marília Xavier Cury.

No curso da investigação, os contatos iniciados durante estes encontros que tornaram-se cada vez mais constantes, foram momentos determinantes na percepção de novas problemáticas a partir das associações que evidenciaram-se entre museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmologias. Essa percepção foi se revelando por conta da crescente discussão sobre a importância da “espiritualidade” e sua forte relação com a construção social da memória, constantes nestas atividades que reuniam vários povos e, como veremos, fundamentais nas concepções de museus constituídos por estes povos em suas interações.

Após a formalização da Rede Indígena, iniciou-se um volumoso calendário de atividades, que viabilizou um constante reencontro entre representantes de museus indígenas de diferentes Estados brasileiros, muitos dos quais já estavam envolvidos no movimento indígena e nos debates sobre as políticas públicas e que, a partir de então, passaram a encarar os desafios da organização nacional em um coletivo de iniciativas afins e com objetivos comuns,

relacionados às suas ações com memória, patrimônio e museus indígenas. Desta aproximação, iniciada por meio do contato entre povos do Ceará, Pernambuco e Amazonas, aos quais os de São Paulo se aproximaram, foram criadas pontes dialógicas com indígenas localizados nos Estados da Bahia, Acre, Rondônia e Amapá, como apresentaremos. Consideramos que este processo ainda está em curso e ampliação.

Este diálogo e aproximação tem fomentado ricas e interessantes trocas e relações interétnicas. Propiciou a circulação de pessoas e de ideias, intercâmbios rituais e de objetos, o reconhecimento mútuo de territórios e experiências, variados processos formativos e, enfim, a criação de uma instância de mobilização, intercâmbio e representação coletiva frente aos embates com (e contra) o Estado brasileiro e ao diálogo com instituições museológicas públicas e privadas e com setores da sociedade civil dos campos museológico e patrimonial.

Em 2016, três encontros importantes aconteceram, em Pernambuco, no Ceará e em Brasília, que mobilizaram representantes e comitivas oriundas de vários Estados. O primeiro, foi o II Fórum Nacional de Museus Indígenas, que aconteceu em agosto, na aldeia Mina Grande, no qual a comitiva cearense compareceu composta por 33 pessoas, a maior do encontro. Logo após, através do apoio financeiro do projeto recém-iniciado “Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola” (SECULT-PE), uma comitiva deste povo participou do II Fórum Estadual de Museus Indígenas do Ceará, que aconteceu em dezembro de 2016, na TI Lagoa da Encantada, do povo Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz. Na oportunidade, aconteceu um “intercâmbio espiritual” entre os Kapinawá e os Pitaguary, em um dos terreiros da “Pedreira dos Encantados”, na aldeia Monguba, oferecido pelo pajé Barbosa, do povo Pitaguary.

A partir destes e de outros (re)encontros, uma série de laços e relações de trocas mútuas foram tecidas e fortalecidas. As experiências dos museus indígenas do Ceará passaram a ser uma referência para os indígenas que passaram a se integrar à Rede em formação. Os Kapinawá consolidaram processos museológicos internos e passaram a ser uma referência na discussão sobre museus indígenas em Pernambuco, alavancados pelo protagonismo político e museal de lideranças da aldeia Malhador.

As trocas e contatos efetuados nas esferas ritualísticas também se aprofundaram. Nessas relações em âmbito da Rede, há de se destacar o papel central do pajé Barbosa Pitaguary, como mediador dos diálogos entre espiritualidade, memória e museus indígenas. Entre 2015 e 2017 ocorreram uma série de fatos, tanto à nível local quanto nestes contextos multiétnicos, que nos evidenciaram algo que não era possível ignorar: a dimensão da espiritualidade associada aos processos museológicos indígenas.

No início de 2017, efetuei mais uma etapa da pesquisa de campo no Ceará, com destaque para as duas semanas que passei entre os Kanindé, em janeiro, e outra ida, em março, antes de viajar para o México. No fim de março desse ano, viajei para o México, por ocasião do estágio *sandwich* do doutorado, para atuar junto à Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, a UMCO, retornando em setembro para o Brasil. Entre 18 e 21 de outubro de 2017, realizamos o III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, na comunidade Nazaré, dos povos Tabajara e Tapuio-Itamaraty do município de Lagoa de São Francisco. Oficialmente, demos por encerradas as pesquisas de campo neste encontro, no qual a imbricada relação entre museus indígenas e a ação dos Encantados atingiu um nível de interação que, no contexto de nossas pesquisas, ainda não havíamos presenciado.

A criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social refletiu o fortalecimento do processo de mobilização dos museus indígenas no Brasil. Em nossa análise, resulta do surgimento de "novos desejos e novas crenças, novas associações, novas formas de cooperação", para utilizar termos do filósofo Peter Pál Pelbart. Segundo ele,

Através dos fluxos de imagem, de informação, de conhecimento e de serviços que acessamos constantemente, absorvemos maneiras de viver, sentidos de vida, consumimos toneladas de subjetividade. [...] Claro que nem tudo circula da mesma maneira por toda parte, e nem todos extraem dessa circulação os mesmos benefícios. [...] se antes a pertinência às redes de sentido e de existência, aos modos de vida e aos territórios subjetivos dependia de critérios intrínsecos tais como tradições, direitos de passagem, relações de comunidade e trabalho, religião, sexo, cada vez mais esse acesso é mediado por pedágios comerciais, impagáveis para uma grande maioria. **O que se vê então é uma expropriação das redes de vida da maioria da população pelo capital, através de mecanismos cuja inventividade e perversão parecem ilimitadas.** [...]. Parafraseando Benjamin, seria preciso escovar esse presente a contrapelo, e **examinar as novas possibilidades de reversão vital que se anunciam nesse contexto.** [...]. **Produzir o novo é inventar novos desejos e novas crenças, novas associações e novas formas de cooperação.** Todos e qualquer um inventam, na densidade social da cidade, na conversa, nos costumes, no lazer - novos desejos e novas crenças, novas associações e novas formas de cooperação. A invenção não é prerrogativa dos grandes gênios, nem monopólio da indústria ou da ciência, ela é a potência do homem comum. (PEALBART, p. 34-38, negritos e grifo nosso).

O primeiro registro que temos da discussão sobre a criação de uma rede indígena foi feito durante os diálogos travados entre o movimento indígena cearense e a gestão pública estadual, que aconteceu por meio do Seminário Emergência Étnica, em Fortaleza, promovido pelo Museu do Ceará, em maio de 2009. Entre 2009 e 2014, processos concomitantes que envolveram povos indígenas que possuem museus, instituições museais, universidades, entre outros, resultaram na realização de mais de vinte encontros presenciais, que tornaram-se momentos cruciais na aproximação de muitos dos atores sociais e coletividades étnicas que

então protagonizavam processos museológicos indígenas nas cinco regiões do Brasil, mas que ainda não se (re)conheciam.

Poucas foram as iniciativas de que tivemos notícias, entre 2009 e 2012, de ações voltadas à discussão sobre a organização em rede e a aproximação dos indígenas que desenvolvem processos museológicos em seus territórios. Para além do âmbito local (em 2009, falávamos de uma rede indígena de caráter estadual, no Ceará), uma das primeiras tentativas que reuniu representantes de museus e centros culturais geridos por populações indígenas em seus territórios de que temos conhecimento, em âmbito nacional, foi um encontro realizado, em setembro de 2009, nas dependências do Museu Nacional/UFRJ. Esta reunião foi o resultado de articulações efetuadas junto às instâncias do Ministério da Cultura (MinC), partindo do então “Grupo de Trabalho sobre Culturas Indígenas”, vinculado à Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural (SID/MinC). Fomos convidados, na condição de apoiadores dos processos museológicos indígenas que aconteciam no Estado do Ceará, mas infelizmente não conseguimos apoio para participar. Recebemos o convite através de uma mensagem eletrônica enviada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional-UFRJ), que era um dos principais organizadores daquele encontro através do diálogo com o Ministério da Cultura.

Durante a redação final desta tese, foi lançado o livro *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de ilusão museal* (Editora da UFPB, 2019), organizado por João Pacheco de Oliveira e Rita de Cássia Melo Santos. Esse livro, cujo projeto editorial remonta ao ano de 2009 e se vinculava com a exposição “Os primeiros brasileiros”, traz em sua “Introdução” informações que iluminam como se deram aquelas rodadas de discussões.

A proposta de formulação desta coletânea, teve suas primeiras elaborações em 2009 motivadas pela realização do seminário “Experiências indígenas com museus e centros culturais” no Museu Nacional do Rio de Janeiro. Organizado em cinco sessões, que ocuparam dois dias de atividades (15 e 17 de setembro de 2009), o seminário foi coordenado por João Pacheco de Oliveira e resultou de uma articulação entre a Secretaria de Identidade e Diversidade Cultural (SID), o Ministério da Cultura e o Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) do Museu Nacional, e era fruto de uma parceria entre o Museu Nacional e a Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural (SID/MinC) que financiou sua realização. O principal objetivo do seminário foi a criação e a operacionalização de uma rede de articulação entre museus etnográficos e centros culturais indígenas, voltada para fortalecer o protagonismo indígena na reflexão e na implementação de propostas de valorização e divulgação dessas culturas. O seminário, além de congrega indígenas de diferentes regiões do Brasil, coincidiu propositadamente com a inauguração, no mesmo período e local, da exposição “Índios: os primeiros brasileiros” [...]. (OLIVEIRA E SANTOS, p.14-15, 2019)¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Entre os participantes deste seminário, os autores citam as seguintes pessoas e suas vinculações institucionais: “[...] Ceiça Feitosa, Pitaguary, representando a Apoinme; Victor Peruare, Bakairi, vinculado ao Museu Rondon;

Interessante atentar ao fato de que alguns participantes daquela reunião, como Nino Fernandes, os indígenas cearenses Weibe Tapeba e Ceixa Pitaguary e o líder histórico dos Potiguara da Paraíba, Caboquinho Potiguara, aproximariam-se de uma outra rede que se formaria a partir de processos organizativos distintos daquele que descreve Oliveira e Santos. No entanto, ali também estava posta a ideia de uma articulação em rede.

A criação de uma rede ampliou esse diálogo, na medida em que as crises, as carências e as dificuldades de cada instituição passaram a ser mais bem discutidas e enfrentadas, a partir do momento em que foram vistas integradas em um quadro de iniciativas associadas, movidas em um mesmo horizonte programático. Neste sentido, a realização do seminário “Experiências Indígenas com Museus e Centros Culturais” foi um passo importante na formação de uma rede propositiva, com a participação de diversos representantes indígenas que apresentaram e debateram suas experiências com representantes da SID/Minc, do Museu Nacional e de instituições parceiras. Um dos pontos levantados pelos participantes foi a necessidade de uma assessoria que viesse a colaborar na implementação de Pontos de Cultura em Museus e Centros Culturais Indígenas (OLIVEIRA E SANTOS, p.16-17, 2019)

No final da década de 2000/2010, o campo museológico brasileiro vivia um período de forte ebulição. Vivenciávamos a realidade museal desde 2000 (a partir do Museu do Ceará), acompanhando esta movimentação e as discussões que se processaram nacionalmente, relacionadas à criação do Plano Nacional de Cultura, por meio do qual foi concebida e passou a ser estruturada a Política Nacional de Museus (PNM), no interior da qual foi instituído o Sistema Brasileiro de Museus. Nos diferentes Estados da federação, esse amplo processo de fomento às políticas públicas culturais propiciou a criação de marcos gestores e legais específicos, em consonância com a Constituição Federal e que deram origem aos Sistemas Estaduais de Museus. Uma ampla agenda de processos técnico-formativos de caráter descentralizados, destinados a profissionais atuantes na área museológica, passou a acontecer nas cinco regiões brasileiras, apoiados nacionalmente pelo Departamento de Museus e

Zita Enoré, Pareci, da Associação Sakore Winã (T.I. Ponte Pedra); Joacelino Marcos Raposo, Makuxi, do Centro Cultural Surumu (CIR); Romancil Cretã (Kaingang), Arpinsul; Pedro Inácio e Nino Fernandes (Tikunas), Museu Magüta; Rita Gomes (Potiguara), Secretaria de Educação do Ceará; Edmilson de Albuquerque, Associação dos Povos Indígenas de Roraima APIRR; Rosevaldo Ferreira (Babau Tupinambá), Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro – AITSP; Valeriano Xavante, Museu de Sangradouro; Weibe Tapeba, Centro Cultural Tapeba; Eujácio Batista Lopes Filho, Museu Indígena da Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha – BA; José de Oliveira, Organização dos Professores Indígenas Saterê-Mawê; Bonifácio Baniwa FEPI/AM; Antônio Pessoa Gomes (Caboquinho – Potiguara), Centro Cultural dos Potiguara; Francisco Ashaninka, Assessoria Especial dos Povos Indígenas do Acre; e Tônico Benites (Guarani), PPGAS – Museu Nacional” (OLIVEIRA E SANTOS, p. 15-16, 2019).

Centros Culturais do IPHAN, o DEMU, e realizados em parcerias com secretarias e órgãos estaduais e municipais de cultura e educação de todo o Brasil.

Em janeiro de 2009, ocorreram duas modificações na Legislação Federal que refletiram as transformações que se deram no cenário museológico brasileiro àquela década: a criação do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM)¹⁸⁸ e a homologação do decreto-lei que instituiu o Estatuto de Museus¹⁸⁹. O IBRAM, originado do antigo DEMU, foi criado como uma autarquia federal vinculada ao Ministério da Cultura, passando a gerenciar as políticas públicas para os museus no país. O Estatuto de Museus estabeleceu diretrizes para a organização das unidades museológicas em território nacional.

Neste período, praticamente inexistiam ações em âmbito nacional sobre museus indígenas que tivessem a finalidade de aproximar as experiências, tendo em vista a extensão do território brasileiro, a ausência de uma instância que congregasse as iniciativas, a escassez de recursos financeiros e a falta de instâncias de comunicação dos representantes dos museus indígenas entre si, entre outros fatores. Havia poucos museus indígenas. Estas dificuldades foram sendo superadas com o advento e a disseminação da internet nas áreas indígenas e a criação da própria Rede Indígena de Memória e Museologia Social, que tem construído mecanismos de auto-financiamento e efetuado parcerias estratégicas que resultaram na realização de uma dinâmica agenda de trabalhos desde 2014, que culminou na realização de três encontros nacionais, em 2015, 2016 e 2017.

A criação do IBRAM contribuiu para uma maior dinamização do setor museológico brasileiro, com o incentivo à criação de novos cursos de Museologia nas universidades públicas, a realização de fóruns nacionais e a promoção de um debate mais intenso sobre políticas públicas museológicas, fatos que se refletiram na necessidade de uma maior organização da sociedade civil em relação ao campo museológico¹⁹⁰. Esse processo de estruturação de políticas de Estado e de reorganização do campo museológico alavancados nacionalmente se refletiu de

¹⁸⁸ Lei nº 11.906, de 20 de janeiro de 2009. Cria o Instituto Brasileiro de Museus, cria 425 (quatrocentos e vinte e cinco) cargos efetivos do Plano Especial de Cargos da Cultura, cria Cargos em Comissão do Grupo-Direção e Assessoramento Superiores – DAS e Funções Gratificadas, no âmbito do Poder Executivo Federal, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/Lei/L11906.htm. Acessada em: 02-10-2019.

¹⁸⁹ Lei Nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009. Institui o Estatuto de Museus e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L11904.htm. Acessada em: 02-10-2019.

¹⁹⁰ Um dos exemplos mais notáveis disso foi o surgimento de uma Rede de Professores e Pesquisadores do Campo da Museologia, criada em 2008, durante o 3º Fórum Nacional de Museus, congregando inicialmente profissionais atuantes nos cursos de Museologia de diferentes instituições de ensino superior brasileiras. A partir de 2014, a “Rede Museologia” passou a organizar o Seminário Brasileiro de Museologia (SEBRAMUS), que já teve quatro edições, nos Estados de Minas Gerais, Pernambuco, Pará e no Distrito Federal. Maiores informações disponíveis em: <https://www.redemuseologia.com.br/>. Acessado em: 02-10-2019.

diferentes maneiras nos poderes públicos estaduais, nos quais os grupos que estavam à frente dos governos empenhavam-se em construir alianças através de um amplo espectro de articulações políticas. Foi nesse contexto, à nível estatal no Ceará, que se desenvolveram um amplo conjunto de ações e projetos museológicos que resultaram na emergência do Museu do Ceará, onde atuávamos, como uma das principais instituições museológicas nacionalmente, tornando-se uma importante referência entre os museus históricos por seus programas educativos e linha editorial.

Nesse período, muitas foram as ações apoiadas por instituições, como museus e universidades, além do próprio Estado, que fomentaram a constituição inicial destas redes de trocas de informações e contatos entre os indígenas que possuíam museus ou desenvolviam ações com memória e patrimônio. Atuação de instituições e organizações como o Projeto Historiando, a UFPE, o Museu Nacional (UFRJ), o Museu do Índio (FUNAI/RJ), o MAE (USP) e o Museu do Homem do Nordeste (FUNDAJ), por exemplo, tiveram papéis importantes a partir do momento em que seus pesquisadores, professores e integrantes, ao se aproximarem e iniciarem um diálogo de viés acadêmico e museológico, fomentaram também que indígenas de povos e regiões nas quais atuavam passassem a se reencontrar continuamente, amadurecendo um diálogo que convergiu para a criação e as atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

Destes encontros promovidos por instituições não-indígenas, passamos a um novo contexto após 2014. Observamos que a principal mudança foi o fato de que estes encontros passaram a ser organizados pelos próprios indígenas em suas aldeias e em seus territórios. Além dos encontros já citados, considerados pioneiros na promoção da aproximação entre os integrantes das iniciativas, algumas ocasiões foram marcantes na criação deste diálogo interétnico, já que fomentaram o conhecimento mútuo e o fortalecimento de um grupo de lideranças de povos indígenas envolvidos em um amplo leque de questões museológicas que está no cerne da criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

Em muitos deles, fomos organizadores, em outros, participantes. Ocorreram principalmente em âmbito do Estado (discussão sobre políticas públicas, da Academia (pesquisa, formação, extensão) e do movimento indígena (mobilizado em rede). Em alguns, ocorreu a elaboração coletiva de documentos sobre as temáticas do patrimônio, da memória e

da museologia, que expressavam também demandas políticas locais dos povos envolvidos, os desafios da organização em rede e/ou as problemáticas vinculadas ao diálogo com o Estado¹⁹¹.

A quantidade de informações provenientes do acompanhamento deste amplo e complexo processo precisou de um tempo para ser organizada adequadamente em quadros temáticos e cronológicos. Apresentamos nesta seção uma parte deste esforço visando a sistematização destes dados, que consideramos fundamentais para a consolidação dos museus indígenas como campo de pesquisas. O volume e a densidade dos fatos e processos que ocorreram nestes 21 encontros e suas discussões é incomensurável. Ao reunirmos este volumoso conjunto neste estudo, constatamos a impressionante carga de atividades efetuadas pelos museus indígenas e em âmbito da Rede Indígena, desde que foi criada.

A Rede se construiu nos últimos anos como uma das mais ativas instâncias de organização e mobilização de museus, destacando-se dentre as redes de museologia social, patrimônio e memória surgidos a partir de 2011. Este constante reencontro de indígenas do Ceará, de Pernambuco, de São Paulo, do Amazonas e do Amapá, dentre outros, propiciou a constituição de uma ampla rede de contatos e articulações espalhadas por todo Brasil e que está em processo de ampliação, nacionalmente e na América Latina.

Muitos encontros institucionais fomentaram este intercâmbio. Instituições como o NEPE-UFPE, o MAE-USP e o Museu do Índio (FUNAI-RJ), por exemplo, tiveram um papel fundamental no apoio a estas iniciativas, ao dialogarem entre si, fomentando processos em que os indígenas com quem atuavam se encontraram e se conheceram. Inseriram nas programações de muitos dos encontros que promoveram atividades com o objetivo de apoiar no avanço deste processo de articulação em rede (como mesas temáticas reunindo indígenas, visitas às aldeias e reuniões dos representantes de museus indígenas de Estados e regiões distintas, por exemplo), propiciando momentos especiais para o diálogo interétnico visando um conhecimento mútuo e o incremento da discussão sobre uma instância de mobilização à nível nacional. Foram ocasiões fundamentais para a compreensão de como ocorreram os processos de articulação nacional, como foram tecidos os “pontos da rede”, e como se deram as trocas entre os indivíduos e os fluxos culturais entre as iniciativas museais indígenas, contextualizadas, de uma maneira mais ampla, em um processo nacional de diálogo destas iniciativas entre si, com o Estado e Universidade.

¹⁹¹ Os principais encontros nos quais foram tratados os museus indígenas, com a presença de seus representantes, antes e depois da criação da Rede, estão listados, com datas, locais e temáticas, no Anexo B – Encontros, eventos, seminários e outros sobre museus indígenas (2009-2017).

Participei de diversas formas desse processo, ocupando diferentes posições ao longo dos anos, atuando como gestor público, pesquisador, professor, assessor das iniciativas de museus indígenas, consultor de museus antropológicos, indigenista, produtor, mediador de oficinas e/ou cursos etc. Com o acúmulo de tantas relações com os museus indígenas, tive acesso à perspectivas multifacetadas destes processos. Esses diferentes posicionamentos, nos forneceram uma visão plural.

Por estar sempre contribuindo em processos de educação formal e não-formal entre os povos indígenas, a imagem do “professor”, além de assessor e pesquisador, também foi sendo comumente associada à minha pessoa. E por estar atuado desde 2006 continuamente com vários povos, participei e tenho acompanhado o surgimento de novas lideranças que, nos últimos anos, tem desempenhado papel de relevo importantes em seus povos e comunidades. Algumas destas lideranças foram formadas nos contextos dos museus indígenas. Vivenciaram esse espaço como lócus de formação política e intelectual, como espaços importantes na construção de discursos e estratégias, a partir de onde se posicionaram para ocupar funções importantes em suas comunidades e no movimento indígena.

A formalização desta rede de museus indígenas, nomeada de *Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil*, foi possível a partir do surgimento de um grupo articulador composto através do amadurecimento dos contatos entre gestores de museus indígenas, apoiadores e assessores das iniciativas e uma variada gama de instituições museológicas e culturais, vinculadas ao Estado e à sociedade civil. Além da observação participante nestes encontros e a gravação/registo do áudio da programação de alguns deles (especialmente dos dois últimos fóruns nacionais), realizamos muitas entrevistas orais ao longo dos anos com alguns de seus participantes, tendo como interesse compreender suas percepções acerca destas interações e os impactos destas trocas em suas realidades locais. Algumas destas serão inseridas nesta análise, já que “In fact, every ethnography involves interpretation and includes a selection of data, made more or less explicit within a theoretical framework” (JACOBSON, 1991, p. 2).

As organizações em rede tem crescido cada vez mais na quadra contemporânea, muitas vezes associadas aos formatos comunicacionais de caráter digital. Isso se constitui um desafio ao fazer antropológico atual, no qual o cyberspaço é cada vez mais um campo de pesquisa inevitável em empreendimentos etnográficos. Independente de constituírem redes virtuais, as tecnologias de informação são extremamente importantes no que se refere à viabilizar o contato entre indivíduos e coletividades que se comunicam através de meios digitais.

A partir daí, seria preciso perguntar-se de que maneira, no interior dessa megamáquina de produção de subjetividade, surgem novas modalidades de se agregar, de trabalhar, de criar sentido, de inventar dispositivos de valorização e de autovalorização. Num capitalismo conexcionista, que funciona na base de projetos em rede, **como se viabilizam outras redes que não as comandadas pelo capital, redes autônomas, que eventualmente cruzam, se descolam, infletam ou rivalizam com as redes dominantes?** Que possibilidades restam, nessa conjunção de plugagem global e exclusão maciça, de produzir territórios existenciais alternativos àqueles ofertados ou mediados pelo capital? **De que recursos dispõe uma pessoa ou um coletivo para afirmar um modo próprio de ocupar o espaço doméstico, de cadenciar o tempo comunitário, de mobilizar a memória coletiva, de produzir bens e conhecimentos e fazê-los circular, de transitar por esferas consideradas invisíveis, de reinventar a corporeidade, de gerir a vizinhança e a solidariedade, de cuidar da infância ou da velhice, de lidar com o prazer ou a dor?** (PELBART, 2002, p. 36, negrito e grifo nosso).

Na medida em que influenciam as ações sociais de indivíduos e grupos que vivenciam os processos históricos, as redes virtuais e suas conexões motivam e condicionam a realidade, se materializando ou não em contatos físicos entre as pessoas que compõem os agrupamentos que comunicam-se em torno de interesses comuns. Conectados a maior parte do tempo na esfera da *web* – se utilizam abundantemente de tecnologias e aplicativos disseminados via aparelhos de comunicação celular. Os participantes destas redes provêm dos mais diversos meios sociais e uma de suas características é a capacidade de processar e compartilhar informações de uma maneira muito rápida no *cyber* espaço, o que provoca um impacto sem precedentes no terreno das relações sociais, muitas vezes de forma surpreendente e avassaladora.

No período em que esta pesquisa de campo foi feita, ocorreu a rápida difusão e o paulatino predomínio, entre os sujeitos protagonistas desta narrativa, de meios de comunicação celulares, os *smartphones*, verdadeiros micro-computadores, que revolucionaram as formas de comunicação e cujos impactos ainda estamos longe de avaliar plenamente. No entanto, já sentimos suas influências nas mudanças das relações sociais e interpessoais. Muitos dos fatos que antecederam a criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social ocorreram de maneira presencial, através de encontros entre os indígenas precursores destes processos.

A criação e os primeiros dois anos de atividades da Rede Indígena aconteceram no contexto nacional pré e após o afastamento de Dilma Roussef da presidência da República. Nesta época, ecoavam nas vozes de milhares de pessoas que saíram em manifestações e atos de rua protestando contra o “golpe”, a letra de um toré bastante conhecido dos índios do Nordeste, cantado em diferentes frentes de mobilização (como as da classe artística que ocupou as diversas sedes do MinC, em todo país): “Pisa ligeiro, pisa ligeiro! Quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro!!!”

No contexto pós-golpe se multiplicavam e se fortaleciam diversos setores da sociedade civil brasileira com o objetivo de se posicionar em relação à situação. Os órgãos diretamente ligados ao Governo Federal, desde meados de maio, vinham sendo “loteados”, ocupados por representantes do governo (ainda interino), mas que tornar-se-ia permanente a partir do meio de agosto, quando foi votado no Senado Federal o processo de impeachment contra a presidenta afastada. O novo governo de Michel Temer (PMDB) desde seu início teve um direcionamento totalmente contrário aos direitos sociais e às conquistas dos anos anteriores, período em que esteve aliado com o governo do Partido dos Trabalhadores/PT, em um pacto de governabilidade que selou a vida política nacional por três mandatos.

Esta seção segue dividida em três tópicos. No primeiro, 3.3.1 – “Parcerias museológicas, indigenistas e acadêmicas”, descrevemos as atuações de um projeto (Projeto Historiando, Ceará), dois museus (Museu do Índio/RJ e Museu do Homem do Nordeste/PE) e um núcleo de estudos acadêmico-universitário (NEPE/UFPE), no que se refere ao apoio às atividades que fomentaram o fortalecimento dos museus indígenas, a aproximação entre seus representantes e o surgimento da rede. No item 3.3.2 – “Quem deu esse nó soube dar: tecendo os pontos da rede”, apresentaremos um volumoso conjunto de situações que localizam diferentes redes de interações nas quais os representantes dos museus indígenas participaram e efetuaram diversos modos de protagonismo na esfera museal. Serão descritos, desde uma abordagem etnográfica que segue as ações dos protagonistas dos museus indígenas, os diálogos e embates em âmbito do Estado, a atuação junto ao mundo acadêmico e as variadas atividades nas aldeias e áreas indígenas. Além disso, contextualizaremos como estas redes comunicacionais extrapolaram o cenário nacional e se disseminaram para além do Brasil, entre países como o Canadá, o México e a França. Na última parte desta seção, que é a maior deste estudo, intitulada “Alguns pontos da rede: Kanindé (CE), Tikuna (AM), Jenipapo-Kanindé (CE), Kapinawá (PE) e Pankararu (PE)”, detalhamos, desde nossas experiências, algumas iniciativas relevantes dentre museus indígenas com os quais interagimos e contribuímos em diferentes momentos e de variadas maneiras durante o período em que a pesquisa foi desenvolvida. Em comum à todas análises está o objetivo de pontuar brevemente a diversidade de possibilidades de constituição e desenvolvimento dos museus indígenas, em meio aos problemas teóricos em que os situamos: a relação entre memória, mobilizações étnicas e dinâmicas cosmológicas. Assim, trataremos das experiências dos Kanindé e do Museu Maguta, desde as visões do cacique Sotero e de Nino Fernandes; trataremos do processo de criação do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (CE) e da Casa de Memória Tronco Velho Pankararu (PE), assim como apresentaremos reflexões desde

as problemáticas oriundas da discussão sobre museus e memória entre os Kapinawá, em Pernambuco.

Feito este breve histórico, apresentaremos os processos museológicos em questão, alternando abordagens históricas e sociológicas com análises antropológicas e miradas etnográficas de curto, médio e longo alcances. Nossos passos seguirão os caminhos empreendidos pelos indígenas – rodovias, aeroportos, estradas de terra ou pedra, varedas, travessias entre diferentes Estados e regiões brasileiras, além-terra e além-mar - na realização das atividades vinculadas à Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Nesses caminhos, acompanhamos a tessitura desta rede de contatos (os “pontos da rede”), que foram e estão se alinhavando, como fios, e se emaranhando, como teias de múltiplas relações, por meio de uma história comum: a constituição de uma rede de museus indígenas no Brasil.

3.3.1 Parcerias Museológicas, indigenistas e acadêmicas

Figura 58 - Indígenas e indigenistas durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na aldeia Mina Grande, Buíque/PE



Fonte: Carlinhos Cevaci/Arquivo: Museu CEVACI (2017)

Algumas instituições e grupos possuíram um importante papel no apoio às atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, tanto as que foram realizadas antes quanto

às que foram feitas após a sua constituição. Dentre estes apoiadores, destacamos: o Projeto Historiando, no Ceará; o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE-UFPE), em Pernambuco¹⁹²; o Museu do Homem do Nordeste, vinculado institucionalmente à Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), que é um órgão do Ministério da Educação, sediado em Recife/PE; o Museu do Índio (FUNAI/RJ), cuja atuação se espria entre populações indígenas de todo Brasil. As parcerias ao longo dos anos ocorreram de diversas maneiras, tendo em vista os diferentes perfis de cada um destes apoiadores. Variaram desde o financiamento de ações, a realização de exposições e processos colaborativos e participativos, a parceria no desenvolvimento de processos formativos e educativos e o apoio à criação de museus nas aldeias.

Outras instituições e entidades que também tiveram um papel importante, mas não comentaremos em maiores detalhes porque foge à alçada deste estudo. Dentre estas, destacamos o papel do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (SP), especialmente no fomento às ações museológicas de colaboração entre o Museu Índia Vanuïre e os povos indígenas no oeste paulista, assim como na mediação e estímulo do contato de lideranças destes povos com os indígenas do Ceará e de Pernambuco. No Ceará, também é preciso citar o papel da Associação para o Desenvolvimento Local Co-Produzido, a ADELCO, ong sediada em Fortaleza e que apoiou a criação do segundo museu indígena no Estado, o Memorial Tapeba Cacique Perna de Pau, em 2005, que atua junto com os povos indígenas desse Estado e, nos últimos anos, tendo em vista as demandas criadas pelos museus indígenas, também se envolveu com estas iniciativas, a partir de demandas apresentadas pelos próprios povos.

Excetuando-se o Projeto Historiando, que possui um perfil claramente indigenista e cujas ações estão mais voltadas ao diálogo com os movimentos sociais, os demais apoiadores foram instituições museológicas e acadêmicas vinculadas ao Estado. Se considerarmos, juntamente com este dado, o fato de que as interações provindas do diálogo com órgãos e instâncias ligadas à gestão pública (seja em âmbitos estadual, municipal ou federal), propiciaram inúmeras formas de apoio e criação de oportunidades em que os representantes dos museus indígenas se encontraram, há uma questão da qual não podemos nos eximir de refletir criticamente: a relação dos museus indígenas com o Estado e sua importância na criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

¹⁹² Embora a atuação do NEPE/UFPE esteja localizada a partir de Pernambuco, na medida em que suas atividades possibilitaram o encontro entre indígenas de diferentes Estados brasileiros, sua importância se ampliou para além destas fronteiras.

Seria possível incorporar no Estado essas políticas da memória indígena, a partir da ótica das próprias populações? Consideremos que, historicamente, no referimos a um Estado anti-indígena, cujas políticas “públicas” quase sempre combateram essas populações, suas vidas e culturas, ameaçando-os em suas próprias existências. É sempre importante questionar sobre como se deram, em diferentes contextos, a transmissão e aprendizagem dessas memórias e das narrativas da resistência. E essa questão leva à indelével pergunta: como se deu a relação dos povos indígenas com o Estado-nação no Brasil (colonial, imperial e republicano)? Não será que esse rompimento sempre foi necessário e sempre aconteceu? Como conceber políticas públicas culturais, quando as demais políticas estatais para os povos indígenas são desconexas e caminham em direções opostas? Essa foi uma discussão fundamental nos três fóruns nacionais. Um caso exemplar foi o relatado pelo antropólogo Daniel Tibério durante o encontro nacional realizado em Min Grande, em 2016, ao tratar das problemáticas suscitadas com a construção da Usina de Belo Monte. Ele atuava junto à empresa que havia sido contratada pelo consórcio de empreiteiras que implementou o empreendimento, para coordenar uma das linhas de ações voltada à chamada “mitigação de danos”. Como uma política pública de construção de grandes obras em territórios indígenas se relaciona com as políticas de preservação do patrimônio cultural imaterial?! Em variados casos, percebíamos a incongruência e esquizofrenia explícita na implementação das políticas públicas de preservação das culturas indígenas que entravam frontalmente em choque com outras políticas públicas desenvolvidas dentro do próprio Estado por um mesmo governo.

Figura 59 - Encerramento do curso Museus, memória e cultura digital, após reunião sobre a organização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, com integrantes da Rede Indígena de memória e museologia social, assessores e outros parceiros. Sede do IBRAM



Fonte: O autor (2016)

Muitas ações foram desenvolvidas com o apoio do IBRAM, principalmente até maio de 2016. Após o golpe jurídico-político-midiático foi diminuindo, gradativamente, esta parceria. Por tratarmos do diálogo entre representantes de museus indígenas e IBRAM em várias partes deste estudo, optamos por não tratá-la neste tópico¹⁹³, embora consideremos que o embate sobre políticas públicas museológicas foi uma das principais arenas onde o protagonismo indígena na esfera museal se evidenciou, obtendo um forte impacto à nível nacional no setor museológico¹⁹⁴. Nessa perspectiva, assim a historiadora Eliete Pereira encerrou sua fala no II Fórum Nacional de Museus Indígenas (PE), provocando com questões relativas à autonomia e as políticas culturais:

¹⁹³ A relação com o IBRAM será melhor comentada no próximo tópico, 3.3.2 – Quem deu esse nó soube dar: tecendo os pontos da rede, em especial nos itens 3.3.2.1, 3.3.2.2, 3.3.2.6 e 3.3.2.8.

¹⁹⁴ Para efeitos de uma melhor contextualização dos atores sociais que ocupavam espaços institucionais através dos quais dialogavam com os indígenas envolvidos em âmbito da Rede, informamos que, em 2015, havia assumido o Departamento de Processos Museais/IBRAM, a museóloga e historiadora Manuelina Duarte (então professora na UFG); que os contatos com o Museu do Índio/FUNAI se davam diretamente com a museóloga Ione Couto e o antropólogo e diretor José Carlos Levinho; no NEPE, atuávamos junto com o coordenador, o professor e antropólogo Renato Athias. Na FUNDAJ, as ações de maior importância foram feitas durante a gestão do sociólogo Maurício Antunes à frente do Museu do Homem do Nordeste. E no MAE/USP, a museóloga Marília Xavier Cury foi a principal interlocutora dos povos indígenas do oeste de São Paulo.

[...] acho que não só essas políticas culturais que tão sendo aí de alguma forma fruto de uma pressão indígena, pra que elas possam existir, pra que possam apoiar também, fomentar essas, essa tomada de consciência sobre a memória [...] Acho que a gente tem que se libertar do Estado também. Quando a gente fala de políticas culturais, no momento hoje de crise instável no governo que se tá, eu acho que a gente tem que pensar nisso. [...] a Rede ela não é, vamos dizer, ela não é estática. Não, ela tem o seu momento de territorialização, que é esse do encontro. E acho que tem o momento de desterritorialização, que é o momento da gente tá ali em alguma comunicação em rede e nos nossos lugares, né? [...] Então acho que a gente tem que subverter mais e quando a gente pensa em políticas culturais hoje, eu acho que a gente tem que romper com o Estado. (Informação Verbal)¹⁹⁵

A constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em um contexto adverso no que se refere ao desmonte das políticas culturais em âmbito estatal federal (que estava iniciando concretamente durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas), se tornou ainda mais interessante de ser compreendida e analisada. Configurou uma forma de mobilização que evidenciou um processo de resistência constituído, na esteira de um diálogo com a universidade e o Estado, na conexão de várias articulações de bases locais efetuadas entre diferentes povos, ao longo de muitos anos. No II Fórum, agosto de 2016, vivíamos o rompimento de um processo democrático de constituição de diálogos para a construção participativa de políticas públicas. Então, uma das principais discussões dizia respeito a um profundo questionamento dos impasses e descontinuidades das políticas e o quê fazer frente a situação. A continuidade, para além do Estado, se demonstrava na capacidade da sociedade civil se organizar por conta própria. Então a Rede, como forma de resistência, foi se constituindo também através de mobilizações que, necessariamente, pressupunham a seleção e construção de narrativas e memórias que passaram a ser compartilhadas por vários povos que passaram a interagir em suas atividades. Estas construções, portanto, como parte de regimes de memória indígenas, são constitutivas de diferentes narrativas de reinvenção da memória e de modos de vida frente aos desafios políticos de um Estado anti-indígena. O fortalecimento da Rede significou a consolidação de laços de resistências tecidos por meio da aliança entre atores que protagonizavam diferentes políticas da memória construídas a partir da ótica de seus povos, com o apoio fundamental de seus aliados e instituições, que estavam juntos nessa construção.

Neste sentido, anterior à discussão sobre políticas públicas, é preciso evidenciar e compreender a constituição de políticas étnicas da memória, compreendidas aqui enquanto modos de constituição de narrativas da resistência, processos próprios e autônomos de

¹⁹⁵ Eliete Pereira. Depoimento. [agos. 2016]. II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Aldeia Mina Grande, Buíque, Pernambuco.

construção, transmissão e ressignificação da memória, relacionados profundamente às cosmologias e mobilizações de cada povo indígena e de suas escolhas e estratégias frente aos desafios com os quais se deparam em diferentes situações de conflito, embate e confronto. São como parte destas políticas étnicas da memória que compreendemos os museus indígenas e os sentidos que passam a ter nas realidades locais de cada povo, como processos relacionados à mediação de concepções de temporalidade (relação passado-presente) e alteridade (relação com os “outros”) entre suas populações.

3.3.1.1 Projeto Historiando: mobilização social e ação museológica indigenista no Ceará

Figura 60 - Toré do dia do índio, durante o curso Historiando os Tapeba. Lagoa dos Tapeba, Caucaia/CE



Fonte: O autor (2007)

Memória é conflito e as disputas em torno do passado, do que preservar, de como lembrar, refletem tensões e relações sociais vividas cotidianamente, em constante dinâmica e transformação, de dominação e de resistência, nos diversos níveis e espaços, entre grupos e indivíduos de determinada formação social (GOMES E VIEIRA NETO, 2007, p. 6-7).

O Projeto Historiando surgiu na cidade de Fortaleza, em 2002, idealizado por mim e pelo historiador João Paulo Vieira. Foi fundado sob princípios da história social e da pedagogia paulofreiriana e libertária, caracterizando-se pelo desenvolvimento de ações educativas de base comunitária sobre a memória e patrimônio cultural, com o objetivo de fomentar o debate sobre a construção social da memória na ótica dos movimentos e organizações da sociedade civil, muitas vezes atuando através de procedimentos museológicos/museográficos, apreendidos na lide cotidiana dos museus, onde trabalhamos a partir do ano 2000. Nossa atuação configurou-se para além das instituições educacionais formais, concretizando parcerias dos mais diversos matizes, a partir de 2002, com ong's, associações de moradores, grupos comunitários, povos indígenas, pescadores e marisqueiros, populações tradicionais, quilombolas etc. Através de atividades de identificação, pesquisa e gestão do patrimônio cultural local, construímos uma ampla e variada rede de interlocutores na sociedade civil (pessoas, instituições e movimentos) ao mesmo tempo em que desenvolvíamos procedimentos metodológicos colaborativos que possibilitaram a organização de ações educativas de pesquisa em memória, inventários participativos, cursos de formação, oficinas, montagem de exposições e a publicação de materiais didáticos, viabilizando diversas mobilizações coletivas para as demandas do patrimônio, entre outras atividades correlatas (GOMES, 2012; GOMES E VIEIRA NETO, 2009). Estas atividades assemelhavam-se quanto à relação entre memória, patrimônio cultural e mobilizações sociais, além de tratarem, direta ou indiretamente, de questões museológicas e utilizarem procedimentos museográficos.

Entre 2002 e 2006, o Projeto Historiando realizou inúmeras ações de educação para o patrimônio que resultaram em um crescente empoderamento de populações locais organizadas em torno da construção de políticas da memória. Atuamos por vários anos junto à populações periféricas de Fortaleza, realizando ações nos bairros do Jardim das Oliveiras e, continuamente, na Parangaba; entre comunidades de baixa renda e em situação de vulnerabilidade social, como os Cocos (na Praia do Futuro), e a do Mercado Velho (no Centro), entre outras, em processos educacionais que envolviam memória e história local. Apesar do flerte com a Antropologia já estar em meu horizonte interpretativo, por conta do interesse em história indígena, a incorporação de um olhar etnográfico e de uma abordagem analítica mais propriamente antropológica inexistiam àquele momento.

Figura 61 - Logomarca do Projeto Historiando



Fonte: Alexssandra Bentmuller (s/d)

Embora o Projeto Historiando e o Museu do Ceará fossem instâncias distintas, complementavam-se a partir de uma ação articulada, vinculada ao exercício do ofício de historiador, dentro do Estado – dialogando sobre políticas culturais para a diversidade - e na sociedade civil, discutindo as potencialidades das ações com memórias e patrimônio cultural junto à movimentos sociais de diversos matizes. Denominávamos estas ações, à época, de “pesquisas coletivas sobre história local”, concretizadas através da formação de grupos que investigavam sobre memória e patrimônio cultural desde seus pontos de vista. Assim, o Projeto Historiando foi uma iniciativa pioneira à nível nacional, já trabalhávamos de acordo com princípios éticos, políticos e poéticos alinhados aos pressupostos de uma museologia social, em uma época em que o próprio termo ainda não era usado¹⁹⁶.

Este diálogo com movimentos sociais articulou-se com as esferas das políticas públicas, especificamente à mediação do diálogo entre setores do movimento indígena com o Estado sobre políticas culturais, museológicas e patrimoniais. Ao mesmo tempo, uma parceria política

¹⁹⁶ Além do termo museologia social, outros termos que também não eram usados, mas que atualmente são mais apropriados para designar os processos que desenvolvíamos naquela época, e que também passamos a utilizar, foram “inventário participativo” e “curadoria colaborativa” e/ou “compartilhada”. Desenvolvemos várias metodologias ao longo dos anos, voltadas à investigação e escrita da história local, posteriormente adaptadas à ação museológica com as populações indígenas.

de caráter autônomo com várias organizações, associações e entidades do movimento indígena e indigenista não tardou, iniciando-se em fins de 2006 e firmando-se ao longo dos anos, nos quais foram desenvolvidas inúmeras ações sobre memória, museológicas e patrimoniais, em museus e nas aldeias, entre os diversos grupos étnicos de todo o Ceará, tanto os mais próximos à capital, Fortaleza, quanto com os que habitavam o sertão¹⁹⁷.

Inseridos nos movimentos sociais, constituímos uma trajetória vinculada à gestão pública patrimonial e a pesquisa histórica no espaço museológico, ao mesmo tempo em que desenvolvíamos as ações do Projeto Historiando em bairros e localidades. O caso mais emblemático destas mobilizações ocorreu em Fortaleza, no bairro da Parangaba em 2007. Nesse mesmo ano iniciamos os trabalhos sobre museus e memória com os povos indígenas, em parceria com a Associação das Comunidades dos Índios Tapeba (ACITA) e com a ONG ADELCO, no Memorial Tapeba Cacique Perna-de-Pau, através do curso “Historiando os Tapeba”.

As ações deste curso-pesquisa, desenvolvidas junto a um grupo de aproximadamente 15 adolescentes, meninas, ocorreram de modo semelhante às que realizávamos na periferia urbana de Fortaleza: mediando processos de ensino-aprendizagem e investigações sobre memória que findavam com atividades de culminância que chamávamos de “intervenções patrimoniais”. Nestas atividades, que sempre aconteciam em espaços públicos e/ou abertos, como praças, associações de moradores, museus ou escolas, procurávamos dialogar com as populações locais, através de exposições, publicações de cartilhas, livretos e cordéis, apresentações, etc.

Durante o ano de 2007, atuamos em localidades originadas de dois (dos três) antigos aldeamentos do século XVII destinados à catequese dos Potiguara na capitania do Siará-Grande: o da Parangaba (depois renomeada como “vila indígena de Arronches”); e o de Caucaia (posteriormente batizada de “vila indígena do Soure”). Ambos, juntamente com o aldeamento da Paupina (atual bairro de Messejana), foram fundados após a expulsão dos holandeses (1654), a partir da passagem de padres missionários católicos (nas chamadas “desobrigas”) que reuniram indígenas da nação Potiguara que haviam migrado do litoral das capitanias do Rio-Grande e Parayba, à grupos que haviam sobrevivido aos combates da guerra dos bárbaros (1680-1740), notadamente de povos ditos “tapuias”, como os Anacé, Kariri, Jucá e Tremembé. Uma grande diferença entre Caucaia e Parangaba, do ponto de vista etnohistórico, é que no primeiro atualmente habita o povo Tapeba – o primeiro a se mobilizar por reconhecimento étnico no Ceará, no início dos anos de 1980; e, na Parangaba, mesmo sem uma visibilizada

¹⁹⁷ Parte destas ações foram descritas na subseção 3.1 Museus indígenas, ressignificações rituais e a agência dos Encantados.

presença indígena nos dias atuais, há uma forte memória étnica, ilustrada pela secular “Festa dos Caboclos da Parangaba”, tradição popular das mais antigas do Ceará¹⁹⁸.

Até o início do curso *Historiando os Tapeba*, em fins de 2006, um longo caminho havia sido percorrido relativo ao amadurecimento didático-metodológico de uma série de atividades de ensino-aprendizagem que tinham por objetivo fomentar a construção social do conhecimento histórico associado aos espaços e processos museológicos. Atuávamos, inicialmente, a partir do que chamávamos de “pedagogia do objeto-gerador”, termo que foi cunhado durante os estudos e ações educativas desenvolvidas no Museu do Ceará, sob inspiração da obra de Paulo Freire e orientados pelo historiador Francisco Régis Lopes Ramos, que era o diretor do Museu do Ceará.

Parte das experiências institucionais e dos aprendizados didáticos e teórico-metodológicos no Museu do Ceará, foram sistematizados no livro “A danação do objeto: o museu no ensino de história”, em que Régis Lopes narra a trajetória daquelas primeiras gerações de monitores no Museu do Ceará, (momento de seus primeiros anos à frente da instituição), ao mesmo tempo em que descreve, teoriza e analisa a reorganização de práticas museológicas baseadas em concepções da Nova História e da História Social, que fundamentaram teoricamente e reorientaram a atuação do Museu do Ceará a partir do ano 2000, em que ele assumira sua gestão.

Além disso, participávamos de todas as atividades vinculadas ao universo museológico: da organização e montagem das exposições até pesquisas no acervo e realização de inventários e catalogação de peças etc. Isso nos permitiu vivenciar diferentes aspectos do espaço museológico, inclusive em termos técnico-científicos, propriamente museográficos. Essa bagagem técnica e teórico-metodológica acumulada em 10 anos de atuação no Museu do Ceará foi fundamental nos anos seguintes e no desenvolvimento das ações e processos museológicos com os povos indígenas¹⁹⁹.

¹⁹⁸ O cronista João Nogueira, nos anos de 1930, escreveu uma interessante crônica sobre a “peregrinação dos caboclos da Parangaba”, feita anualmente durante a festa de Bom Jesus dos Aflitos, orago do antigo aldeamento de Parangaba. Analisei em maiores detalhes a festa dos caboclos da Parangaba, de um ponto de vista etnohistórico, em: Gomes, 2009.

¹⁹⁹ O Museu do Ceará tornou-se uma referência nacional no debate sobre a renovação dos museus históricos, implementando inovadoras experiências e práticas de uma pedagogia museológica de forte cunho político e social. Foi naquele espaço institucional que tomamos contatos, através de estudos no Laboratório de Museu e Memória no Ensino de História (LAMU), com o pensamento do historiador Ulpiano Bezerra de Menezes, que havia sido diretor do Museu Paulista (Museu do Ipiranga) e cujas ideias também influenciaram muito a perspectiva de museus que estávamos construindo. Praticávamos cotidianamente experiências contínuas do museu como um “fórum” de debates sobre a realidade social, e não, como um “templo” de culto às memórias do poder. Foram 10 anos de uma formação contínua em História e Educação, que resultou numa sólida base, para além da formação regular da licenciatura na UFC. Nessa formação, reuníamos teoria e práxis, que fundamentavam o debate sob a prática museológica como “monitores” que atuavam na comunicação museológica, como mediadores que apresentavam as salas para estudantes e demais visitantes, mas que também recebiam uma formação específica através de reuniões de estudos mensais, planejadas e ministradas por historiadores mais experientes, sobre questões teóricas

Aos poucos, ampliamos o arcabouço metodológico, para além do espaço institucional do Museu do Ceará e, com as demandas de ação museológico-comunitária suscitadas pelo reconhecimento dos trabalhos do Projeto Historiando, criamos um conjunto de metodologias a partir dos pressupostos da Nova História, Social e Cultural, em diálogo com métodos e técnicas apreendidas por meio da experiência no espaço do museu. A partir desta interlocução, flertávamos também com uma concepção antropológica de patrimônio, trabalhando com metodologias que utilizavam histórias de vida, teatro, desenhos e pinturas, visitas aos lugares de memória, registros de saberes, conhecimentos e exposições museológicas colaborativas. Uníamos arte, história e pedagogia libertária (Lipiansky, 1999; Malatesta, 2001). Inspirados pelos princípios da Educação Popular freiriana, nosso primeiro contato com suas ideias aconteceu nos grupos de estudo que tínhamos no Museu do Ceará, através do livro de Carlos Rodrigues Brandão (*O que é o método Paulo Freire*, da Coleção Primeiros Passos, Editora Brasiliense). Resignificávamos a ideia de “palavra-geradora” para o contexto museológico e, adaptando-a ao uso dos objetos como recursos didáticos nos processos de ensino-aprendizagem de história no museu, direcionávamos nossa atenção aos meandros de uma “alfabetização museológica”, com o objetivo de estimular nos estudantes e demais visitantes a efetuar uma interpretação crítica sobre o mundo, no passado e no presente, a partir da visita educativa e desde o que chamávamos de “leitura dos objetos como leitura do mundo”. À época, o contato com o livro *Pedagogia da Autonomia* e com as demais obras de Paulo Freire causou um impacto significativo e influenciou de modo determinante minha formação enquanto educador. Conhecer as ideias de Freire e poder reinterpretá-las visando à formação museológica nos desnudava para um mundo de possibilidades de repensar e experimentar o museu como espaço dialógico, no qual as políticas e estratégias metodológicas voltadas à construção social da memória eram o centro do debate.

O encontro entre Paulo Freire, ensino de história, pedagogia libertária e museus nos estimulou no desenvolvimento de um aguçado espírito crítico a partir do qual a educação em museus eram uma ferramenta de mudança social e espaço para o exercício da criatividade. Ao invés de “templo” da história oficial, um “fórum de debates”: espaço de memórias em disputa e de um passado vivo, onde pelejam as diferentes versões da história. Na concepção que passou a ser construída naqueles anos iniciais, acreditávamos que mesmo os espaços museológicos

e metodológicas, que partiam sempre de nossas experiências. Dentre os historiadores que atuaram como formadores dessas duas primeiras gerações de monitores do Museu do Ceará, das quais participei (2001-2004), destacamos, por sua influência e pela presença mais constante: Antônio Luiz Macêdo e Silva Filho e Kênia Rios, então doutorandos em História pela PUC/SP e, atualmente, professores do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da UFC.

oficiais poderiam ser transformados – desde que fossem assim experimentados – como lugares de transgressão, subversão e questionamento da sacralização de uma história oficial e dos heróis cívicos e suas narrativas glorificadas através de objetos/monumentos do poder, com quem e com os quais lidávamos diariamente. O rigor do método histórico e a fundamentação didática e pedagógica, tomavam forma através da forte influência de historiadores como Jacques Le Goff, Marc Bloch, Lucien Febvre, Carlo Ginsburg e, no Brasil, especialmente pelo pensamento de Ulpiano Bezerra de Menezes, que nos forneciam bases científicas para atuar no Museu do Ceará resignificando sua função de instituição de perpetuação e hegemonia de uma memória do poder – através daquilo que Walter Benjamin chamara de uma “história a contrapelo”, para tornar-se um espaço de cunho educacional, priorizando a atuação junto às escolas e a promoção da educação histórica da população e dos estudantes, por meio das visitas escolares.

Foi uma época de muitas experimentações. Algumas tomavam forma através de cursos no Museu do Ceará, para estudantes e professores. Ministramos por muitos anos o curso “Como visitar o museu histórico”, organizando turmas de professores nas quais discutíamos os fundamentos conceituais, teórico-metodológicos e didáticos da visita educativa ao museu. Uma das primeiras formações que ministrei nessa época, foi realizada com minha colega de núcleo educativo, Carolina Ruoso²⁰⁰, como parte das atividades da “I Semana Paulo Freire no Museu do Ceará”, no ano de 2001. Foi o curso “De olho no objeto”. Tratava-se de uma série de encontros com o objetivo de efetuar uma pesquisa sobre história local, junto a estudantes da escola estadual Mozart Pinto, localizada no bairro do Montese, em Fortaleza. Experimentávamos novos formatos de ensino-aprendizagem sobre história, a partir do patrimônio e usando linguagens artísticas como formas de construção e expressão do conhecimento histórico. Posteriormente, com a saída de Ruoso e a entrada em cena de uma segunda geração de monitores no Museu do Ceará, em 2002, comecei a fazer atividades dentro e fora do museu com João Paulo Vieira Neto, que se tornou um parceiro permanente nos anos subsequentes. Em 2005, nomeamos as ações que passamos a desenvolver de Projeto Historiando, e foram suas atividades que nos guiaram em direção a uma ação museológico-patrimonial de cunho indigenista. Nesse período, foram organizadas inúmeras oficinas com o objetivo de realizar pesquisas coletivas sobre história local²⁰¹.

²⁰⁰ Atualmente, Carolina Ruoso é professora da Escola de Belas-Artes da UFMG, tendo cursado mestrado em História na UFPE, com dissertação sobre o Museu do Ceará (*Museu histórico e antropológico do Ceará (1971-1990): uma história do trabalho com a linguagem poética das coisas, objetos, diálogos e sonhos nos jogos de uma arena política*, 2008), e doutorado em História da Arte na Sorbonne (França), com pesquisa sobre o Museu de Arte da UFC, intitulada *Nid de frelons. Neuf temps pour neuf atlas. Histoire d'un musée d'art Brésilien (1961-2011)*, apresentada em 2016, sob a orientação do historiador Dominique Poulot.

²⁰¹ Para uma melhor sistematização, segue a sequência cronológica das atividades realizadas entre 2001 e 2006:

Desenvolvemos atividades que culminaram em cinco processos educacionais e investigativos, com durações variáveis, através do Projeto Historiando no bairro da Parangaba, entre o início de 2004 e o final de 2006. Esse aprendizado oriundo do acúmulo de experiências foi fundamental quando passamos a atuar nas comunidades indígenas, com uma metodologia que vínhamos aprimorando, lentamente, ao longo dos anos. Nestas atividades prévias ao encontro com os indígenas, que geralmente reuniam jovens estudantes, fundíamos nossas principais influências: o pensamento de Paulo Freire, ensino de história fora de sala-de-aula, uma museologia colaborativa de perspectiva comunitária e os pressupostos da pedagogia libertária. O Museu do Ceará e as atividades do Projeto Historiando foram como laboratórios, mananciais de experimentações, funcionando em nossa trajetória como espaços de formação e atuação profissional.

Em 2007, o trabalho educativo e de mobilização comunitária desenvolvidos pelo Projeto Historiando teve grande visibilidade por conta da campanha em defesa da preservação da edificação histórica da Estação de Parangaba. As atividades de mobilização em defesa da Estação da Parangaba contra a sua demolição, por parte das obras do Metrô de Fortaleza (METROFOR), coincidiram com o início dos trabalhos com o povo Tapeba. Nesse ano, obtive uma bolsa da Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa Científica (FUNCAP), passando a atuar como pesquisador no núcleo gestor do Museu do Ceará e técnico do Sistema Estadual de Museus do Ceará (SEM-CE). Paralelamente, as ações com memória local e patrimônio cultural desenvolvidas nos bairros de Fortaleza se tornavam conhecidas e a demanda por sua realização aumentava.

Em Parangaba, a ação continuada com escolas e outros grupos locais desde 2004, frente à ameaça de demolição do prédio da estação de metrô, culminou na organização de um coletivo formado por moradores do bairro, que se notabilizou como o *Comitê Pró-Tombamento da Estação da Parangaba* (CPTEP). Entre 2006 e 2007, o CPTEP mobilizou a população e a opinião pública para a preservação da edificação da estação ferroviária (Gomes e Vieira Neto, 2007). Estimulados pelo memorialista e um dos moradores mais antigos da Parangaba, o senhor

Oficina De olho no objeto, Alexandre e Carol, Museu do Ceará, 2001, Escola Mozart Pinto;
 Oficina Historiando o Jardim das Oliveiras, Alexandre Gomes e Naigleison Santiago, artista-plástico historiador, Escola do bairro, disciplina Prática de Ensino em História 1-UFC, 2003.2;
 Oficina Historiando a Parangaba, João Paulo e Lucília Maria, Escola da Parangaba, Prática de Ensino em História 1-UFC, 2004.1;
 Oficina Historiando a Parangaba, Alexandre, João Paulo e Lucília, Escola Joaquim Moreira, Disciplina Prática de Ensino em História 2-UFC, 2004.2;
 Oficina Historiando a Parangaba, Alexandre e João Paulo, Espaço Cultural Comuna Libertária, Estudantes da Escola da Parangaba, 2005;
 Oficina Historiando a Parangaba, Alexandre, João Paulo, Naigleison Santiago e Carol Braga, SECULT Itinerante, 2006 (duas oficinas, uma em cada semestre).

Jeovah Pedra, à época com quase 90 anos, um grupo de aproximadamente 10 moradores passou a se mobilizar para impedir a destruição do imóvel, que era uma importante referência afetiva e na memória da população fortalezense e de todo o Ceará. Descobrimos, junto às pessoas que participaram daquele comitê e também pelo modo como as atividades reverberaram em Fortaleza, que existia um forte sentimento de pertencimento ao lugar que resultou em um intenso vínculo afetivo entre o grupo que atuou nessa mobilização.

Em abril de 2007, o CPTEP passou a realizar uma campanha permanente, através da organização de panfletagens, abaixo-assinados, audiências públicas, seminários, trilhas, exposições, entre outros atos, “[...] construindo a memória da resistência à demolição do prédio, amplamente noticiada pela imprensa local” (GOMES E VIEIRA NETO, 2007, p. 6). A proposta do MetroFor, após tombada, literalmente, a Estação, era construir um “memorial ferroviário”. Depois, com a pressão do Comitê e da sociedade civil, surgiram duas outras propostas: construir uma réplica idêntica, nas imediações, ou fazer a “transportação” (afastamento) da estação para 8 metros do local onde havia sido construída, numa técnica nunca realizada no Brasil anteriormente.

À época, havia uma aliança entre os governos municipal, da prefeita e Luizianne Lins (PT), e estadual, do governador Cid Gomes (PSB), que tiveram que tratar da polêmica sobre a estação de Parangaba por diversas oportunidades, o que gerou também uma espécie de tensão na aliança político-partidária (que já dava sinais de desgaste). Um dos motivos de discordância, foi a assinatura de um Decreto-lei municipal, que instituiu o tombamento provisório, por parte de Luizianne, que havia impedido a execução da obra, em uma atitude de autonomia frente ao executivo estadual²⁰².

No Boletim Raízes (Ano 16, Abril-Junho de 2017), do Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC), o tombamento da estação da Parangaba foi o principal assunto tratado, constituindo o mote para problematizar a questão da preservação do patrimônio cultural no Estado. Em seu editorial, afirmava que, no Ceará, era recorrente: “[...] a destruição de bens naturais e a derrubada de imóveis de inegável valor histórico para dar lugar a centros empresariais, supermercados, edifícios residenciais. Por isso, é motivo de muito regozijo o surgimento de várias pessoas e grupos interessados na defesa do nosso patrimônio” (Raízes, 2007, p.1). Referiam-se, como um dos casos, à atuação do CPTEP, que denunciava uma possível destruição da edificação e exigia sua preservação e reutilização como um espaço de memórias.

²⁰² Nas eleições seguintes, a aliança seria desfeita e ocorreria a chegada ao poder municipal do grupo político comandado pelos irmãos Ferreira Gomes, então no PSB. Este domínio permanece até hoje (2019), tanto na prefeitura quanto no comando do Estado, através da aliança com o atual governador, Camilo Santana (PT).

Nesta edição do Boletim Raízes, escrevi um artigo com Vieira Neto, intitulado “Estação da Parangaba: memória, conflito e mobilização social”, no qual descrevíamos o processo de criação do CPTEP e as atividades que vínhamos organizando com a intenção de barrar a demolição do prédio para a construção do que ficou conhecido como “elevado do MetroFor”. Neste texto, após um breve histórico da edificação²⁰³, assim resumíamos o início da peleja da sociedade civil contra o Governo Estadual, que durante todo o ano de 2007 ocupou constantemente as manchetes dos principais periódicos e jornais televisivos no Estado. Era, literalmente, uma disputa entre Davi e Golias.

Em julho de 2006, um grupo de moradores entrou com um pedido de tombamento da estação, no Departamento de Patrimônio da FUNCET (Fundação de Cultura, Esporte e Turismo de Fortaleza), como forma de salvar legalmente o bem. Aproveitando a oportunidade, foram feitos também os pedidos de tombamento de outros três imóveis do sítio histórico da Parangaba: a Igreja-Matriz do Bom Jesus dos Aflitos (início do XIX), a Casa de Câmara (1879) e o antigo Grupo Escolar de Parangaba (1902). Infelizmente, pouco depois da primeira visita dos técnicos que iniciaram os estudos para a elaboração do parecer de tombamento, o antigo Grupo Escolar (também conhecido por Educandário São José – Convento das Irmãs) foi demolido a mando de seus proprietários. A Casa de Câmara (em péssimo estado de conservação) e a Estação Ferroviária (em ótimo estado) foram tombadas por Decreto-Lei (número 12099 de 21-09-2006), publicado no Diário Oficial do município em 27-09-2006, como forma de lhes garantir proteção contra possíveis tentativas de demolição. (GOMES E VIEIRA NETO, 2007, p.4).

Com esse resguardo legal e o impedimento da demolição, o conflito deflagrou-se, pois a empresa MetroFor já havia dado como certa a derrubada do imóvel como parte das obras para a construção de uma das pilastras de sustentação do chamado “Elevado da Parangaba”, a estação do metrô no bairro. Não contavam com a mobilização da sociedade civil, que se tornou uma pedra no meio do caminho. Nesta polêmica, além de monitorar as obras 24 horas, as ações do Comitê dialogavam com a população e propunham opções à destruição e ao autoritarismo do Estado, questionando publicamente acerca dos (des)caminhos da preservação: “A quem interessa a construção desta obra, a ponto de destruir uma edificação do mais alto valor simbólico e afetivo para a cidade? Memórias de quê grupos sociais estão sendo demolidas, com a derrubada deste prédio? E que memórias se pretende construir sob suas ruínas?” (Gomes e Vieira Neto, 2007, p.5).

²⁰³ “Construído em 1873, durante o processo de implantação da Estrada de Ferro de Baturité pela Companhia Cearense de Via Férrea, a Estação Ferroviária da Parangaba é considerada uma das primeiras do Ceará. O primeiro ramal daquela companhia começou a ser construído em 25 de julho de 1870, com o objetivo de ligar o porto de Fortaleza à Vila de Pacatuba, no maciço de Baturité. O primeiro trecho, concluído em 14 de setembro de 1873, ligava Fortaleza a Arronches, sendo inaugurado oficialmente em novembro daquele ano. A paisagem ferroviária passou por um intenso processo de remodelação em 1927, sendo novamente reformada em 1940 e reinaugurada em 1941” (GOMES E VIEIRA NETO, 2007, p. 4).

Este foi o contexto em que iniciou-se também nossa atuação – como Projeto Historiando – com os museus indígenas. Estas atividades prévias sobre memória local e patrimônio cultural em bairros de Fortaleza e, especialmente, na Parangaba, possibilitou a associação de discursos sobre memória e patrimônio ao desenvolvimento de práticas museológicas participativas que fomentaram mobilizações em que estas transformavam-se em ferramentas de resistência da população frente ao autoritarismo do Estado em relação às demandas preservacionistas e às políticas patrimoniais:

Figura 62 - Estação da Parangaba com obras paradas por conta das mobilizações dos moradores. Fortaleza/CE



Fonte: O autor (2007)

Esse período foi um importante momento em que se deu a gênese de processos em que a discussão e as práticas sobre os museus indígenas começaram a ser fomentadas. No final de 2006, começamos a discutir um planejamento de ações com a ADELCO e com lideranças do povo Tapeba. Foi quando conhecemos o professor Weibe Nascimento (que era filho de Antônio

Ricardo Nascimento, o Dourado Tapeba), que nos impressionou bastante pela capacidade de articulação, mesmo bastante jovem.

Aproximadamente dois anos antes, a construção de uma outra obra, um museu indígena, também havia sido alvo de grande polêmica no município vizinho de Caucaia, onde vivia o povo Tapeba. Em 21 de maio de 2004, o jornal O Povo trazia uma matéria intitulada “Liminar suspende obras do Centro Cultural”, referindo-se à paralisação da construção do Centro de Produção Cultural Tapeba. Tal qual o caso paradigmático do Museu Maguta (que também fora impedido de ser inaugurado, embora noutro contexto), a questão envolvia o acirramento de conflitos que tinham por base a disputa territorial. Segundo o periódico,

A ordem foi expedida pela juíza titular da 2ª comarca de Caucaia, Mirian Porto Mota Randal Pompeu, atendendo uma ação reivindicatória de posse de terras onde está sendo construído o Centro, a pedido de José Gerardo de Oliveira Arruda e sua esposa Raimunda Coelho de Arruda, pertencentes à família do deputado federal José Gerardo Arruda (PMDB). (O POVO, maio 2004)

A oligarquia Arruda sempre constituiu o principal entrave ao processo de demarcação da TI Tapeba, que se arrastou por quase 40 anos. O caso teve um de seus últimos capítulos com a publicação da Portaria 734, de 31 de agosto de 2017, no Diário Oficial da União do dia 4 de setembro de 2017²⁰⁴. A chegada à definição da área de 5.294 hectares foi alvo de polêmica por conta da criação de um “grupo de trabalho” que elaborou um “Termo de Acordo”, envolvendo o povo Tapeba, o Estado (em três níveis executivos), o poder judiciário e representantes da família Arruda. A polêmica referiu-se ao risco do processo de negociação ser replicado em outras situações territoriais²⁰⁵.

Voltando à abertura do Memorial Tapeba, segundo a referida reportagem do jornal O Povo, foi justamente sob os argumentos de que, em 2004, ainda estavam “[...] sendo realizados estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Tapeba [...]”, que a juíza declarou que estava suspensa “[...] qualquer atividade na área em estudo para que a situação fundiária local

²⁰⁴ A primeira publicada no governo de Michel Temer em relação às demarcações territoriais, a Portaria 734 está disponível em: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=04/09/2017&jornal=1&pagina=34&totalArquivos=112>. Acessada em: 27-02-2018. O Porantim, jornal do Conselho Indigenista Missionário-CIMI, trouxe uma reportagem especial sobre a luta do povo Tapeba por seu território em sua edição 392, de Janeiro/Fevereiro de 2017. Disponível via: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Porantim-392_Jan-Fev-2017.pdf. Acessado em: 27-02-2018.

²⁰⁵ Foi celebrado um Termo de Acordo, em 19 de fevereiro de 2016, envolvendo “(...) Estado do Ceará, Ministério da Justiça e Cidadania, Funai, Procuradoria da União no Ceará, Procuradoria Federal no Ceará, Procuradoria-Geral do Estado do Ceará, Secretaria de Meio Ambiente do Estado do Ceará, Prefeitura Municipal de Caucaia, Espólio de Emmanuel de Oliveira de Arruda Coelho e a Comunidade Indígena Tapeba” (DOU, 2017, p. 34).

não seja desconfigurada”. Assim, não era à toa que a família Arruda tentava impedir o soerguimento do Centro de Produção Cultural Tapeba, que, àquele momento, estava “[...] sendo construído numa área de 2 mil metros quadrados, sendo apenas 200 m² de área construída, às margens do quilômetro sete da BR-222”. Esta família de políticos e latifundiários tinha consciência do significado daquele grande complexo que estava sendo construído, e tentariam impedi-lo a todo custo. Não contavam com a sagacidade dos Tapeba, que trabalharam às noites varando madrugadas para não parar as obras do Memorial Cacique Perna-de-Pau, que foi finalmente inaugurado, em 2005.

Conhecemos o Centro de Produção Cultural e o Memorial Tapeba Cacique Perna-de-Pau no final de 2006, quando fomos procurados por uma equipe da ong ADELCO interessada em realizar atividades semelhantes às que desenvolvíamos na Parangaba, com o objetivo de dinamizar a relação entre o museu e as diversas aldeias do povo Tapeba. Enquanto estiveram funcionando, o Centro e o Memorial constituíam um verdadeiro monumento localizado na BR 222, a rodovia que segue de Fortaleza em direção à Caucaia. Construído nas imediações da aldeia da Ponte, uma das mais antigas na mobilização por reconhecimento étnico entre os Tapeba, o complexo que estava sendo construído possuía um “[...] museu, um estacionamento, uma área para rituais de dança e outra verde para o cultivo de uma horta, e uma farmácia viva [...]”. Segundo a matéria do O Povo, sua construção foi possível com a doação do montante de R\$130.000,00 pela Fundação Abbè Pierre, da França, representada no Brasil pela ADELCO, que contratou a equipe responsável pelas atividades de pesquisa e levantamento da obra, que possuía imensa e chamativa estrutura física e despertava, nos Tapeba, a necessidade de assumir a gestão do equipamento museal²⁰⁶.

No começo de 2007 o Projeto Historiando iniciou a parceria com a Associação das Comunidades Indígenas Tapeba (ACITA), voltadas à dinamização do Centro de Produção e do Memorial: o curso *Historiando os Tapeba*. Esta primeira ação com um museu indígena, consistiu em um trabalho de educação patrimonial e memória local que tinha por objetivo realizar uma pesquisa coletiva acerca da história da etnia com um grupo de 15 adolescentes, que possuíam entre 15 e 20 anos. O grupo que participou dessas atividades era formado por meninas que eram moradoras de três comunidades Tapeba (Lagoa 2, Jardim do Amor e Jandaiguaba). A maior parte das ações educativas aconteceram nos imóveis do Memorial e do Centro, excetuando-se as atividades em campo, que aconteceram nas aldeias Tapeba ou em

²⁰⁶ Por muitos anos estive à frente do Memorial a liderança Nailton Tapeba, acompanhado de perto por Nemias Tapeba, artesão, que era responsável pela lojinha de artesanato e por organizar o toré, quando chegavam os visitantes.

outros locais, como o Museu do Ceará e a estação de Parangaba. O curso nos proporcionou uma grande interação e aproximação com os Tapeba e suas histórias. Durou 5 meses e foi finalizado com 3 exposições: no Museu do Ceará, na Escola Índio Tapeba (comunidade Lagoa 2, em Caucaia) e no Centro de Produção Cultural Tapeba, entre maio e julho de 2007.

Aquele ano foi intenso: a mobilização pela preservação da Estação de Parangaba, junto ao curso “Historiando os Tapeba”, aconteceu também paralelamente à atuação como pesquisador no núcleo gestor do Museu do Ceará. Dentre a série de atividades realizadas pelo CPTEP, uma delas teve um significado especial no contexto narrativo deste estudo: a visita do grupo de jovens Tapeba ao sítio histórico de Parangaba e sua participação em um ato de “abraço” à Estação. Esta ação aconteceu no dia 14 de abril de 2007, um sábado pela manhã, quando reunimos as atividades de mobilização na Parangaba às de formação do curso “Historiando os Tapeba”, organizando uma

[...] trilha histórica pela Parangaba, partindo da praça da Matriz às 8:00hs e finalizando na Estação da Parangaba, onde foi dançado um toré com as Tapeba presentes à manifestação e dado um abraço coletivo simbólico à edificação, numa demonstração de apoio popular à causa e repúdio à sua demolição (GOMES E VIEIRA NETO, 2007, p.7)²⁰⁷.

As exposições *Historiando os Tapeba* contavam a história da etnia a partir da pesquisa feita pelo grupo, usando os materiais produzidos no curso da investigação, na qual elas apresentavam a si e aos seus parentes e amigos, as aldeias de onde vinham, suas lutas e narrativas, os lugares de memória, os conhecimentos e saberes: uma infinidade de aspectos que foram considerados importantes de serem registrados, pesquisados e divulgados.

A inauguração da exposição *Historiando os Tapeba*, no Museu do Ceará, aconteceu no dia 18 de maio de 2007, o Dia Internacional de Museus, como parte da 5ª - Semana Nacional de Museus, promovida pelo então Departamento de Museus do IPHAN (Ministério da Cultura). A programação consistiu na realização de um seminário sobre as trajetórias dos diversos povos

²⁰⁷ A estação da Parangaba foi tombada definitivamente, à nível municipal, em 2007 e, em agosto de 2009, passou por um processo de “rebaixamento”, que reduziu em 3,5m sua altura, possibilitando, assim, a construção de um elevado para a passagem do metrô. O “rebaixamento” foi um procedimento de engenharia inédito no Brasil. A demanda dos moradores era que a Estação se transformasse em um museu, o que não ocorreu. A partir de dezembro de 2013, passou a funcionar como Secretaria de Direitos Humanos da Prefeitura de Fortaleza. Sobre o processo de rebaixamento da estação de Parangaba, ver estas reportagens: disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=1lxU1Z08Jcc> ; e via: <https://www.youtube.com/watch?v=i1lhg-R3Yc> . Acessados em: 14-01-2017. Sobre o funcionamento como Secretaria de Direitos Humanos, ver a reportagem “Antiga estação da Parangaba agora abriga centro de direitos humanos”: <https://www20.opovo.com.br/app/opovo/cotidiano/2014/03/08/noticiasjornalcotidiano,3217310/antiga-estacao-da-parangaba-agora-abriga-centro-de-direitos-humanos.shtml> . Acessado em: 15-12-2018.

no movimento indígena estadual, denominado: “Povos Indígenas no Ceará: a diversidade das memórias”, com a participação de lideranças de etnias reconhecidas no estado²⁰⁸ Neste seminário, priorizou-se a discussão sobre o processo de mobilização étnica, a partir das experiências das lideranças dos povos, com o objetivo de visibilizar o processo de reconhecimento no Estado. Posteriormente, o Museu do Ceará incorporou parte do acervo sobre o povo Tapeba formado no processo de pesquisa-participante, inserindo-o em sua exposição de longa duração. Nesse mesmo dia, os indígenas realizaram a ocupação da sede da FUNAI, em Fortaleza, reivindicando a agilização no processo de demarcação de suas terras, o que fez com que parentes de diversas outras etnias estivessem presentes na abertura da exposição²⁰⁹.

A partir do curso “Historiando os Tapeba”, as ações em parceria com o movimento indígena não cessaram. Em 2007, paralelamente a estes processos em Parangaba e junto ao povo Tapeba, participamos de uma pesquisa voltada à elaboração de um material didático que contextualizasse os povos indígenas do Ceará na exposição “Os primeiros brasileiros”, de curadoria do antropólogo João Pacheco de Oliveira, que comentaremos adiante. Logo na sequência, durante o ano de 2008, iniciamos as ações que culminaram na criação da Oca da Memória, entre os Tabajara e Kalabaça, de Poranga.

A opção por associar o ofício de educador à ação indigenista aprofundou-se, se refletindo nos caminhos profissionais, acadêmicos e, certamente, na busca de uma formação em nível de pós-graduação em antropologia, que resultou no aprofundamento das pesquisas etnográficas que seguiram-se nos anos vindouros. Iniciavam-se um conjunto de experiências e pesquisas de campo junto às populações indígenas e seus museus. As ações intensificaram-se através da formação de parcerias com outros povos e organizações, ampliando o foco de atuação para o interior do Ceará, em ações que consolidaram parcerias políticas e educacionais a partir das quais iniciamos um diálogo coletivo sobre a importância de espaços de memória criados e geridos pelas próprias comunidades: os museus indígenas, onde contavam suas histórias em primeira pessoa e realizavam sua própria apresentação.

Em 2009, fui pela primeira vez ao Sítio Fernandes, ministrar uma oficina de diagnóstico museológico participativo. Esta atividade era um dos desdobramentos de um amplo debate que

²⁰⁸ Entre estes, estiveram presentes os Tapeba de Caucaia (Weibe Tapeba), os Jenipapo-Kanindé de Lagoa Encantada, Aquiraz (Conceição Alves, a Bida), os Pitaguary de Pacatuba (Rosa Pitaguary), os Tremembés de Almofala (Pajé Luís Caboclo), os Kanindé de Aratuba (Cacique Sotero), entre outros.

²⁰⁹ Um importante registro desse momento foi um vídeo que editei a partir de gravações feitas durante o Toré de inauguração da Exposição Historiando. O arquivo foi identificado na sistematização de dados que efetuei durante a escrita da tese. Nas imagens, estão estudantes, professores, trabalhadores do Museu do Ceará e, principalmente, lideranças indígenas de vários povos do Estado do Ceará, à época. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yXoEXuFihk8&feature=youtu.be>. Acessado em: 22-02-2018.

vinha sendo realizado há alguns anos, envolvendo o movimento indígena, representado por suas organizações, instituições museológicas e de memória, iniciativas de caráter indigenista e o Governo do Estado, no que se refere à proposição e implementação de políticas públicas para a memória e o patrimônio cultural entre diferentes segmentos étnicos e sociais. Uma das motivações para o acirramento deste diálogo foi a proposta, efetuada pela Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (SECULT-CE), em 2008, de organizar o que estava sendo por eles denominado de *Memorial das Culturas Indígenas do Ceará*, uma nova unidade museológica oficial, com sede em Fortaleza. Como já existiam diversas iniciativas museológicas e alguns museus indígenas no Estado - e perante à desconfiança do movimento indígena em relação à tal proposta - através de algumas rodadas de conversa com lideranças e organizações indígenas chegou-se à proposta de realizar-se um seminário propositivo para discutir a ideia e, a partir deste diálogo, organizado em formato de uma consulta prévia – tal como prevê a Convenção 169/OIT - seria definida uma posição coletiva das populações indígenas frente a tal questão.

Como já existiam diversas iniciativas museológicas indígenas no Estado, mediamos (na dupla condição de técnico do SEM-CE e assessor dos museus indígenas), um diálogo com entidades indígenas, para acordar como seria organizada uma dinâmica propositiva e participativa para este seminário, envolvendo gestores e sociedade civil. Ali nascia o projeto “*Emergência étnica*”, realizado pela SECULT, através do Museu do Ceará e em parceria com o Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC). Possuía 3 linhas de ação: elaboração de diagnósticos museológicos participativos entre povos indígenas, realização de um seminário em formato consultivo e deliberativo e a publicação de obras de caráter científico, que subsidiariam as discussões e seriam distribuídas dentre os povos indígenas e demais participantes²¹⁰.

As oficinas de diagnóstico museológico participativo aconteceram entre os povos que já possuíam alguma iniciativa relacionada à musealização do patrimônio cultural, abrangendo tanto os que já possuíam museus constituídos²¹¹, quanto os que apresentavam algum tipo de sensibilização para a salvaguarda, pesquisa e comunicação de acervos²¹². As oficinas

²¹⁰ Dentre as obras, além do livro “Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará” (PALITOT, 2009), foram publicados também: “Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas”, do antropólogo e geógrafo Alex Ratts (2009) e “Negros no Ceará: história, memória e etnicidade”, coletânea organizada por Cristina Holanda (2009).

²¹¹ Foram os Kanindé de Aratuba (Museu dos Kanindé), os Tapeba de Caucaia (Memorial Cacique Perna-de-Pau), e os Tabajara e Kalabaça de Poranga (Oca da Memória).

²¹² Foram os Potyguara/Gavião/Tabajara/Tubiba-Tapuia, que mantinham a Abanaroca (Casa do Índio), em Monsenhor Tabosa; os Pitaguary, que possuíam uma Casa de Apoio Comunitária, em Monguba (município de Pacatuba); e os Tremembé de Almofala, que pretendiam construir um museu na primeira sede da Escola Maria Venância, na aldeia da Praia, em Almofala (no município de Itarema).

socializaram ferramentas metodológicas que possibilitaram a formulação de propostas de reestruturação, criação e gestão para os espaços museológicos comunitários, de acordo com a realidade de cada povo. Visavam nortear proposições de acordo com as demandas suscitadas pelas atividades, que foram socializadas e apresentadas no seminário *Emergência Étnica*²¹³.

As ações não se restringiram aos povos indígenas. Segundo a historiadora Cristina Holanda, que era a diretora do Museu do Ceará à época, o projeto *Emergência Étnica*

[...] foi se ampliando, na medida em que a SECULT possui interesse em criar também o Memorial dos Quilombolas do Ceará e a atual administração municipal de Fortaleza manifestou a intenção de construir o CEMTAC (Centro Memorial Temático Afro Cearense), por meio da Coordenação de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – COPPIR (HOLANDA, 2009, p.12).

Além da divulgação e articulação feita em dois grandes encontros estaduais – a XIV Assembléia Estadual do Povos Indígenas do Ceará (15-20 de dezembro de 2008, em Poranga), e no IX Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas Rurais do Ceará (13-15 de março de 2009, em Quixadá); o aspecto participativo das ações materializou-se com a criação de grupos de trabalho compostos por representantes das organizações dos povos indígena e dos movimentos quilombola e negro urbano²¹⁴. Várias reuniões foram realizadas no Museu do Ceará, reunindo representantes da CEQUIRCE (Coordenação Estadual dos Quilombos Rurais do Ceará), COPICE (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará) e FEENECE (Fórum Estadual de Entidades do Movimento Negro). Este grupo se reuniu por diversas ocasiões com gestores públicos, discutindo detalhadamente o formato, a metodologia, a forma de funcionamento e a articulação do seminário.

A culminância deste processo ocorreu entre 15 e 17 de maio de 2009, quando aconteceu o seminário *Emergência étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares de memória no Ceará*, que reuniu aproximadamente 120 lideranças destes movimentos, no Centro Espiritual Uirapuru (CEU), em Fortaleza. O principal objetivo era o de realizar uma consulta

²¹³ O livro “Museus e memória indígena no Ceará: uma proposta em construção” (Gomes e Vieira Neto, 2009), publicado no fim deste ano, trouxe os diagnósticos museológicos, ampliados após sua apresentação e discussão no seminário. Disponível em: https://www.academia.edu/10313753/Museus_e_mem%C3%B3ria_ind%C3%ADgena_no_Cear%C3%A1_uma_proposta_em_constru%C3%A7%C3%A3o . Acessado em: 28-02-2018.

²¹⁴ Frente à organização própria dos quilombolas em relação ao movimento negro, decidiu-se tratar diretamente com entidades de cada um destes movimentos. Interessante foi que, no seminário, durante as atividades do Grupo de Trabalho do movimento negro, ocorreu uma divisão interna. Por conta de divergências políticas, foi criado um quarto grupo de trabalho, composto pelos integrantes das “comunidades de terreiro”, reunindo umbandistas, candomblesistas e demais simpatizantes, que elaborou seu próprio documento propositivo.

para o planejamento e a elaboração de políticas culturais (especialmente, as de cunho museológico e patrimonial), a partir de três questões gerais, que eram:

Quais políticas públicas queremos relacionadas ao patrimônio, a memória e aos museus indígenas? Qual museu que queremos? Como nos posicionarmos diante da proposta do governo de construção de um *Memorial das Culturas Indígenas*?. (GOMES E VIEIRA NETO, 2009, p.205-231).

Ao final do seminário, foi elaborado o documento *Políticas públicas para o patrimônio, a memória e os museus dos grupos étnicos e tradicionais do Ceará*, contendo quinze propostas do movimento indígena (GOMES E VIEIRA NETO, 2009, p. 212-215), além das propostas e discussões dos demais segmentos participantes²¹⁵. O trecho abaixo transcrito é a parte introdutória das propostas do GT Indígena:

Durante muitos anos nós, povos indígenas no Ceará, tivemos que viver no anonimato. Sob a alegativa da não existência de grupos indígenas, o governo imperial decretou que não havia mais índios no Ceará. Com isso, as terras habitadas por nós seriam incorporadas à Província do Ceará. Essa situação só pode ser contestada no início da década de 1980, com o apoio da Arquidiocese de Fortaleza, na pessoa de Dom Aloísio Lorscheider, que apoiou os parentes Tapeba no início de seu processo de luta pelo reconhecimento étnico e pela demarcação de seus territórios tradicionais. Posteriormente, levantaram-se Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé. Hoje, o estado cearense fala em pagar a “dívida histórica” que tem com os povos indígenas. Para contribuir com a construção destas políticas públicas, nós lideranças e organizações indígenas e indigenistas colocamos algumas propostas que têm por objetivo facilitar o processo de pagamento desta “dívida”, pois temos muita convicção de que as reivindicações que apresentamos trarão também ganhos importantes para Estado do Ceará, não apenas no plano da memória e da cultura, mas no plano da economia, do turismo, da geração de emprego. Ou seja, pagar a dívida histórica não é um favor, nem uma concessão, nem um reconhecimento, é um investimento que o Estado faz e que pode trazer retornos quase imediatos para todos os atores sociais envolvidos” - Seminário Emergência étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares de memória no Ceará. Propostas do movimento indígena, Introdução. (GOMES E VIEIRA NETO, 2009, p. 312-315).

Com as atividades de campo, a realização das oficinas dialógicas e participativas e o adensamento de informações e reflexões, o livro “Museus e memória indígena no Ceará: uma proposta em construção”, constituiu o primeiro momento em que efetuamos uma sistematização do que havia sido feito, até então, à nível estadual, através das atividades desenvolvidas pelo Projeto Historiando. Delineamos um retrato de como estava sendo construída uma proposta sobre museus em diálogo com os povos indígenas, naquele momento, a partir da ideia de que

²¹⁵ Este documento encontra-se no Anexo C - Políticas públicas para o patrimônio, a memória e os museus dos grupos étnicos e tradicionais do Ceará (2009).

O museu é um lugar dinâmico. Para além da preservação das memórias, acontece neste espaço a construção da diversidade étnica e da alteridade [...]. Infinitas são as atividades a serem desenvolvidas no espaço museal indígena: expressões ritualísticas, oficinas para reaprender e reinventar saberes aparentemente esquecidos, trabalhos com a história oral. Os “troncos velhos” podem narrar para as novas gerações suas lembranças e conhecimentos, a partir da cultura material e simbólica. O museu transforma-se num potencial vetor para dar visibilidade às diferenças culturais e terreno fértil para as lutas provindas do processo de construção social da memória. (GOMES E VIEIRA NETO, 2009, p.48).

O livro trazia em suas páginas os diagnósticos museológicos participativos entre povos indígenas, apontando reflexões, demandas, desafios e potencialidades, difundindo a metodologia empregada a fim de aproximar iniciativas congêneres (GOMES E VIEIRA NETO, 2009)²¹⁶. Manuelina Duarte, que apresentou esta obra e efetuou sua revisão técnica, afirmou em que consistia em “[...] uma primeira iniciativa de fôlego, no Ceará, sobre a questão da musealização das memórias indígenas. Além de apresentar e refletir sobre as experiências, cabe a ele partilhar a metodologia e as análises sobre seu processo de elaboração” (CÂNDIDO, 2009, p. 11), tornando-se um importante marco no diálogo sobre políticas públicas museológicas e patrimoniais entre grupos étnicos e o Estado. Consideramos que esta publicação foi um dos resultados mais expressivos da parceria entre o Projeto Historiando e o movimento indígena cearense, que documentou os primeiros anos de atividades e o surgimento da proposta que viria a amadurecer nos anos seguintes. Foi publicado e amplamente distribuído na Assembléia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará de 2009, que aconteceu na aldeia Matões, do povo Anacé, litoral oeste do Estado.

Foi justamente durante os diálogos do GT Indígena, no Seminário Emergência Étnica, que registramos, pela primeira vez, uma discussão sobre a criação de uma rede de museus indígenas, de caráter estadual, envolvendo as iniciativas cearenses. Uma das propostas elaboradas propunha a “Criação da rede de museus indígenas no Ceará, que funcione através de um conselho formado pelas organizações das diversas etnias que compõem a rede e seus parceiros”. Isso não ocorreu. Pelo menos não da maneira como fora planejado àquele momento²¹⁷.

²¹⁶ Segundo Manuelina Duarte Cândido, o diagnóstico museológico é uma “análise global e prospectiva” (2010, p.127), uma estratégia metodológica “que objetiva a identificação e apreensão das potencialidades museológicas de um território ou de uma instituição, a fim de perceber as atividades desenvolvidas, as parcelas do patrimônio valorizadas e selecionadas para preservação e as lacunas existentes. (...) considera iniciativas formuladas anteriormente ou fora da instituição. E é, acima de tudo, uma ferramenta básica para o planejamento institucional em longo prazo, pois permite conceber uma programação museológica condizente com a realidade em questão e que leve em consideração a necessária continuidade” (CÂNDIDO, 2010, p.129).

²¹⁷ Logo após o lançamento desse livro, no início de 2010, me desliguei do Museu do Ceará e me estabeleci em Recife, para cursar o mestrado em antropologia com uma pesquisa sobre o Museu dos Kanindé, efetuando a pesquisa de campo no sítio Fernandes entre março e agosto de 2011.

Em 2011, com a ampliação dos diálogos e a aproximação de uma diversidade de iniciativas, grupos e comunidades que desenvolviam processos museológicos em âmbito estadual, uma outra proposta se consolidou, encabeçada fortemente pelos museus indígenas: a criação da Rede Cearense de Museus Comunitários (RCMC).

Na tarde do dia 21 de outubro de 2011, no Museu do Ceará, aconteceu uma reunião contando com a participação de 40 pessoas, representantes de 32 iniciativas de memória, patrimônio e museus comunitários, com o objetivo de dialogar sobre as motivações e os desafios para a criação de uma instância de organização e mobilização entre estas experiências. Provindas de várias regiões, estas pessoas tinham se deslocado por conta própria de seus locais de origem para participar da reunião, que visava realizar uma primeira conversa coletiva sobre as possibilidades de criação de uma rede estadual de museus comunitários.

Nesta caminhada ainda temos muito a aprender e vários são os desafios para o fortalecimento destas experiências de museologia social no Ceará. Por um lado, não possuímos nenhum apoio estatal, por outro, setores conservadores, inclusive da academia, contestam a legitimidade das iniciativas de musealização comunitária. Muitos dos problemas são comuns, outros não. Alguns podem ter soluções coletivas, outros não. É justamente para possibilitar o diálogo sobre estas ricas experiências, articulando sonhos e possibilidades, que estamos convidando vocês para participarem de um primeiro encontro visando organizar a **Rede Cearense de Museus Comunitários**, agregando processos de musealização em curso, museus indígenas, eco-museus e museus comunitários.

O objetivo desta Rede será o de compartilhar experiências, fomentar a cooperação, divulgação e o fortalecimento conjunto de seus integrantes, atuando de forma descentralizada e garantindo a autonomia de seus participantes, a partir da articulação de ações, projetos e programas interinstitucionais. Essa organização possibilitará uma maior visibilidade para nossas demandas, potencializando nosso poder de pressão, proposição e reivindicação, junto aos poderes públicos, para a formulação de políticas públicas que reconheçam e assegurem a função social dos museus comunitários”

Reunião para organização da Rede Cearense de Museus Comunitários

Local: Museu do Ceará – Rua São Paulo, 51, Centro – Fortaleza, CE

Dia 21 de outubro de 2011 (sexta-feira), às 14 horas. ²¹⁸

Lançamos esta convocatória como Projeto Historiando. Entre os presentes, estiveram representantes de povos indígenas, assentados, pescadores, profissionais, estudantes, professores e ambientalistas. Pessoas que já tinham na “ponta da língua” – principalmente porque vivenciavam isso na prática de suas atividades de mobilização comunitárias – os discursos sobre memória, patrimônio e museus, apropriados e ressignificados como ferramentas de organização local. Em comum, o fato de que ali encontravam-se coletividades que

²¹⁸ CONVOCATÓRIA - Articulação da Rede Cearense de Museus Comunitários, por Projeto Historiando.

Resistem, por meio de seus museus, à destruição de seus patrimônios, seja este a terra, o mangue, os mares, os rios, os saberes e fazeres, os modos de vida etc. Patrimônios e memórias que foram musealizadas, ou seja, reconstruídas em processos preservacionistas, de pesquisa e divulgação, através da formação de acervos. São memórias de muitas lutas a historiar. Muitas destas comunidades já possuem espaços físicos estruturados e acervos constituídos. Outras, iniciaram processos de sensibilização e mobilização para a constituição destes espaços. Algumas já possuem acervos materiais, outras, já fizeram inventários de referências culturais ou exposições museológicas, mesmo não possuindo ainda um espaço adequado e destinado para tais finalidades (idem).

A apresentação dos presentes durou grande parte da reunião. Sabíamos que era importante que conhecêssemos uns aos outros. Já conhecíamos a maior parte dos participantes por conta dos vários anos de atuação como Projeto Historiando, no Museu do Ceará e como técnicos do SEM-CE, em atividades que nos proporcionaram viajar por todas as regiões do Estado e identificar as experiências que poderiam dialogar para a criação de uma rede de museus comunitários e iniciativas afins.

Os relatos de tantas lutas e mobilizações – às quais as experiências museológicas estavam associadas – produzia um sentimento de pertencimento perceptível através dos sorrisos, do olhar atento, do “franzimento do couro da testa” (como disse um poeta de cordel), dos sorrisos de contentamento em (re)conhecer(se) (n)o outro e das perguntas curiosas que eram feitas a cada vez que a palavra circulava naquela roda-viva, em que as próprias histórias de vida dos participantes testemunhavam uma resistência secular que aproximava a trajetória de tantos povos, populações e indivíduos. “Discutimos as diversificadas e ricas experiências na criação, gestão e dos desafios do exercício museológico sócio-comunitário” (Ata da reunião, p.1). O fato é que, com a presença de pessoas provindas das regiões do Cariri, Litoral Leste e Oeste, Acaraú, serra de Baturité, metropolitana, sertão-central e dos Inhamuns; e perante o aval e vontade dos presentes, naquela primeira reunião já foi constituída a Rede Cearense de Museus Comunitário, a primeira do gênero que foi criada no Brasil.

Qualquer conhecedor da realidade dos movimentos sociais cearenses perceberia, numa mirada rápida, o forte conteúdo político das experiências presentes, pois os indivíduos que estavam reunidos não falavam por si, individualmente, mas sempre no plural: nós. Já possuíam uma “[...] ampla experiência de mobilização comunitária, dentro das quais a criação de museus e de processos de musealização surgiram, de algum modo, articulados com a organização local” (Ata, p.1)²¹⁹.

²¹⁹ Os assuntos mais enfatizados nesse primeiro encontro: a necessidade de criação de comissões de organização descentralizadas, de instâncias para a troca de experiências, de canais de comunicação, de políticas públicas e de

Dentre os assuntos tratados, foram divulgados os editais do IBRAM que estavam então abertos, principalmente o Prêmio Pontos de Memória 2011. O principal encaminhamento foi a formação de uma comissão com representantes das regiões presentes, que passou a atuar na mobilização inicial da Rede²²⁰.

Como os museus indígenas perfaziam a maior parte das iniciativas museológicas de base local existentes no Ceará, rapidamente se destacaram dentre as experiências que formaram a RCMC. Isso foi interessante em vários sentidos. Um deles, foi o fato que as demais experiências passaram a conhecer, admirar e realizar ações em parceria com os museus indígenas, ampliando o *hall* de apoiadores desta causa e a rede de apoio aos diversos movimentos que giravam em torno de um campo indigenista estadual.

Apesar da preponderância dos museus indígenas, a diversidade sempre caracterizou a Rede Cearense, englobando várias comunidades da periferia urbana de Fortaleza, de pescadores e marisqueiras, de quilombolas, de assentados, ecomuseus e museus de território, entre outras (GOMES E VIEIRA NETO, 2014). Consideramos que, dentre alguns fatores que possibilitaram a convergência de tantas experiências para a criação da RCMC, destacaram-se os trabalhos prévios feitos por várias instituições e iniciativas que, de algum modo, já fomentavam a construção de redes de troca, paralelas e interconectadas, que promoviam a solidariedade, o apoio mútuo, a realização de múltiplas formações e pesquisas, atuando através da memória e do patrimônio cultural com diferentes povos e populações. Duas destas iniciativas que mereciam destaque eram as desenvolvidas pelo Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC)²²¹ e pelo pólo Ceará do Projeto Brasil Memória em Rede, uma iniciativa do Museu da Pessoa que foi coordenada pela Fundação Brasil Cidadão no Estado²²².

editais; amadurecer as diferentes categorias de museus participantes; acervos arqueológicos; fomento a processos formativos e de qualificação; visibilizar as experiências; indicação de um representante para participar da II Jornada de Formação em Museologia Comunitária, que aconteceria em outubro-novembro de 2011, em Santa Maria-RS; e a realização de um encontro estadual.

²²⁰ Os demais encaminhamentos foram: a construção de um site pelo projeto Titanzinho Digital; criação de uma lista de e-mails; solicitar à SECULT passagens para um representante da Rede na II Jornada de Formação em Museologia Comunitária em Santa Maria/RS; participação na organização do IV Fórum Estadual de Museus do Ceará. Por fim, acordamos enviar o máximo de projetos para o edital Pontos de Memória.

²²¹ “O Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC) é uma organização não governamental, sem fins lucrativos, fundada em Fortaleza, CE, no ano de 1988, com a missão de “estimular a recuperação e a atualização da memória do povo cearense em sua diversidade e contribuir para a construção de suas identidades como sujeito histórico”. Logo após sua fundação, em 1989, o IMOPEC deu início à sua atuação no município de Jaguaribara, que seria inundado após a construção da barragem Castanhão. A formação de lideranças envolvidas na luta, a publicação de livros contendo depoimentos dos moradores, a criação de uma casa da memória na Nova Jaguaribara e os vídeos documentando as várias etapas do movimento de organização popular em defesa de seus direitos, conferiram ao IMOPEC um lastro de sólida experiência, tornando-o uma referência na luta contra a construção da barragem e na construção da memória da população do município” (Gomes e Vieira Neto, 2014, p. 391-392). Para uma breve trajetória do IMOPEC, ver: Gomes e Vieira Neto, 2014, p. 391-394).

²²² Segundo o site do Museu da Pessoa, instituição museológica que articulou esta importante iniciativa de memória de abrangência nacional “O Brasil Memória em Rede nasceu de um desses instantes mágicos que nos

Sem dúvida, os trabalhos e pesquisas desenvolvidos pelo Projeto Historiando em todo Ceará, inicialmente na periferia urbana de Fortaleza e, posteriormente, entre povos indígenas e entre populações tradicionais de pescadores e marisqueiros, contribuiu sobremaneira na potencialização do chamado para a reunião de formação da RCMC, em outubro de 2011. Isso porque várias destas iniciativas não só desenvolviam processos museológicos e pesquisas sobre memória local e patrimônio cultural, mas, principalmente, porque estavam consolidando processo que associavam suas mobilizações com as noções e práticas vinculadas aos museus, à memória e ao patrimônio, articuladas a ações de resistência e luta política.

Por meio do Projeto Historiando, conseguimos atuar praticamente em todas as regiões do Ceará e estas ações “[...] possibilitaram a construção de um processo de sensibilização das populações trabalhadas para a potencialidade da memória e do patrimônio cultural como ferramentas para a organização social e o desenvolvimento local” (GOMES E VIEIRA NETO, 2014, p. 409). Àquele momento, a constituição da RCMC era o mais expressivo dos resultados destes anos de atuação²²³.

Em 2013, publicamos um estudo no qual sistematizamos um histórico do surgimento da RCMC, afirmando que:

Há alguns anos, populações de diversas regiões do estado do Ceará iniciaram o desenvolvimento de processos de patrimonialização que resultaram na criação de museus e outros espaços de memória. Embora originadas em diferentes contextos políticos e entre diversos grupos sociais e étnicos (indígenas, assentados, comunidades tradicionais, quilombolas, trabalhadores rurais, pescadores etc.), essas experiências trazem semelhanças quanto à participação e a apropriação comunitária do patrimônio e da memória local, como ferramentas de afirmação, preservação e defesa de territórios, ecossistemas e referências culturais. Destacamos a diversidade

fazem perceber a realidade com olhares renovados. O terreno vinha sendo preparado desde que, em agosto de 2003, realizamos, junto com o SESC-SP e com o apoio da Petrobras, o seminário Memória, Rede e Mudança Social. No ano seguinte, durante o I Fórum Mundial de Cultura em São Paulo, convidamos 17 pessoas representando 14 organizações para conversarmos sobre a construção de uma rede de memória intersetorial no Brasil. Nos dois anos seguintes, aconteceram outros dois grandes encontros entre o que terminou por se denominar um grupo de trabalho, composto por 22 organizações de todos os setores da sociedade. Dessas discussões nasceu um projeto, posteriormente, apoiado pela PETROBRAS e a iniciativa Brasil Memória em Rede, começou a passar de sonho à realidade. No I Fórum, em 2006, 110 participantes de todos os lugares do país dividiram-se em quatro grupos de trabalho - Memória e Desenvolvimento Comunitário; Memória, Comunicação e Cultura; Memória e Educação; Memória Institucional e Sociedade - para definir as primeiras ações em Rede”. Disponível em: <http://www.museudapessoa.net/pt/entenda/portfolio/publicacoes/educativo/brasil-memoria-em-rede-um-novo-jeito-de-conhecer-o-pais-2010> . Acessado em:01-03-2018. O pólo de memória do Ceará, criado em 2008 com a transformação do Brasil Memória em Rede em um Pontão de Cultura do MINC, foi coordenado pela Fundação Brasil Cidadão, ONG sediada em Icapuí, litoral leste do estado. Para uma breve descrição das ações no pólo Ceará, ver: Gomes e Vieira Neto, 2014, p. 394-395. Para maiores informações sobre a ONG Fundação Brasil Cidadão, consulte: <http://brasilcidadao.web1313.kinghost.net/> .

²²³ Para um maior detalhamento acerca da atuação da Rede Cearense de Museus Comunitários nos anos subsequentes à sua criação, bem como para obter uma visão mais ampla sobre seu processo de constituição, sugerimos a leitura do artigo “A rede cearense de museus comunitários: processos e desafios para a organização de um campo museológico autônomo”, publicado na Revista Cadernos do CEOM, Número 41 (Museologia Social), organizada por Mário Chagas e Inês Gouvêia. A publicação está disponível em:

desses processos sociais. Muitas dessas comunidades possuem atualmente espaços físicos estruturados e acervos constituídos. Algumas iniciaram processos de sensibilização e mobilização em seus territórios para a constituição desses espaços. Outras, já realizaram inventários participativos de referências culturais locais e/ou exposições museais, mesmo não possuindo espaços específicos destinados para tais finalidades. Podemos considerar que essas experiências, tal como são conhecidas na literatura museológica, tratam-se de museus comunitários, ecomuseus, museus indígenas, museus de território e/ou iniciativas similares. São espaços que interpretam a natureza como parte da cultura e o homem como parte da natureza, onde a comunidade é percebida como patrimônio a ser preservado, assim como seus saberes e modos de fazer. A construção de noções de pertencimento e, conseqüentemente, do que é o patrimônio cultural local, ocorre de maneira integrada e a comunidade vive num território que pode ser musealizado, conforme tipologia proposta, há mais de 40 anos, por Hugues de Varine (2012) e Georges Henri-Rivière, embora noutros contextos nacionais e sociais. (GOMES E VIEIRA NETO, 2014, p. 390-391).

Aproximadamente um ano e meio após sua constituição e com o objetivo de avançar em seu processo de consolidação, a RCMC realizou seu primeiro encontro estadual, em parceria com o IV Fórum Estadual de Museus do Ceará, no dia 22 de maio de 2013, na Casa de Juvenal Galeno, em Fortaleza/CE.

O evento contou com a participação de aproximadamente 50 representantes de iniciativas comunitárias de memória, além de representantes de outras redes de museologia social do Brasil e convidados que, divididos em grupos de trabalho temáticos, discutiram e elaboraram um conjunto de diretrizes, princípios, objetivos e resoluções, visando à consolidação da RCMC no Estado, através do fortalecimento mútuo de seus integrantes e da formação de uma estrutura organizacional, baseada nos princípios da autonomia, ajuda mútua, descentralização e cooperação em rede. (GOMES E VIEIRA NETO, 2014, p.409).

Durante este encontro foi elaborada a *Declaração de princípios, objetivos e resoluções da RCMC*, que definiu missão, objetivos, princípios, modelos de gestão, estrutura e funcionamento. Além disso, nesta declaração está contida também uma proposta conceitual para a definição de “museus comunitários”, elaborada com a preocupação empírica de abarcar a grande diversidade de processos museológicos e museus comunitários presentes em uma rede de caráter estadual (territorial). Segundo esta concepção, museus comunitários são:

1. Iniciativas e processos museológicos que utilizam a memória e o patrimônio como ferramenta para impulsionar a organização comunitária e o desenvolvimento local por meio de suas atividades; É um processo, mais que um produto, que se concretiza enquanto instrumento no avanço da autonomia e no fortalecimento de comunidades como sujeitos coletivos que criam, recriam e decidem sobre suas realidades;
2. Iniciativas e processos museológicos cuja gestão comunitária é realizada através de instâncias participativas, adaptadas e/ou organizadas para esta finalidade, no seio de suas populações;
3. Incluem-se nessa noção: eco-museus, museus indígenas, museus comunitários, museus de território, entre outras iniciativas que utilizam a memória e o patrimônio cultural como ferramentas para que suas populações afirmem a posse

e/ou a apropriação física e simbólica de seus territórios e patrimônios por meio de suas próprias formas de organização (meio eletrônico)²²⁴

Figura 63 - Logomarca da Rede Cearense de Museus Comunitários



Fonte: O autor (2011)

3.3.1.2 Museu do Índio, políticas de memória e museus indígenas

O Museu do Índio foi criado, em 1953, no Serviço de Proteção aos Índios – SPI, agência do Governo encarregada de dar assistência aos índios no Brasil. No início da década de 60, o Museu foi transferido para o Conselho Nacional de Proteção aos Índios – CNPI, órgão responsável pelo assessoramento e formulação da política indigenista oficial da época. Em 1967, o Governo militar resolveu reunir o SPI, o CNPI e o Museu em um único órgão, a Fundação Nacional do Índio- FUNAI, onde a instituição está inserida até hoje. Atualmente, o Museu do Índio é uma importante instituição de pesquisa sobre línguas e culturas indígenas. Tem sob sua guarda documentos relativos à maioria das sociedades indígenas contemporâneas, constituídos de 15 mil 840 peças etnográficas e 15 mil 121 publicações nacionais e estrangeiras, especializadas em etnologia e áreas afins. Seus diversos Serviços são responsáveis pelo tratamento técnico de 76.821 registros audiovisuais e 833.221 documentos textuais de valor histórico e contemporâneo (FUNAI).

O Museu do Índio é uma instituição museológica federal vinculada à FUNAI, criada em 1953, pelo antropólogo Darcy Ribeiro. Possui um papel central e é uma referência nacional e internacional no que se refere ao desenvolvimento de programas continuados de comunicação, promoção, pesquisa e salvaguarda do patrimônio cultural dos povos indígenas no Brasil. A atuação institucional do Museu do Índio durante a gestão do antropólogo José Carlos Levinho

²²⁴ A “Declaração de Princípios, objetivos e resoluções da Rede Cearense de Museus Comunitários, elaborada coletivamente no I Encontro Estadual da Rede Cearense de Museus Comunitários, é formada por três partes: Missão, objetivo e princípios, Gestão, estrutura e funcionamento, Propostas e Resoluções. O documento está, em: https://www.academia.edu/10313626/Declara%C3%A7%C3%A3o_de_Princ%C3%ADpios_Objetoivos_e_Resolu%C3%A7%C3%B5es_da_Rede_Cearense_de_Museus_Comunit%C3%A1rios . Acessado em: 01-03-2018.

foi fundamental na promoção e apoio de diversificadas ações museológicas em parceria com povos e instituições indígenas de todo Brasil, através de programas institucionais permanentes, apoiados por entidades como a UNESCO, nos quais destaca-se o programa de Documentação de Línguas e Culturas Indígenas do Brasil²²⁵.

O Museu do Índio foi uma presença institucional constante e fundamental, tanto previamente quanto após a constituição da Rede Indígena, tendo-a apoiado através de várias maneiras ao longo dos anos. Os três fóruns nacionais, nos Estados do Ceará (2015), Pernambuco (2016) e Piauí (2017), foram realizados por meio de recursos provenientes do Edital de Apoio a Projetos Culturais do Museu do Índio, que garantiram, dentre outras coisas, a cessão de passagens aéreas para indígenas se deslocarem de diversos Estados brasileiros. Além disso, foram feitas várias parcerias com o NEPE/UFPE, como o apoio aos I e II Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco (2012 e 2014, respectivamente), que possibilitaram que estas ações prévias à criação da Rede fossem realizadas com a participação de representantes de diversos museus indígenas.

As ações desenvolvidas pelo Museu do Índio dialogavam ao mesmo tempo com diferentes setores do movimento indígena, que atuavam prioritariamente com diferentes instâncias do MinC: um deles articulava-se em torno do Plano Nacional de Cultura (que resultaram na criação do Plano Setorial de Culturas Indígenas); e o outro, que fomentou a criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, era composto pelos representantes de museus indígenas que participaram, a partir de 2012, do Programa Pontos de Memória do IBRAM.

Em 2013, o Museu do Índio realizou o Seminário Gestão de Acervos Culturais em Centros de Formação, de Documentação, de Cultura e Museus Indígenas no Brasil. O seminário, que contou com o apoio da Rede de Cooperação Alternativa (RCA), UNESCO e Rainforest Foundation Noruega, reuniu aproximadamente 30 pessoas vinculadas às entidades da sociedade civil organizada, entre os dias 17 e 20 de setembro de 2013, em Saquarema, região litorânea do Estado do Rio de Janeiro. O grupo foi composto por indígenas, indigenistas, técnicos e servidores do Museu do Índio/Funai. Segundo o documento final do encontro:

O seminário possibilitou, por meio de apresentações de experiências, discussões em grupos de trabalho e plenárias, uma reflexão sobre um amplo mosaico de iniciativas de valorização de patrimônios culturais indígenas, de programas de formação de

²²⁵ O programa de Documentação de Línguas e Culturas do Museu do Índio – PROGDOC é “(...) uma iniciativa que estimula a participação direta dos índios pela promoção de oficinas de trabalho. Essa ação já alcança 105 aldeias de Norte a Sul do Brasil por meio da documentação de aspectos específicos de 39 culturas e línguas, beneficiando uma população de 27 mil índios”. Disponível em: <http://www.museudoindio.gov.br/projetos-e-parcerias/programas>. Acessado em: 02-10-2019. Maiores detalhes acerca do programa, estão disponíveis via: <http://progdoc.museudoindio.gov.br/>. Acessado em: 02-10-2019.

pesquisadores indígenas, de constituição, organização, pesquisa e divulgação de acervos culturais indígenas e de constituição de novos espaços, dentro e fora de terras indígenas, voltados à preservação e difusão de acervos culturais indígenas. Entre as boas práticas evidenciadas pela apresentação e discussão de oito experiências de gestão de acervos culturais por centros de formação, de documentação, de cultura e museus indígenas foram salientadas a importância de, hoje, cada vez mais, as próprias comunidades indígenas estarem preocupadas com a documentação e perpetuação de seus patrimônios culturais, engajando-se em iniciativas de promoção de sua cultura, por meio do registro, da guarda, da pesquisa, da sistematização e da difusão de saberes e práticas que marcam seus modos particulares de vida e visões de mundo (FUNAI, p.1-2).

As oito experiências apresentadas e discutidas provinham de povos e instituições indígenas dos estados do MT, AC, MA, AP e RR. Dentre elas, a única identificada como um museu indígena era o Museu Kuahí, do Oiapoque (AP). O documento final do seminário foi dividido em três partes, sistematizando os diálogos realizados, apontando estratégias comuns bem sucedidas²²⁶ e sugerindo recomendações para a implementação de políticas públicas referentes ao patrimônio cultural indígena, envolvendo centros de formação e de documentação, casas de cultura e museus indígenas. Dentre as proposições ao MinC, os participantes pautaram a necessidade de apoiar a criação do Plano Nacional de Culturas Indígenas, visibilizando e fortalecendo as ações do Colegiado Setorial de Culturas Indígenas do Conselho Nacional de Políticas Culturais (CNPC), com o objetivo de garantir recursos públicos para o financiamento de iniciativas indígenas voltadas à preservação do patrimônio cultural e protagonizadas pelos próprios povos, dentro e fora de seus territórios.

O referido documento foi dividido em: “pontos fortes das experiências”²²⁷; “necessidades”²²⁸; e “propostas que pudessem ser implementadas pelo Museu do Índio”²²⁹.

²²⁶ Dentre as estratégias destacadas, situavam-se: “Formação de pesquisadores indígenas, constituição de acervos documentais, identificação e recuperação de registros antigos, preparação de inventários, publicações, filmes, vídeos e cds de músicas foram indicados como ferramentas estratégicas para a documentação, preservação, perpetuação e difusão da memória histórica e cultural dos povos indígenas. A criação de novas instituições nas aldeias e fora delas, voltadas à constituição de espaços coletivos em que se desenvolvem ações de valorização cultural, bem como o domínio de novas tecnologias, foram apontados como estratégias importantes e recentes para viabilizar uma gestão qualificada dos patrimônios culturais, materiais e imateriais, pelos próprios povos indígenas” (p. 1-2).

²²⁷ Foram citadas a necessidade de criação de instituições indígenas voltadas para a gestão autônoma do patrimônio cultural dos povos, que desenvolvem ações formativas envolvendo diferentes faixas geracionais, como inventários; apropriação de diversas tecnologias para registro e documentação de acervos, assim como o acesso e o uso de acervos guardados em instituições não-indígenas (p.1-2)

²²⁸ Políticas que promovam a difusão e, principalmente, a continuidade das ações com o patrimônio cultural pelos indígenas em suas instituições, através do apoio aos processos formativos e na garantia às condições técnicas e tecnológicas para a salvaguarda de acervos (p. 3-4).

²²⁹ Os participantes entendiam que o Museu do Índio deveria atuar como um interlocutor com outras instituições, mediando contatos, identificando acervos e, através da divulgação de suas ações, inspirando ações semelhantes de abertura e diálogo institucional com povos indígenas sobre acervos e difundindo parâmetros de gerenciamento arquivístico e museológico referenciais (p.4).

Reivindicavam a participação indígena na construção de uma agenda propositiva, em parceria com órgãos públicos e privados, em apoiar processos de transmissão e ensino-aprendizagem de práticas culturais. Embora elogiassem a criação de editais específicos para povos indígenas (públicos e privados), afirmavam a necessidade de que “a gestão dos patrimônios culturais indígenas” deveria “se tornar uma preocupação central nas políticas públicas indigenistas e culturais do país”, baseando-se no artigo 231 da Constituição Federal (2013, p.2)²³⁰.

É necessário salientar que os povos e instituições que mobilizavam-se em torno do diálogo com o Museu do Índio, não eram os mesmos que vinham estabelecendo contatos a partir de encontros e eventos organizados na região Nordeste, a partir de 2012. Tratam-se de diferentes linhas dialógicas e que configuram diferentes instâncias de interlocução com o Estado, evidenciando uma diversidade protagonismos indígenas na esfera patrimonial e museológica em âmbito das culturas indígenas.

Um parêntese. Até 2016, existiam duas frentes paralelas de diálogo dos movimentos indígenas com o Estado brasileiro na proposição de políticas públicas para as suas culturas junto a diferentes instâncias do Ministério da Cultura. Uma delas referia-se ao diálogo específico feito junto ao IBRAM (em especial, via o Programa Pontos de Memória), e era protagonizada por museus e iniciativas museológicas indígenas; e a outra, referia-se ao diálogo junto ao MinC, referente à criação da Política Nacional de Culturas Indígenas (parte das amplas discussões que foram feitas sobre a estruturação de uma Política Nacional de Cultura), alimentando-se no Colegiado Setorial de Culturas Indígenas, que possuía uma representação no Conselho Nacional de Políticas Culturais (CNPC). Voltaremos a essa questão em maiores detalhes posteriormente²³¹.

Uma das primeiras ações que proporcionaram a aproximação entre o Museu Kuahí, que havia participado deste seminário promovido pelo Museu do Índio, em 2013, e iniciativas situadas na região Nordeste, constituiu parte da programação do Curso Dimensões das Culturas

²³⁰O Documento Final do Seminário “Gestão de Acervos Culturais em Centros de Formação, de Documentação, de Cultura e Museus Indígenas no Brasil (2013)”, está disponível no Anexo D.

²³¹ Por conta da existência destes dois canais de diálogo distintos, difundiu-se a partir do DPMUS-IBRAM, entre 2015 e 2016, a ausência de legitimidade da Rede Indígena de Memória e Museologia Social como instância dialógica de representação nacional frente ao Estado brasileiro, atribuindo também sua existência e atuação à influência de setores das universidades e de grupos indigenistas. Em maio de 2016, com a realização do curso “Museus, memória e cultura digital” e, mais ainda, no II Fórum Nacional de Museus Indígenas (PE), alguns dos participantes destas duas frentes de diálogo se conheceram, como parte da ampliação e em torno do fortalecimento da Rede Indígena. Ninawa Huni Kuin e Joana Munduruku foram os dois principais responsáveis por esta aproximação e diálogo, que se deu no II Fórum Nacional, nos Kapinawá. Suas participações ocorreram através e uma indicação feita por Daiara Figuerôa, do povo Tukano, que participou de uma reunião da Rede para tratar da organização do segundo fórum, que aconteceu ao final do curso “Museus, memória e cultura digital” (maio de 2016).

Indígenas, em 2014. No dia 25 de julho deste ano, aconteceu uma mesa-redonda, que foi mediada pelo antropólogo Renato Athias (UFPE), intitulada “Museus indígenas e seus acervos: participação de indígenas que dirigem museus indígenas”, que reuniu Vasco Pankararu (Casa de Memória Tronco Velho Pankararu/PE)²³², Suzenilson Santos (Museu dos Kanindé/CE)²³³ e Fabrício Narciso dos Santos (Kuahí - Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque). Assim Fabrício Karipuna narra este fato em 2017, no Piauí, expressando-o como uma de suas primeiras lembranças do início de sua aproximação com os integrantes da Rede:

Em 2014 eu estive no Museu do Índio no Rio de Janeiro, juntamente com o Suzenilson e com um Pankararu, o Vasco. Participando lá no Museu do Índio do curso de férias, no mês de julho. Então, foi um momento muito importante, ali. Iniciamos um diálogo bastante promissor, que hoje a gente estamos aqui. Quando foi em 2014, eu recebi um convite para participar do encontro em Pernambuco, mas por questões de deslocamento lá na região, acabei não indo. Mas em 2015 eu estive lá no primeiro fórum no Ceará e no segundo no Pernambuco. (Informação Verbal)²³⁴.

Aquele encontro, marcante para Fabrício, é destacado na genealogia que Fabrício faz da sua participação na Rede Indígena, a partir do momento em que conheceu – e começou a dialogar, como enfatiza, com Nalson. Fabrício tinha sido um dos indígenas convidados para participar do II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em 2014, quando foi a Rede foi criada. Por “questões de deslocamento”, problemas ocasionados pela forte chuva durante o trajeto na rodovia que liga o Oiapoque à capital, Macapá (de onde sairia seu vôo), não conseguiu chegar à tempo. Com a criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, no mês de dezembro de 2014, houve uma mudança na modalidade de contatos que até então vinham sendo efetuados entre os representantes dos museus indígenas: as atividades passaram a acontecer nas aldeias, organizadas por eles, em seus territórios.

Com o incremento de ações sobre e junto com os museus indígenas, que se avolumaram a partir de 2012, o Museu do Índio efetuou diversas parcerias com a Rede Indígena, que culminaram com a participação de José Carlos Levinho no III Fórum Nacional de Museus

²³² A programação completa do curso Dimensões das Culturas Indígenas de 2014 está disponível via: <http://www.museudoindio.gov.br/component/content/article/2-sem-categoria/470-curso-de-ferias-2014-programacao>. Acessado em: 07-08-2018.

²³³ No final desta mesa-redonda, Nalson fez a doação de uma “camisa de pena” e de um “colar de açai” ao Museu do Índio, primeiros objetos do povo Kanindé que adentravam no acervo da instituição, que fora confeccionado pela artesã e sua mãe, Teresa Soares. Tal doação foi noticiada na matéria “Povo Kanindé faz doação ao Museu do Índio”, que está disponível via: <http://www.museudoindio.gov.br/divulgacao/noticias/832-povo-kaninde-faz-doacao-ao-museu-do-indio>. Acessada em: 07-08-2018.

²³⁴ Fabrício Karipuna. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no IIFNMI.

Indígenas, no Piauí, tendo sido o único não indígena inserido na programação. Assim Nino Fernandes dialogou com o antropólogo, em Nazaré, expressando sua visão sobre ele e sua atuação:

Eu agradeço o nosso Dr. Levinho, que está aqui presente. Porque ele é parceiro da gente, parceiro dos museus. Dr. Levinho, muito bem, porque eu pensei nisso. **Porque é que o Museu do Índio, que é parte da FUNAI, não fazer a parceria? (...) Nessa Rede agora, que nós estamos tendo, eu acho que é melhor pra nós.** Eu escutei alguém que vai ter museu aqui, nessa comunidade de Nazaré. Vai ter. Agora, tem que pensar bem como é que vai ser. Se vai ter apoio da Prefeitura, se vai ter apoio do Estado, do Secretaria da Cultura do Estado, ou a nível nacional, do IBRAM ou do Ministério da Cultura, num é? Tendo esse apoio nosso museu vai bem, vai caminhando para a frente. (Informação Verbal)²³⁵.

3.3.1.3 As ações do NEPE: etnicidade e museologia colaborativa com povos indígenas

Figura 64 – Cartazes de divulgação dos Encontros de Museus Indígenas de Pernambuco



Fonte: Divulgação (2012/2014)

²³⁵Nino Fernandes. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação oral dos articuladores estaduais da Rede Indígena no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, povoado Nazaré, Lagoa de São Francisco, Piauí.

O NEPE, Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE²³⁶, vem desenvolvendo ao longo da última década, em parceria com os povos indígenas, ações visando dialogar sobre as coleções etnográficas e os procedimentos de salvaguarda e pesquisa sobre o patrimônio cultural. Parte importante destas ações refere-se à assessoria à no desenvolvimento de processos museológicos (exposições, espaços expositivos, pesquisas, publicações etc.). As atividades iniciaram-se em 2003, quando houve o primeiro curso de formação para lideranças indígenas na temática. O segundo curso, *Coleção Etnográficas, Povos Indígenas e Processos de Musealização*, organizado em 2005, foi ministrado por José Ribamar Bessa Freire (UNIRIO e UERJ/RJ), contando com a participação de trinta indígenas e quilombolas de Pernambuco, convidados pela Comissão dos Professores Indígenas de Pernambuco (COPIPE).

Quando cheguei em Recife, no início de 2010, estava sendo executado pelo NEPE o Projeto Coleção Carlos Estêvão: *Memória, Documentação e Pesquisa*, coordenado pelo antropólogo Renato Monteiro Athias, que realizava a catalogação da coleção particular de Carlos Estêvão de Oliveira (CECEO)²³⁷, que possui cerca de 3 mil peças de 54 povos, coletadas entre 1908 e 1946. Advogado, poeta e folclorista pernambucano, Dr. Carlos, como os Pankararu os chamavam, “(...) exerceu o cargo de diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) entre os anos de 1930 a 1945 (...)”. Desde que faleceu, em 1946, a coleção vinha sendo guardada por sua filha, Lígia Estêvão, que cuidou do acervo por vários anos, posteriormente doando-o ao Museu do Estado de Pernambuco (MEPE). O objetivo geral do projeto foi “Realizar um diagnóstico técnico da CECEO do MEPE visando a criação de um espaço de pesquisa no âmbito dos estudos do patrimônio e objetos de coleções etnográficas”²³⁸.

Entre as atividades de dinamização do acervo desta coleção foram realizadas exposições e ações museológicas em diferentes formatos de curadoria compartilhada²³⁹. Dentre as diversas ações colaborativas em parceria com os povos indígenas que possuíam itens no acervo da CECEO, destacamos as que aconteceram com os seguintes povos:

²³⁶ Para maiores informações: <http://www.ufpe.br/nepe/>.

²³⁷ Disponível em <http://blog.etnolinguistica.org/2011/11/carlos-estevao-gruta-do-padre-e-os.html>. Acessado em 31 de janeiro de 2011.

²³⁸ Disponível em <http://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php>. Acessado em 31 de janeiro de 2011. As fotografias da CECEO, assim como as fotos dos objetos, encontram-se disponíveis para consulta no site: <http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual.php>.

²³⁹ Dentre as realizadas fora das áreas indígenas, destacamos a exposição “Mitos, danças e rituais indígenas”, que ficou em cartaz em Recife, no anexo Cícero Dias do MEPE, entre 13 de maio e 13 de junho de 2010. Organizada por Renato Athias, Nilvânia Barros e Wilke Melo, trouxe objetos e fotografias dos povos Pankararu (PE), Fulni-ô (PE), Tremembé (CE) e Ramkokamekrá-Canela (MA).

a) Pankararu (Tacaratu-PE): alguns resultados das atividades junto aos Pankararu foram a assessoria na organização da Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu, a elaboração de um diagnóstico museológico participativo²⁴⁰ e a monografia de conclusão do curso de bacharelado em Museologia de Jéssica Silva (uma das bolsistas do projeto *Museus Indígenas em Pernambuco*), sobre processo de elaboração de uma exposição com as fotografias da CECEO (Silva, 2013);

b) Fulni-ô (Águas Belas-PE): A exposição fotográfica *Memórias Fulni-ô: cotidiano, histórias e oralidade* ficou em cartaz entre 7 de maio e 15 de junho de 2012, na escola de Yaathe da aldeia urbana. Foi organizada por Wilke Melo e Nilvânia Barros, com o apoio da Escola Antônio José Moreira e da Escola Indígena Marechal Rondon;

c) Canela-Rankokamekrá (Fernando Falcão/MA): Foram identificadas 70 fotografias do povo Rankokamekrá-Canela, feitas por Curt Nimuendajú durante os anos de 1928 e 1936, grande parte correspondente ao *Kokrit*, uma sociedade cerimonial (grupos que realizam rituais) cuja festa das máscaras não era celebrada entre eles haviam mais de cinquenta anos. As atividades junto aos Canela-Rankokamekrá foram realizadas durante a pesquisa que resultou na dissertação de mestrado (2013) e na tese de doutorado (2018) da antropóloga Nilvânia Barros. Entre estas ações, uma delas foi a organização de uma exposição fotográfica em um espaço da aldeia Escalvado, que tiveram como foco o ritual do *Kokrit* (Barros, 2013 e 2018);

d) Tremembé de Almofala: As fotografias que retratavam os Tremembé da praia de Almofala (Itarema/CE), que vem há alguns anos em processo de organização de um museu, foram fotocopiadas e entregues pelo antropólogo Renato Athias ao cacique João Venança e ao pajé Luís Caboclo, em arquivo digital²⁴¹.

No primeiro semestre de 2012, iniciamos o planejamento das ações do projeto *Museus Indígenas em Pernambuco*, em âmbito do NEPE, tendo o prof. Renato Athias como coordenador e eu, então professor-assistente, atuando como coordenador-técnico. foi reunida uma equipe composta por estudantes do curso de Museologia da UFPE e articuladores de dez povos indígenas do Estado.

²⁴⁰ Este processo está descrito detalhadamente no tópico 3.3.3.3 - A Casa de Memória Tronco Velho Pankararu (PE): etnomuseologia e ação museológica indígena em Pernambuco.

²⁴¹ A partir da análise destas fotografias, evidenciamos a passagem de Carlos Estevão de Oliveira entre os Tremembé de Almofala/CE, no ano de 1940, na esteira das visitas entre inúmeros povos indígenas no Nordeste, principalmente na região do rio São Francisco, como os Fulni-ô (1937), os Pankararu (1935 e 1937) e os Xukuru-Kariri (1937), entre outros. Identificamos também uma matéria jornalística que comentava a morte do etnólogo, que se deu em Fortaleza, onde residia um filho seu. Sobre este empreendimento investigativo, consultar: Gomes, 2012, p. 45-52.

Até aquele momento, havia dialogado apenas com indígenas dos povos Pankararu, através da oficina em fevereiro de 2011, e Fulni-ô, pois passei a dividir em 2010 uma casa no bairro de Dois Irmãos com o antropólogo Wilke Torres de Melo, que era também um dos bolsistas que trabalhavam no projeto de digitalização do acervo da Coleção Carlos Estêvão²⁴².

O Projeto de Extensão *Museus Indígenas em Pernambuco*, vinculado à Pró-Reitoria de Extensão (ProExt/UFPE), foi financiado com recursos provindos do Programa de Extensão do MEC/SESU (2011) e do Edital de Apoio para Ações Extensionistas Étnico-Raciais (ProExt/UFPE) (2012)²⁴³. Suas atividades aconteceram entre julho e dezembro de 2012, executadas pelo NEPE através de parcerias com o curso de Bacharelado em Museologia/UFPE e com dez povos indígenas, que foram: Atikum, Truká, Fulni-ô, Pankará, Pankararu, Entre-Serras Pankararu, Kapinawá, Pankaiwká, Pipipã e Kambiwá. Em Pernambuco, as atividades atingiram os municípios de: Cabrobó, Floresta, Tacaratu, Jatobá, Petrolândia, Ibimirim, Inajá, Carnaubeira da Penha, Buíque e Águas Belas, difundindo-se nas regiões do Agreste, Zona da Mata e Sertão. Tínhamos o objetivo de

[...] apoiar uma rede de professores e jovens indígenas na área de conhecimento em Museologia [...]. Espera-se uma maior discussão sobre as identidades étnicas no campo dos objetos e coleções etnográficas, além de despertar entre as instituições de ensino a possibilidade de criação de cursos tecnológicos de museologia voltados para as comunidades indígenas. (Formulário-síntese da proposta, SigProj – edital ProExt 2011, Resumo da proposta).

Foram elaborados diagnósticos museológicos participativos que identificaram patrimônios/saberes/memórias e sistematizaram um inventário de referências culturais. É importante destacar que esta metodologia havia sido inspirada nas experiências oriundas do contexto cearense (GOMES E VIEIRA NETO, 2009). Além de apontar diretrizes para políticas culturais e educacionais, as ações apoiaram a formação inicial de uma rede de contatos visando a troca de informações e experiências, através do diálogo entre conhecimentos indígenas e

²⁴² No primeiro semestre de 2010, como parte de um outro momento nas ações do NEPE, Wilke Melo fez algumas viagens a povos indígenas no interior de Pernambuco com o objetivo de discutir questões mais diretamente associadas aos museus indígenas. No entanto, este processo não teve continuidade porque Wilke foi aprovado na seleção de bolsistas da Fundação Ford e no curso de mestrado em Antropologia na Universidad Iberoamericana da Ciudad de Mexico, viajando em julho de 2010. Apresentou sua dissertação em 2013, sob o título “Dinámicas políticas indígenas: Una interpretación etnográfica del fenómeno político en el proceso de resistencia étnica Fulni-ô en noreste de Brasil”. Disponível em: <http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2014/11/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Fulni-%C3%B4-Wilke.pdf>. Acessado em: 26-07-2018.

²⁴³ Inicialmente, havíamos aprovado apenas um projeto, “Museus Indígenas em Pernambuco”, no edital EXT-SESU (MEC). No decorrer de 2012, concorremos a um edital interno da PRO-EXT (UFPE), que nos garantiu mais recursos que possibilitaram praticamente dobrar o número de bolsistas (inserindo articuladores indígenas e estudantes) e financiar as visitas de diagnóstico museológico nas aldeias.

museológicos. É importante ressaltar que esta rede de contatos iniciais já extrapolava Pernambuco, na medida em que passou a envolver também, em suas atividades, indígenas dos Estados do Ceará, Amazonas e Bahia, que se conheceram no final de 2012 nos encontros realizados em Petrópolis e Recife.

É importante identificar os primeiros contatos que foram sendo feitos, entre interações institucionais e interétnicas. Esta aproximação inicial, que deu entre 2011 e 2012, foi o que permitiu que, nos anos seguintes, a realização de parcerias diversas em prol da promoção e do fortalecimento das iniciativas dos museus indígenas entre os povos de diferentes regiões. Estes processos iniciais, cujos encontros que ocorreram no Nordeste possuíram um importante papel alavancador, culminaram na mobilização em torno de uma rede nacional. Um conjunto de documentos e registros etnográficos permitem-nos abordar alguns aspectos mais específicos das ações desenvolvidas nos bastidores e no desenvolvimento das atividades deste projeto de extensão, que foi pioneiro na promoção da aproximação entre representantes de iniciativas de museus indígenas. São arquivos fotográficos e digitais, documentos da produção e pré-produção das atividades, materiais promocionais do I Encontro de Museus Indígenas e o seu documento final, que sintetizou em grande parte o conteúdo dos debates efetuados.

Atuando como integrante do NEPE, a partir de 2012 havia concluído o curso de mestrado e atuava como professor de Museologia na UFPE, me inserindo a partir de então como integrante de um grupo de pesquisa que já tinha uma grande inserção junto aos povos de Pernambuco. Uma discussão sistemática sobre os museus indígenas no Estado foi fomentada desde então através do Núcleo, que já vinha desenvolvendo atividades frequentes sobre objetos e coleções etnográficas com povos indígenas desde, pelo menos, 2003. Com a nossa chegada, que inaugurou também um período de 10 anos de dedicação a esta discussão em Pernambuco, o debate sobre os museus indígenas tornou-se um dos carros-chefes dentre as atividades do NEPE, consolidando-se nos anos posteriores. Nesse período, os museus indígenas foram uma das principais temáticas de discussão do NEPE, a partir da qual o grupo obteve uma grande visibilidade nos meios acadêmicos e junto às organizações do movimento indígena, consolidando-o como uma das principais referências em relação às pesquisas e ações de apoio, fomento e promoção junto aos museus indígenas no Brasil.

As articulações institucionais que foram realizadas durante a execução deste projeto foram de três ordens. A primeira delas foi interna, na UFPE. Como NEPE, grupo de estudos vinculado ao PPGA, nos organizamos inicialmente junto ao curso de bacharelado em Museologia, que havia sido criado haviam apenas 3 semestres e cujos estudantes daquelas três

primeiras turmas foram bolsistas de extensão do projeto. A PRO-EXT, órgão financiador e apoiador, e a FACEPE, também estavam na jogada²⁴⁴.

O segundo rol de contatos eram outros órgãos e instituições públicas. Assim, Renato contactou o Museu do Índio, através do antropólogo José Carlos Levinho, diretor da instituição. Juntamente com os indígenas que tínhamos participado do 5º- Fórum Nacional de Museus, mediamos contatos com o IBRAM, através de seu Departamento de Processos Museais (onde estava alocada a Coordenação de Museologia Social e Educação-COMUSE)²⁴⁵, que cedeu os recursos necessários para a participação dos representantes do Programa Pontos de Memória que eram museus indígenas no I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco. A Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ-MEC) se envolveu apenas pontualmente: o último dia do encontro, quando aconteceu seu encerramento, foi realizado no auditório Benício Dias, em dia 15 de dezembro de 2012, sábado²⁴⁶. A FUNAI, representada pela Coordenação Regional-Nordeste 2, se envolveu e, apesar da boa-vontade do coordenador Frederico Vieira (que participou presencialmente em algumas das atividades), não apoiou mais do que através da cessão de um transporte, por duas oportunidades, para conduzir os estudantes para as aldeias²⁴⁷.

²⁴⁴ Na manhã do dia 15 de agosto de 2012 aconteceu uma reunião no gabinete do Pro-Reitor de Extensão da UFPE, prof. Edilson Fernandes, com a presença do coordenador da Coordenação Regional Nordeste 1 (CR-Ne1), da FUNAI, Frederico Vieira, da profa. Vânia Fialho (UPE), do prof. Renato Athias e do jornalista responsável pela assessoria de comunicação da Pro-Ext. Basicamente, tratamos das possibilidades de apoio da UFPE às atividades. Acertamos que a Universidade cederia um ônibus para o transporte dos indígenas, em uma logística que se repetiria nos encontros realizados nos anos seguintes para viabilizar o deslocamento dos representantes dos povos indígenas do interior de Pernambuco. A Universidade cedeu, ainda, as instalações do NAE (Núcleo de Apoio a Eventos), um alojamento localizado no bairro do Engenho do Meio (por detrás do prédio da SUDENE), para que as delegações que vinham do interior e de outros Estados pudessem ficar alojadas. A presença do então coordenador da FUNAI, justificava-se porque, à época, discutia-se a possibilidade de celebração de um Acordo de Cooperação Técnica entre UFPE e FUNAI. Além disso, Frederico Vieira se comprometeu a contribuir no transporte dos estudantes para as áreas indígenas que estavam sob a sua jurisdição, através da cessão de um carro com um motorista da FUNAI. Outro ponto da reunião foi a criação de um cursinho preparatório para a formação de indígenas e quilombolas para cursarem pós-graduações na UFPE. Ainda em relação ao projeto de extensão, havia a possibilidade de publicação dos diagnósticos museológicos através do edital anual de publicações da PRO-EXT. Tratou-se também, de assuntos vinculados ao curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Centro Acadêmico do Agreste da UFPE (especificamente, sobre as bolsas PIBID). Havia em curso, à época, o projeto do REMDIPE – Rede de Monitoramento de Direitos Indígenas de Pernambuco, que seria voltado à criação de um observatório de direitos indígenas estadual, alocado na UFPE.

²⁴⁵ À época, o museólogo Mário Chagas havia deixado havia pouco tempo a direção do DPMUS, e quem havia acabado de assumir este departamento, quando foi realizado o 5º- Fórum Nacional de Museus, era o museólogo Cícero de Almeida, que atualmente é professor-assistente do curso de Museologia da UNIRIO e museólogo do IBRAM, lotado no Museu Casa Geyer/Museu Imperial.

²⁴⁶ À época, o antropólogo Renato Athias havia assumido a coordenação-geral de Museus da FUNDAJ, função através da qual era o gestor do Museu do Homem do Nordeste.

²⁴⁷ Outras instituições que também foram contactadas e participaram, pontualmente, de algumas atividades, foram: Conselho Indigenista Missionário, Coordenação Regional Nordeste (cujo representante à época era o padre Francisco Bispo); FUNDARPE (quem representou a instituição foi o historiador Anderson Santos, no 1º Seminário de Planejamento); o Centro de Cultura Luís Freire e o Museu do Estado de Pernambuco. O NDIS, Núcleo de Diversidade e Identidades Sociais da Universidade de Pernambuco (UPE), que a profa. e antropóloga Vânia Fialho coordenava e que era um parceiro recorrente do NEPE, também apoiou as atividades do projeto.

Por fim, vieram os contatos com as organizações indígenas estaduais e regionais, no caso, efetuados através da APOINME, cujo coordenador à época era Uilton Tuxá (que nos repassou os contatos de lideranças em cada povo) e da Coordenação dos Professores Indígenas em Pernambuco (COPIPE), entidade que, no movimento indígena em Pernambuco, era a que possuía uma maior capilaridade e capacidade de mobilização nas bases dos povos. A COPIPE já vinha dialogando com a UFPE e, à época, ocorriam as aulas da primeira turma do curso de Licenciatura Intercultural Indígena no Centro Acadêmico do Agreste, em Caruaru²⁴⁸.

Além de coordenadores e bolsistas, estudantes e indígenas, integrou a equipe técnica deste projeto o historiador e arqueólogo Manoel Souto Maior, que efetuou um profícuo diálogo sobre arqueologia colaborativa em áreas indígenas, musealização de acervos arqueológicos, etnoarqueologia, entre outros temas interseccionados entre os museus indígenas e as áreas de história, antropologia, museologia e arqueologia. Naquele ano, ele já havia desenvolvido oficinas formativas e ministrado cursos entre os Pankará da serra do Arapuá (Carnaubeira da Penha/PE) e entre os Kapinawá de Buíque, vinculados a projetos culturais apoiados pela FUNDARPE. No encontro, que encerrou as atividades do projeto, ministrou uma formação intitulada “Identificação e musealização de acervos arqueológicos em áreas indígenas em Pernambuco”, dividida em dois módulos. Muitos indígenas traziam exemplos acerca da presença de artefatos arqueológicos em suas áreas e dos significados atribuídos às peças, sendo o “corisco” (lâmina de machados de pedra polida) um dos casos mais comentados e cuja presença era generalizada.

O olhar indígena sobre a arqueologia como disciplina e os artefatos arqueológicos possui muitas especificidades conforme os povos em questão. No caso dos Kapinawá, as aldeias deste povo estão localizadas dentro de uma das mais importantes áreas arqueológicas do Nordeste, onde foram feitos importantes achados e há uma infinidade de sítios com registros rupestres, em suas terras e em todo entorno, que atualmente é o Parque Nacional da Serra do Catimbau²⁴⁹.

²⁴⁸ O curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UFPE está vinculado ao Centro Acadêmico do Agreste, localizado em Caruaru. A primeira turma funcionou entre 2009 e 2013; e a segunda, entre 2014 e 2018, cada uma delas formando 180 professores vinculados aos povos indígenas de Pernambuco. O curso funciona em regime de Alternância Pedagógica (módulos de uma semana a cada mês, como Tempo-Universidade e atividades nas aldeias, como Tempo-Comunidade), com as seguintes habilitações: Linguagens e Artes, Ciências Humanas e Sociais, Ciência da Natureza e da Terra). Atuei como professor temporário neste curso entre dezembro de 2015 e fevereiro de 2017. Maiores informações disponíveis em: <https://www.ufpe.br/interculturalindigenacaoa/sobre>. Acessado em: 25-07-2018.

²⁴⁹ Ronaldo Siqueira, o bolsista-articulador do povo Kapinawá, desde essa época já participava de formações em arqueologia com Manoel em oficinas dos projetos financiados pela FUNDARPE e coordenados pela antropóloga Lara Erendira de Andrade. Nos anos seguintes, se destacou por seu envolvimento com os museus indígenas e pela

O cronograma de ações do plano de trabalho do projeto Museus Indígenas em Pernambuco foi dividido em cinco etapas:

- I) Seleção e formação de estudantes de Museologia da UFPE;
- II) Articulação com o movimento indígena em Pernambuco;
- III) Realização do *Seminário de Planejamento* e do *III Curso Coleções Etnográficas e Museus Indígenas*, em Olinda (outubro de 2012);
- IV) Realização dos cursos *Diagnóstico Museológico Participativo* (16h/a) em áreas indígenas (outubro e dezembro de 2012);
- V) Realização do *I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco*, dezembro de 2012.

Descrevemos e analisamos a seguir, em maiores detalhes, cada uma das etapas do projeto.

Seleção e formação de estudantes de Museologia da UFPE. Foram selecionados nove estudantes do curso de Museologia da UFPE, que atuaram como bolsistas do projeto²⁵⁰. Organizamos um processo formativo intensivo nas áreas de diagnóstico museológico, história e antropologia indígenas, para qualificá-los à mediarem atividades a serem desenvolvidas nas aldeias, especialmente a oficina “Diagnóstico Museológico Participativo”.

Essa etapa foi fundamental para nos despir de preconceitos a respeito desta temática, embora saibamos que esse processo de lutar contra esses preconceitos seja longo e através de muito estudo, o curso nos proporcionou de um grande avanço nesse sentido. Foi também nesse primeiro ciclo que entendemos o processo de ressurgência desses povos, sobre suas localizações desde o período colonial até as décadas atuais, e o mais fundamental: aprendemos a ver os índios como sujeitos da história (...). Fizemos também discussões sobre conceitos como identidade, etnicidade; problematizamos o termo “tribo” e entendemos o porquê do seu desuso. Essas discussões sobre tais conceitos já pertencem a segunda etapa: ANTROPOLOGIA. (Elaine Santana do Ó, bolsista de museologia, avaliação do curso “História, Antropologia e Diagnóstico Museológico Participativo, julho de 2011).

Em cada povo, as atividades foram organizadas localmente por jovens e lideranças indígenas, os “bolsistas-articuladores”, que atuaram como responsáveis pelas questões internas relativas à realização das oficinas, da participação nos encontros e no diálogo com as lideranças, escolas indígenas e com a universidade.

crescente apropriação de conhecimentos científicos sobre a área da arqueologia, que levaram a cursar a Especialização em Arqueologia Social Inclusiva entre 2017-2019, na Universidade Regional do Cariri/URCA.

²⁵⁰ Foram eles(as): Marcela Frutuoso, Joice Taiana, Polly Cavalcanti, Maximiliano Roger, Jéssica Silva, Elaine Santana do Ó, Tatiana Paz, Gilvanildo Mendes e Izadora Rayana.

A seleção dos bolsistas aconteceu em junho de 2012. A ideia inicial era formar um grupo de estudos sobre museus e memória indígenas, iniciado através do curso “História, Antropologia e Diagnóstico Museológico Participativo”, ministrado por mim e que ocorreu entre 13 de julho e 9 de agosto de 2012, com carga horária total de 48h/a (12 encontros de 4h/a, duas vezes na semana). Foi dividido três módulos: o primeiro, História e Antropologia Indígenas, foi destinado a situar o protagonismo indígena na história, sanando demandas de formação sobre a temática, já que o curso de Museologia não oferecia nada mais específico a este respeito; o segundo, Teoria Museológica, Museologia Social e Etnomuseologia, destinou-se a prepará-los teórico-metodologicamente, abordando conceitos da museologia, na interface com as questões de museologia social e comunitária, direcionando um diálogo para as questões de etnicidade indígena; e o terceiro módulo, Diagnóstico Participativo, foi especialmente elaborado para apoiá-los, em termos didáticos, para ministrarem as oficinas nas aldeias.

Todos os bolsistas eram meus alunos em disciplinas regulares do curso de Museologia da UFPE. Portanto, algumas dificuldades eram prementes na preparação deste grupo: eram inexperientes em questões práticas da área museal e não possuíam leituras nas áreas de antropologia e história indígenas. Aquele seria o primeiro contato deles com povos indígenas. As dificuldades se transformaram em desafios. Me vi, menos de um ano após ter saído das atividades de formação de um grupo de jovens do povo Kanindé, mais uma vez me deparando com os desafios de um processo formativo. Desta vez, estava empenhado junto a estudantes de Museologia, que estavam prestes a ter suas primeiras experiências de campo entre populações indígenas. Para muitos deles, ali iniciava-se um caminho (indigenista) de ida e sem volta, no que se refere ao envolvimento com os trabalhos e estudos com povos indígenas²⁵¹. Para outros, aquela foi apenas uma experiência marcante. Para poucos, serviu para descobrir, simplesmente, que não era com aquilo que queriam atuar profissionalmente. Estranhamentos diferentes que resultaram em envolvimento distintos – no decorrer dos anos – com a questão indígena entre os que atuaram como bolsistas de Museologia deste projeto.

Utilizamos textos clássicos de autores de referência para fomentar o debate sobre história e etnicidade indígenas no Brasil, como foco nos povos indígenas na região Nordeste. Além de mim, ministraram aulas os professores Edson Silva (sobre história indígena) e Renato Athias (sobre antropologia indígena), trazendo a discussão para o âmbito do Estado de Pernambuco.

²⁵¹ Na trajetória destes estudantes, as museólogas Polly Cavalcanti (mestre e atualmente cursando o doutorado em Antropologia na UFPE) e Marcela Frutuoso (atualmente na França), veem atuando com populações indígenas.

Como toda boa introdução na temática, seguindo conselhos do velho mestre Paulo Freire, o curso partiu dos conhecimentos prévios: preconceitos e estereótipos que possuíam, com o objetivo de desconstruir uma visão genérica dos indígenas, dotando-os de um arcabouço teórico-conceitual e metodológico básico, provindo da história, da antropologia e da museologia social. Tratamos de temáticas como: nova história indígena; indígenas como sujeitos da história; a dimensão histórica dos povos indígenas; índios no Nordeste; “ressurgência” e “emergência étnica”; teorias antropológicas e noções de etnicidade; processos museológicos colaborativos e participativos; coleções etnográficas; diálogo entre saberes tradicionais e científicos; conceitos antropológicos (alteridade, relativismo, cultura); conceitos museológicos, entre tantos outros. Presenteamos a cada participante, ao final, com um exemplar o livro “Museus e Memória Indígena no Ceará” (Gomes e Vieira Neto, 2009), que foi utilizado como material didático no terceiro módulo²⁵².

Articulação com o movimento indígena em Pernambuco. Desde o princípio, procuramos as entidades e organizações indigenistas e, especialmente, indígenas, para dialogar sobre as ações que estávamos propondo. Em Pernambuco, atuamos junto à COPIPE e a APOINME.

Em relação ao envolvimento da COPIPE, foi realizada uma reunião, em junho de 2012, com os seus representantes no Centro de Formação Paulo Freire, localizado no Assentamento Normândia, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). Eles se hospedavam no alojamento do assentamento quando estavam no Tempo-Universidade, a semana de aulas presenciais do curso de Licenciatura Intercultura Indígena da UFPE (a maior parte dos representantes da COPIPE eram também acadêmicos dessa primeira turma). Nos deslocamos (eu e Renato) até a cidade de Caruaru, à cerca de 130 quilômetros de Recife, para efetuarmos esta conversa, que tinha por objetivo apresentar às lideranças indígenas que compunham a coordenação da COPIPE as atividades do projeto Museus Indígenas em Pernambuco e convidá-los a participar, envolvendo seus povos²⁵³.

Os contatos que nos foram repassadas através da APOINME constituíram o principal meio de chegarmos até o movimento indígena. Havia uma lista dos caciques e principais

²⁵² Estas temáticas citadas foram as mais enfatizadas nas avaliações escritas, efetuadas ao final do curso pelos estudantes.

²⁵³ Nessa reunião, estavam presentes: Paulo Alves Laurentino (Pipipã), Rita de Cássia (Pankararu), Sandra Pajeú (Tuxá), Lucionéa Xukuru, Francisca Bezerra da Silva (Kambiwá), José Ilton Beserra (Kapinawá) e Neuma Atikum. Apesar desta reunião de articulação, não ocorreu um envolvimento efetivo da COPIPE nas atividades do projeto, embora muitas das pessoas que integravam a entidade tenham participado das ações nas aldeias e em Recife-Olinda. Atribuímos esse não envolvimento à quantidade de tarefas e atribuições que as principais lideranças dos povos possuíam, além do fato de que as discussões e práticas sobre museus indígenas não possuíam capilaridade nas aldeias, terem outras prioridades, à época, como as eleições municipais.

lideranças dos povos indígenas no Estado, que compunham a microrregião de Pernambuco no organograma da associação. Foram feitos contatos telefônicos com todos eles. Interessante retomar um pouco o contexto em que aconteceram estes diálogos porque nos auxiliam na contextualização do movimento indígena à época e ajudam-nos a compreender melhor a participação (ou a ausência) de cada um dos povos nas atividades do projeto de extensão.

Um dos principais indígenas que a APOINME nos indicou, e que atuou como um articulador fundamental, tanto participando das atividades quanto contribuindo para a sua realização, seja tanto na aldeia de seu povo quanto no contato com os demais povos, foi Iveraldo Reinaldo, liderança do povo Fulni-ô, que foi também um dos bolsistas-articuladores. Além dele, Vasco Pankararu era uma importante referência para este grupo, por conta das ações que desenvolviam através da Casa de Memória Tronco Velho Pankararu.

Realizamos um grande esforço coletivo, a partir do dia 29 de agosto de 2011, no qual os bolsistas de museologia se revezaram nas ligações para os representantes dos povos indígenas, com três objetivos iniciais: explicar do que se tratava o projeto e o interesse em participarem; saber se havia alguma iniciativa de memória local; e sondar sobre datas possíveis em que poderiam vir ao Recife participar de um seminário destinado ao planejamento das atividades. Procedemos, a seguir, à descrição de como se deram os contatos com cada povo, a partir das informações fornecidas pela APOINME.

- **Povo Pankará (Carnaubeira da Penha e Floresta):** cacica Maria das Dores do Santos Silva (“Dorinha Pankará”) e Ary Pereira Bastos (“Ary Pankará”). As duas lideranças foram contatadas. A ideia foi bem acolhida, mesmo com eles envolvidas com as questões eleitorais à nível municipal;
- **Povo Pankará (Itacuruba):** cacica Lucélia Leal. Não conseguimos contatar.
- **Povo Atikum (Carnaubeira da Penha):** cacique Cloves Manoel (“Santinho”) e Lucenildo da Silva (membro do conselho Distrital de Saúde Indígena). O Cacique Santinho foi contatado, se mostrando interessado em participar. Enfatizou o fato de existirem muitos produtores de artesanato no povo;
- **Povo Fulni-ô (Águas Belas):** Cacique João Francisco dos Santos (“João Campos”), Iveraldo Pereira (então indicado como “representante do pajé”) e dr. Luiz Dimas (advogado). Além de Iveraldo, chegou-se também na profa. Marilene Wadja como outra referência na articulação local. Iveraldo foi contatado; estava envolvido no Comitê da Bacia do Rio São Francisco (criado por conta das obras de transposição), vinculado a Agência Nacional das Águas (ANA). Estavam prestes a entrar no período do Ouricuri

do seu povo (reclusão ritual), no dia 21 de outubro, mas tinham interesse e disponibilidade de participar. Nas atividades, Maíke Torres, então estudante de Administração da UFRPE, também se envolveu nas ações e contribuiu na organização da oficina na aldeia;

- **Povo Pankararu (Tacaratu):** cacique Pedro Monteiro da Luz (“Pedro Piruá”) e vice-cacique George de Vasconcelos (“Vasco Pankararu”). Os contatos foram feitos com as duas lideranças e os Pankararu foram um dos povos mais atuantes nas ações do projeto, tendo Vasco participando pessoalmente em todos os momentos;
- **Entre-Serras Pankararu (Tacaratu):** Cacica Hilda Bezerra e vice-cacique Marcelo Gomes. A cacica Hilda foi contatada e se colocou a disposição de participar das atividades propostas;
- **Povo Pankaiwka (Jatobá):** Cacique Antônio Manoel da Silva. Contatamos o cacique, que mesmo sem iniciativa de memória ou similar, se interessou em participar das atividades;
- **Povo Xukuru (Pesqueira):** Cacique Marcos Luidson de Araújo (“Marquinhos Xukuru”). O contato aconteceu com o vice-cacique Zé de Santa, que indicou também o contato da liderança Iran Xukuru. Os Xukuru foram um dos povos que não participaram das atividades, cuja ausência foi justificada por conta do envolvimento das lideranças com as eleições municipais;
- **Povo Truká (Cabrobó):** Cacique Aurivan dos Santos Barros (“Neguinho Truká”). O cacique Neguinho foi contatado. Estavam na época com duas candidaturas à câmara de Vereadores do município de Cabrobó e também muito envolvidos em questões da área de saúde indígena. Mesmo com estas dificuldades, participaram das atividades do projeto.
- **Povo Truká de Tapeba (Orocó):** cacica Maria de Lourdes dos Santos e Aílson dos Santos (“Yssor Truká”). Conseguimos contatar Rafael Santos, neto da cacica, que informou acerca da existência de um grupo de Reisado entre o povo. Não participaram das atividades;
- **Povo Tuxá (Inajá):** cacique Geraldo Hortêncio Pajeú. Conseguimos contatar a profa. Aline Pajeú, filha do cacique. Acertamos a participação dos Tuxá, que não aconteceu porque no dia do encontro de planejamento, a pessoa indicada (a própria profa. Aline) sofreu um acidente de moto e não conseguiu chegar ao local onde o ônibus da UFPE passaria;

- **Povo Kambiwá (Ibimirim):** cacique Josué Pereira da Silva (“Zuca Kambiwá”) e Francisca Bezerra da Silva (“Francisca Kambiwá”). Os Kambiwá participaram das atividades, mas não registramos informações sobre os contatos.
- **Povo Kapinawá (Buíque):** Rosiane Kapinawá e Ilton Kapinawá foram as pessoas indicadas pela APOINME. Não registramos quem foi contatado inicialmente entre eles, mas desde o início nos informaram que, em vistas da morte recente do cacique José Bernardino, haviam acabado de escolher o novo cacique: Robério Francisco Maia, que anteriormente ocupava a função de pajé. Entre os Kapinawá, os participantes foram lideranças da aldeia Malhador: o rezador Audálio Diniz e o seu filho, o prof. de artes José Ronaldo França de Siqueira;
- **Povo Pipipã (Floresta):** Cacique Valdemir Amaro Lisboa e Paulo Alves Laurentino (Paulo Pipipã). O cacique Valdemir foi contatado e informou que haviam sido contemplados com um projeto aprovado no Prêmio Culturas Indígenas (MinC) e que possuíam um arquivo, sítios arqueológicos e que, há pouco tempo, tinham separado um local para a construção de um museu comunitário, através deste projeto.

Acerca destes primeiros contatos, seguem algumas considerações. A primeira é que muitos destes povos participavam, neste período, ativamente da vida política municipal (estávamos entrando em período eleitoral) ao ponto de não expressarem tanto interesse nas atividades do projeto, por conta da intensa agenda de compromissos, como os casos dos povos Xukuru e Truká. Outra coisa é que em muitos destes povos os contatos eram bem difíceis de serem concretizados, mesmo os telefônicos; às vezes, ocorriam apenas em horários específicos. Conseguimos articular a participação de 10 povos indígenas de Pernambuco - só não se envolveram, de fato, os Tuxá, por conta do referido acidente, e os Xukuru.

Aproveitamos uma logística que já era efetuada para viabilizar as atividades do movimento indígena em Pernambuco quando era necessário que representantes dos vários povos indígenas do interior do estado viessem para Recife. Essa logística consistia no ônibus da UFPE sair da capital no dia anterior, acompanhado de um bolsista²⁵⁴, até o último município onde havia um povo, no caso, até Cabrobó (onde vivem os Truká), onde pernoitava²⁵⁵. No outro dia, bem cedo pela manhã, o ônibus retornava com os Truká e vinha parando nos locais

²⁵⁴ O estudante que se dispôs a fazer essas viagens para acompanhar o ônibus, tanto no seminário de planejamento quanto no I Encontro de Museus Indígenas foi Gilvanildo Mendes. Apesar de não ter continuado atuando com populações indígenas, Gilvanildo aprofundou seus estudos em Antropologia, cursando o mestrado e atualmente, o doutorado na UFPE, com pesquisa sobre um processo museológico comunitário entre uma população de pescadores na Praia de Ponta Grossa, município de Icapuí, litoral leste do Estado do Ceará.

²⁵⁵ Era necessário pagarmos via os recursos do projeto as diárias dos motoristas, que sempre eram dois, e o combustível.

previamente acertados, que geralmente eram pontos de referência conhecidos em cada município, onde já encontravam-se quando faziam esse tipo de logística. Esse trajeto variava conforme os povos que iriam participar das atividades, mas geralmente era um dia para ir e outro para regressar do Recife²⁵⁶.

Figura 65 - Fotografia final do I Seminário de Planejamento do Projeto de Extensão Museus Indígenas em Pernambuco



Fonte: O autor (2012)

Realização do Seminário de Planejamento e do III Curso Coleções Etnográficas e Museus Indígenas, em Olinda. O 1º Seminário de Planejamento do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco reuniu vinte e cinco indígenas, representantes institucionais e integrantes da equipe técnica nos dias 28, 29 e 30 de setembro de 2012, em Olinda, com o objetivo de planejar as ações e realizar uma consulta sobre o processo proposto. Entre as instituições, além do NEPE/UFPE, estavam: a COPIPE, a Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco (COJIPE), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI/Nordeste), a FUNAI/Nordeste I, a Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco (SEDUC/PE), a Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE) e o Fórum de Museus de Pernambuco.

²⁵⁶ No caso do Seminário de Planejamento e do I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco, os locais de parada e os povos que nele embarcavam foram os seguintes: Cabrobó (Truká); Floresta (Atikum e Pankará); Petrolândia (Pankaiwka); Tacaratu (Pankararu); Caraibeira (Entre-Serras Pankararu); Ibimirim (Kambiawá e Pipipã); Arcoverde (Kapinawá e Fulni-ô).

Este primeiro seminário foi planejado para estimular a troca de experiências entre indígenas e equipe técnica, discutindo as realidades locais frente à proposta inicial. No seminário, ocorreu o *III Curso Museus Indígenas e Coleções Etnográficas*, através da realização de duas mesas técnicas, com as temáticas: *Processos de musealização em coleções etnográficas e museus indígenas*²⁵⁷ e *Oralidade, arqueologia e processos museológicos entre povos indígenas*²⁵⁸. Foi apresentada e debatida a proposta do projeto, bem como formas possíveis de execução de acordo com as especificidades locais. Foram definidos, entre os participantes indígenas e equipe técnica, os povos para onde cada dupla de estudantes de museologia viajariam. Elaboramos uma proposta de cronograma de oficinas nas aldeias, para ser apresentado e discutido pelos articuladores locais junto às lideranças de seus povos. Entre alguns povos, definiu-se quem seriam os bolsistas indígenas. Dentre outros, essa definição aconteceu através da consulta às suas instâncias internas²⁵⁹.

Para a realização do seminário de planejamento, inicialmente foram sondados dois locais: o Centro de Formação Paulo Freire, do MST (em Caruaru); e o alojamento da Comissão Pastoral dos Pescadores (CPP), em Olinda. Estes locais sempre eram utilizados pelos diversos movimentos sociais em Pernambuco para a realização de encontros, eventos, reuniões e seminários.

O 1º Seminário de Planejamento do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco aconteceu no Convento das Dorotéias, no Alto da Sé, em Olinda²⁶⁰. O espaço agregava local para hospedagem, oferecia toda a alimentação necessária (inclusive nos intervalos do seminário) e possuía salas adequadas para a realização das discussões, reunindo as condições ideais para que realizássemos todas as atividades em um mesmo espaço²⁶¹.

No dia 27, o ônibus da UFPE partiu para Cabrobó, onde pernaitou. No dia seguinte, retornou com os Truká e foi buscando dois indígenas dos demais povos nos locais acertados. O único imprevisto foi um acidente de moto que ocorreu com Aline Tuxá, entre a aldeia e o local

²⁵⁷ Com a participação de: Renato Athias, Alexandre Gomes e George de Vasconcelos.

²⁵⁸ Com a participação de: Marilene Wadja (Escola bilíngue Antônio José Moreira, Aldeamento Fulni-ô - Águas Belas), Manoel Souto Maior e Alexandre Gomes.

²⁵⁹ Os bolsistas indígenas foram: Elizângela Santos (Entre-Serras Pankararu); Ronaldo Siqueira (Kapinawá); Iveraldo Pereira (Fulni-ô); Vice-cacique George de Vasconcelos (Vasco) (Pankararu); Delcilene Alves e Fernanda Santos (Pankará); Célio Manoel (Atikum); Williany Alves (Pipipã); Manoel Messias (Kambiwá); cacique Antônio Manoel (Tonhão) (Pankaiwká); Jéssica Marques (Truká).

²⁶⁰ A irmã Marlene foi freira a responsável por toda a articulação feita com a Congregação religiosa quanto à nossa produção e durante a realização do seminário.

²⁶¹ Duas polêmicas se deram na convivência dos indígenas com as freiras e funcionários, por conta das regras do convento. Uma delas foi referente ao horário de chegada no Convento, no período da noite. A outra, era referente à proibição de fumar nas dependências do Convento. Na verdade, os indígenas queriam fumar, mas não era cigarro, e sim, a “chanduca”, também chamada de “campiô”, que era o cachimbo no qual fumavam um misto de tabaco com “alecrim-de-caboclo” e outras ervas, cujo uso está associado à concentração e contato com Encantados.

combinado, que não embarcou, ocasionando a não-participação dos Tuxá nesta e nas demais atividades. Na noite deste dia, realizamos uma primeira conversa, com um caráter de dar-lhes as boas-vindas e fazermos as devidas apresentações dos participantes indígenas e dos membros da equipe do projeto. De nossa parte, comentamos brevemente os objetivos, a metodologia e as propostas de atividades que seriam realizadas nos dias subsequentes.

A manhã do primeiro dia foi dedicada às atividades de formação, com a realização de mesas técnicas, nas quais tratamos muitas das questões que seriam abordadas por meio das oficinas nas aldeias, a partir da realidade de cada povo. Esses debates partiam da discussão a respeito das práticas de colecionamento que fundamentavam os processos de formação e musealização de coleções etnográficas e suas relações, semelhanças e diferenças, aos serem confrontadas com as práticas de colecionamento dos museus indígenas e seus “regimes de memória”. Introduzimos as principais problemáticas que passamos a discutir com estes povos entre setembro e dezembro, quando encerramos este primeiro ciclo de ações sobre museus indígenas em Pernambuco.

Foi importante a presença e os pontos-de-vista compartilhados no seminário por Vasco Pankararu e Marilene Wadja Fulni-ô, por conta das experiências que possuíam entre seus povos e como partícipes de movimentos indígenas e acerca de temáticas como museus, arqueologia, língua/linguística e oralidade. Marilene é uma importante liderança do povo Fulni-ô, cuja história está intrinsecamente relacionada com os processos de mobilização étnica, em matéria de educação escolar indígena, e o papel da língua Yathê como elemento cosmológico central na educação diferenciada. Ela era diretora de uma das escolas Fulni-ô e veio apenas este dia, aproveitando que estava participando de outras atividades nas secretarias de educação e cultura, em Recife.

A Casa de Memória Tronco Velho Pankararu, àquele momento, era uma experiência inspiradora. Junto ao Museu-Escola, ambos Pankararu, consistiam nas únicas experiências museológicas indígenas em Pernambuco – ou, pelo menos, as que se auto reconheciam como tal. Afirmamos isso porque era bem claro, em nosso horizonte, que os processos que buscávamos observar e identificar nas aldeias durante as oficinas não precisavam ser chamados de “museus indígenas”. Pretendíamos conhecer processos, ações e atividades que possuíssem pontos de intersecção com o que poderíamos denominar de “processos museológicos” ou “de musealização”, entre os povos indígenas, portanto, buscávamos identificar ações com memória, patrimônio e correlatas, a princípio. Desde pesquisas e “resgates” da memória indígena, até exposições (muitas realizadas nas escolas), entrevistas com os mais velhos, registros de saberes

e técnicas etc. Eram estas as ações que poderiam ser potencializadas mediante o desenvolvimento de processos museológicos colaborativos.

Nesta primeira manhã do seminário, tivemos a presença do historiador Edson Silva, professor da UFPE, que deu importantes contribuições sobre a etnohistória indígena em Pernambuco e no Nordeste²⁶². Na parte da tarde, iniciamos as trocas de experiências, dividindo os povos em quatro grupos, espalhados pelo convento, e distribuindo duplas de estudante de museologia entre eles. Os estudantes atuaram um como mediadores e relatores, organizando e tomando notas da discussão. Os indígenas apresentaram suas experiências a partir das informações que tinham sido construídos desde os dias anteriores acerca do que era importante ser compartilhado a partir de suas realidades neste primeiro momento.

Tínhamos o objetivo de aproximar os representantes dos povos indígenas e estudantes que viajariam brevemente para suas aldeias. Era importante identificar previamente questões notáveis que eles descreveram, a partir dos relatos sobre as práticas e ações que seus povos vinham fazendo. Passamos a dialogar sobre estes processos que foram apontados e, depois, apresentados, associando-os aos conceitos discutidos nas mesas técnicas – de “salvaguarda”, “pesquisa” e “comunicação”, a partir de olhares museológicos. Tentamos realizar a associação entre suas vivências – partindo sempre das práticas e conhecimentos que eles nos traziam desde suas realidades – relacionando-os com os conceitos oriundos dos saberes museológicos.

Agindo dessa maneira, foi promovido um encontro entre os conhecimentos ditos “científico-acadêmicos” e os conhecimentos indígenas, ditos “tradicionais”, não na perspectiva hierarquizante, mas horizontal, como parte de mundos que passariam a imiscuir-se. Esse processo, que se iniciou com a vinda dos indígenas ao seminário, continuou com a ida dos estudantes para as aldeias e terminou com a realização de um encontro em Recife, no final do ano.

Ao final da tarde, reunimos os 4 grupos e cada povo, junto com os estudantes que os assessoravam, apresentaram o que haviam discutido e sistematizado das próprias experiências em ações com memória e patrimônio, potenciais vetores da ação museológica indígena. Estas trocas de experiências com os povos indígenas em Pernambuco – deles entre eles mesmos e deles conosco – deu a tônica tanto deste seminário quanto do encontro de encerramento. É fato que cada um daqueles articuladores e articuladoras indígenas se envolveu diferentemente com

²⁶² Já conhecíamos Edson Silva das atividades do Grupo de Trabalho “Os índios na história”, coordenado por John Monteiro em âmbito dos encontros nacionais da ANPUH. O seu ponto de vista teve grande influência no olhar que fomos construindo sobre a memória e a história indígena desde nossa chegada na UFPE, já que se tornou um interlocutor permanente para nossas análises. Édson tornou-se, ao longo dos anos, o principal historiador com quem dialogamos em Pernambuco sobre as questões indígenas e indigenistas.

as ações e, do mesmo modo que os estudantes de museologia, aquelas atividades fizeram sentidos distintos nas trajetórias de cada um deles, pessoalmente, e na atuação entre seus povos e nos movimentos indígenas²⁶³. Na noite, realizamos um passeio pelo sítio histórico de Olinda, onde muitos deles estavam pela primeira vez²⁶⁴.

O terceiro e último dia, na parte da manhã, foi dedicado inteiramente à apresentação da atividade que realizaríamos nas aldeias: a oficina-curso “Diagnóstico Museológico Participativo nas áreas indígenas em Pernambuco”. Elaboramos um cronograma e definimos quem e para onde iriam os estudantes de museologia, a partir de relações e afinidades que foram sendo tecidas durante os três dias de atividades em que estivemos juntos. Após o almoço, as delegações voltaram para as aldeias com um planejamento para discutirem com as lideranças de seus povos. Os estudantes de museologia assumiram o diálogo com o respectivo povo com o qual iriam trabalhar e, nas semanas seguintes, nos dedicamos a preparar as viagens para a realização das ações nas aldeias.

Realização dos cursos Diagnóstico Museológico Participativo (16h/a) em áreas indígenas. Organizadas à nível local pelos articuladores indígenas, foram coordenadas por dois estudantes de Museologia, com o objetivo de identificar, potencializar e planejar o desenvolvimento e a organização dos processos museológicos, através da elaboração de um diagnóstico participativo. Os articuladores indígenas foram responsáveis pela organização das oficinas nas aldeias, atuando enquanto dinamizadores dos debates sobre memória e musealização, identificando potencialidades e planejando as ações entre seus povos. Durante as atividades, ficaram em contato com os estudantes de Museologia, sendo co-responsáveis pela elaboração dos diagnósticos museológicos e apresentando-os ao final das atividades do projeto, em dezembro, na UFPE.

As oficinas realizaram-se segundo o cronograma abaixo descrito e sob a responsabilidade de estudantes e indígenas indicados:

²⁶³ Com alguns daqueles articuladores indígenas, como Delcilene Pankará, Williane Pipipã e Manoel Messias Kambiá, nos reencontraríamos muitos anos depois, eles como estudantes e eu como professor, em disciplinas e atividades da Licenciatura Intercultural Indígena, na qual muitos adentraram a partir do processo seletivo de 2012-2013, que originou a segunda turma na UFPE deste curso, da qual fui professor entre 2015 e 2017.

²⁶⁴ O Alto da Sé, onde fica o Convento das Dorotéias, situa-se próximo a uma das vistas mais conhecidas de Pernambuco, apropriada muitas vezes como o seu mais conhecido cartão-postal, que é a mirada de Olinda para Recife, vendo o mar e a cidade, ao fundo. Era enorme o interesse que os indígenas participantes tinham de ir até a praia, ver e tomar banho no mar, algo que é bem comum entre as pessoas que vivem no interior dos Estados do Nordeste e longe de seus litorais.

Povo/município	Data e local da oficina	Estudantes de Museologia/UFPE	Articulador(a) indígena
Pankararu (Entre-Serras)	Aldeia Carrapateira 13 e 14/10/2012	Polly Cavalcanti e Maximiliano Roger	Elizangela Santos
Kapinawá (Buíque)	Aldeia Malhador 20 e 21/10/2012	Izadora Rayana e Tatiana Paz	Ronaldo Siqueira
Fulni-ô (Águas Belas)	Escola Estadual Marechal Rondon (aldeia) 20, 21 e 22/10/2012	Marcela Frutuoso e Gilvanildo Mendes	Iveraldo Pereira
Pankararu (Tacaratu)	Museu-Escola (aldeia Brejo dos Padres) 3 e 4/11/2012	Marcela Frutuoso	George Vasconcelos (Vasco)
Pankará (Carnaubeira da Penha)	17 e 18/11/2012	Marcela Frutuoso e Joice Taiana	Delcilene Alves e Fernanda Santos
Atikum (Carnaubeira da Penha)	17 e 18/11/2012	Polly Cavalcanti e Maximiliano Roger	Célio Manoel
Pipipã (Floresta)	3 e 4/11/2012	Izadora Rayana e Tatiana Paz	Williany Alves
Kambiwá (Ibimirim)	Aldeia Alexandra 3 e 4/11/2012	Jéssica Silva e Elaine Santana	Manoel Messias
Pankaiwká (Jatobá)	10 e 11/11/2012	Jéssica Franciele e Gilvanildo Mendes	Antonio Manoel
Truká (Cabrobó)	Ilha de Assunção 01 e 02/12/2012	Izadora Rayana e Tatiana Paz	Jéssica Marques

A oficina tinha como objetivo principal, mais que fornecer informações técnicas, compartilhar conceitos da Museologia e conhecer as concepções e práticas de preservação, comunicação e pesquisa já existentes nas áreas indígenas, compreendidas sob a ótica dos processos museológicos e/ou enquanto potenciais vetores de musealização. Conseguimos mapear práticas e ações voltadas à memória, ao patrimônio e à gestão cultural, identificando objetos, acervos, coleções, sítios históricos e arqueológicos, patrimônio natural/ambiental, saberes-fazeres, festas e celebrações, entre outros referenciais locais significativos. O que se destacava nestas experiências era a diversidade. Algumas temáticas sobressaíram-se, como a atenção dada aos aspectos de uma musealização dos territórios e a presença de artefatos arqueológicos e sua vinculação aos museus indígenas.

Além dos dois museus Pankararu (a Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu e o Museu-Escola Pankararu), entre os Pipipã (Floresta), havia a experiência de um espaço edificado, porém inconcluso, do Museu Comunitário Pipipã. Entre os Fulni-ô, ganhou destaque a proposição de um processo de musealização do território, além da atenção especial dada à salvaguarda do Yaathê. Entre praticamente todos os povos, foram identificados processos de pesquisa sobre memória e patrimônio cultural e inúmeras ações e projetos, seja como parte de processos educacionais ou vinculados à chamadas “revitalização” e/ou “resgate”, termos muito usuais.

Inicialmente, os diagnósticos foram compartilhados no *I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco* e, posteriormente, reavaliados no 2º Seminário de Planejamento das Ações e Atividades do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco, que aconteceu nos dias 7 e 8 de julho de 2013, em Águas Belas, na aldeia-sede do povo Fulni-ô.

Realização do I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco, dezembro de 2012.

O I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco aconteceu entre 13 e 15 de dezembro de 2012, no CFCH-UFPE e no auditório Benício Dias, do Museu do Homem do Nordeste (FUNDAJ), ambos localizados na cidade do Recife²⁶⁵. Aquele primeiro evento realizado em Pernambuco com o objetivo de debater museus indígenas contou com a presença de representantes de nove Estados brasileiros (PE, CE, RJ, PB, AM, MA, BA, PI e SP), e de indígenas dos povos Pankaiwká, Pipipã, Atikum, Entre-Serras Pankararu, Pankararu, Fulni-ô, Truká, Kapinawá, Pankará e Kambiwá (PE), Jenipapo-Kanindé e Kanindé (CE), Pataxó (BA) e Tikuna (AM). Foram contatadas experiências presentes entre povos indígenas nos estados do Amapá (Núcleos museológicos indígenas do Amapá, vinculado à Universidade Federal do Amapá/UNIFAP) e tomamos conhecimento de iniciativas museológicas indígenas no Tocantins (Museu Iny Heto dos povos indígenas Javaé e Karajá, da Ilha do Bananal). Durante as atividades, foram fortalecidos os laços entre os representantes de comunidades e povos indígenas que vivenciam processos museológicos em seus territórios. O evento, que contou com o apoio do IBRAM e do Museu do Índio (RJ), reuniu, além de ouvintes e equipe técnica, cerca de vinte e cinco representantes de povos indígenas para a troca de saberes e o relato das experiências relativas à organização e gestão de processos museológicos.

O apoio do IBRAM, articulado durante o 5º- Fórum Nacional de Museus, em Petrópolis (RJ), garantiu a participação de representantes dos museus indígenas que haviam sido

²⁶⁵ O encontro aconteceu menos de um mês após a participação de uma comitiva indígena no V Fórum Nacional de Museus, promovido pelo IBRAM, em Petrópolis (RJ), onde estiveram também Heraldo Alves “Preá” e Nino Fernandes, do Museu Maguta, do povo Tikuna (AM).

contemplados no edital *Prêmio Pontos de Memória 2011*. Foram eles: Nino Fernandes (Museu Maguta/AM), Cacique Sotero (Museu dos Kanindé/CE), Ilzeni “Hagugê” (Museu Virtual Muka Mukaú, dos Pataxó/BA) e Heraldo Alves “Preá” (Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE). Foi quando se deu o primeiro encontro entre cacique Sotero e Nino Fernandes.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira realizou a conferência de abertura. Sua apresentação, realizada na noite de 13 de dezembro de 2012, no auditório do CFCH da UFPE, foi conduzida a partir da sua experiência como curador da exposição “Os primeiros brasileiros”. Pacheco nos questionava, em sua fala de abertura do encontro: o que exibir de sua própria cultura? Essa definição não é apenas uma escolha. Na medida em que materializa imagens sobre si e a própria ressignificação da categoria “cultura”, dotando-a de um conteúdo ao qual se atribuem valores, objetiva sentidos que sugerem várias possibilidades interpretativas. O que seria a “autorrepresentação” indígena em seus museus? Amostra de si. Simplesmente? Mas para si ou para os “outros”? Quem seriam os “outros” dos museus indígenas e como eles os percebem? Afinal, toda (res)significação construída, como processo social (e, nesse caso, étnico), parte de sentidos preexistentes, sejam coletivos ou individuais, e reatualiza os significados de símbolos na (e através da) ação social, como ensinaram Weber (1991) e Sahlins (2003 e 2008), atualizados por Ortner (2011). A noção de ação museológica indígena é operativa para compreendermos os processos através dos quais ocorre a ressignificação de referências apropriadas e traduzidas pelos museus indígenas nas representações sobre si. A influência de uma dimensão que os indígenas chamam de “espiritualidade”, e que podemos denominar de “cosmológica”, se traduz nos significados construídos nas apropriações de memórias e de aspectos da vida cotidiana destes povos nos seus museus. Novas práticas de colecionamento originam-se de relações mais simétricas e horizontais que estão se dando contemporaneamente entre indígenas e os diversos atores sociais e institucionais com os quais relacionam-se na esfera da construção de ações colaborativas e representações partilhadas e participativas, materializadas ou não (através de objetos, coleções, vídeos, e-ou qualquer maneira de mostrá-los), em museus ou em outros espaços em que são apresentados - por si ou por outros.

Fato é que os museus oficiais, tradicionais, etnográficos ou históricos, herdeiros do ideário colonial, que até pouco tempo atrás eram hegemônicos na construção das narrativas mais disseminadas e que se tornaram predominantes na sociedade nacional, sempre serão importantes interlocutores para as experiências dos museus indígenas, especialmente em se tratando da (necessária) construção de narrativas contra-hegemônicas que possam ser veiculadas por aquelas instituições. Para compreendermos o processo de constituição e a realização das atividades da Rede Indígena, foi necessário identificarmos e os diversos atores

institucionais com os quais os povos e museus indígenas vem dialogando e como se deram estas relações. Compreendendo isso, será possível observar melhor as diversas modalidades de colaboração – desenvolvidas nas várias escalas de interação - e as várias possibilidades de ação museológica indígena (dentro ou fora dos museus indígenas), que se colocaram no horizonte de diferentes realidades, de maneira singular, como opções de mobilizações e articulações que envolveram vários povos.

Figura 66 - Fotografia Final do I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, no Museu do Homem do Nordeste, Recife/PE



Fonte: O autor (2012)

A gestão indígena dos museus e os diálogos efetuados com os museus oficiais, baseados não mais em relações oriundas de relações colonialistas ou de dominação, mas que acontece através de uma postura de respeito e reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos plenos de direitos e ativos sujeitos sociais, se evidencia em práticas de colecionamento nas quais as noções de “cultura”, “memória” e “patrimônio” (assim como tantos aspectos particulares de cada realidade associados a estas três noções) são reelaboradas para tomarem sentidos que fortalecem o empoderamento e o protagonismo indígena. O acesso aos acervos, que precisa ser concretizado através do diálogo horizontal e da abertura das instituições museológicas que

mantém coleções sobre os povos indígenas a eles próprios, não ocorre ao bel-prazer dos acasos e das circunstâncias que caem do céu: ao aproximarem-se, as experiências que se conectam intercambiam as formas de pressionarem os museus a se abrirem, literal e simbolicamente, para novos usos que os indígenas desejam realizar com os objetos e coleções destinados a contarem as suas histórias para o mundo.

Aquele foi o primeiro encontro, que consideramos um marco para os museus indígenas no Brasil, entre os dois pioneiros dos museus indígenas no Brasil, precursores e visionários em suas concepções e práticas, traduzidas e apropriadas para suas realidades. Dois protagonistas na organização de museus indígenas e lideranças destacadas entre seus povos: Nino Fernandes, um dos criadores do Museu Maguta (AM), e o cacique Sotero, criador do Museu dos Kanindé (CE). Encontravam-se ali, as duas experiências precursoras e, àqueles senhores, foram dois inspiradores do que podemos chamar de uma “museologia indígena” no Brasil. Voltariam a encontrar-se, apenas, seis anos depois, em outubro de 2017, no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí, em um contexto totalmente distinto, em meio a centenas de outros indígenas envolvidos em museus entre suas comunidades.

Os debates foram voltados à discussão sobre o universo dos museus indígenas, priorizando as trocas de experiências e o aprofundamento de questões como a diversidade de práticas museais e de perfis entre os museus indígenas no Brasil, assim como as diferentes modalidades de protagonismo indígena nos processos museológicos. Ao final, formou-se um grande grupo de trabalho para elaborar proposições, em um dos primeiros documentos que sistematizaram desafios para a elaboração de políticas públicas e ações para os museus, a memória e o patrimônio cultural entre os povos indígenas, a partir do olhar de representantes de suas iniciativas museais.

O documento elaborado no último dia, na plenária final, sistematizou resoluções e propostas, divididas a partir de três eixos temáticos, que foram: I) Práticas museais e museus indígenas: os desafios para a formação e gestão; II) Museus indígenas e políticas culturais; III) É possível uma rede nacional de museus indígenas²⁶⁶.

As demandas de formação que se apresentaram neste primeiro encontro, assim como nos posteriores, sobre os museus indígenas, sempre nos influenciou a inserir processos formativos nas programações dos encontros. Essa demanda foi sempre premente e crescente (já que os museus indígenas também aumentaram com o passar dos anos): formação técnica dos indígenas para a autogestão dos processos museológicos. As propostas foram sendo criadas

²⁶⁶ O Documento Final do I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco está disponível no Anexo E.

em cima das demandas que eram identificadas e das estratégias adotadas frente ao desafio de dar continuidade àquelas discussões desenvolvidas entre universidade e povos indígenas. No diálogo com a universidade, eixo central nos debates efetuados, propunha-se a inserção de disciplinas de museologia na Licenciatura Intercultural Indígena e a instituição do sistema de cotas no curso de Museologia da UFPE. As propostas giravam em torno de criação de um programa de formação em Museologia direcionado aos povos indígenas (em gestão, fomento e salvaguarda), que fomentasse o fortalecimento de grupos locais dinamizadores dos processos museológicos. A aproximação entre museus e escolas indígenas, através da realização de intercâmbios, oficinas e trocas de experiências, também era premente (muitos indígenas eram professores ou tornar-se-iam, nos anos seguintes).

Um importante bloco temático dos debates no encontro foi dedicado à arqueologia, sob a qual ocorreu um curso de formação. Isso se traduziu na proposição de propostas voltadas à etnoarqueologia em áreas indígenas, feita junto com os povos de maneira colaborativa, e que inspirava também a discussão sobre o repatriamento de acervos. Eram as seguintes propostas:

Identificar sítios arqueológicos existentes em áreas indígenas, através da formação de indígenas em técnicas de pesquisa arqueológica em campo, como parte do processo de formação contínua para a gestão dos processos museológicos e a musealização dos acervos arqueológicos;
Estabelecer práticas arqueológicas auto-reflexivas e multivocais entre grupos indígenas, pesquisadores e órgãos governamentais e não-governamentais, que propiciem o repatriamento de bens arqueológicos encontrados nos territórios para os museus indígenas (Propostas do Eixo I - Práticas museais e museus indígenas: os desafios para a formação e gestão).

O diálogo com Estado também se deu em vários níveis de interlocuções, inclusive com a presença de seus representantes. A principal demanda apontada era a necessidade de criação de políticas culturais frente às especificidades dos processos museológicos indígenas, nas esferas Federal, Estadual e Municipal. Eram necessários editais de fomento, através de uma parceria com a UFPE e com entes públicos e não-governamentais no apoio à realização de projetos e processos museológicos entre povos indígenas. Aquela discussão não se esgotaria ali, pelo contrário, estava apenas se iniciando.

Um dos três eixos temáticos que compunham este documento era uma pergunta-questionamento: “É possível uma rede nacional de museus indígenas?” Como resposta, foram elencadas três propostas que, àquele momento, eram etapas estratégicas para a aproximação, que então se esboçava, entre lideranças e representantes de museus indígenas. Foram elas:

- * Mapear a diversidade de processos museológicos provindos de iniciativas e com a participação de povos indígenas, apontando para as diferentes formas como as populações vem protagonizando estas experiências e os atores e organizações sociais envolvidos;
- * Criar uma rede de contatos virtuais entre representantes de povos e museus indígenas, visando aproximar iniciativas afins e facilitar a articulação e a circulação de informações sobre a área museológica;
- * Realização de um encontro nacional reunindo representantes de museus e processos museológicos indígenas, com o caráter de articulação, para a organização de uma rede de contatos entre os museus indígenas (Documento Final - Eixo III).

Exercitando um olhar retrospectivo, de hoje ao passado, passado em revista, as três propostas daquele documento, seguindo uma dinâmica e ritmo próprios, foram executadas. A primeira delas, o mapeamento de museus e processos museológicos indígenas, a qual nos dedicamos desde essa época, após passar por várias versões, constantemente atualizadas durante os encontros realizados ao longo dos anos em que a rede que foi sendo formada, foi sistematizado neste estudo através de um mapa e uma tabela descritiva (Anexo 1). A segunda se configurou a partir do curso “Museu, Memória e Cultura Digital” (2016), para o qual foi criado um grupo de *whatsapp* visando a articulação entre os participantes do grupo e que, posteriormente, foi transformado no grupo “Rede de Museus Indígenas – Brasil”, que se configurou como uma eficiente ferramenta de comunicação, congregando indígenas e os apoiadores dos seus processos museológicos à nível nacional e sendo, hoje, a principal forma de contato entre os integrantes da Rede. A terceira proposta foi concretizada em maio de 2015, em Aratuba/CE, através da realização do *I Fórum de Museus Indígenas do Brasil*, sediado no Museu dos Kanindé.

As ações daquele encontro foram realizadas no sentido de ampliar o debate sobre os museus indígenas, contribuindo para a superação do isolamento entre as iniciativas e aproximando-as para a constituição de redes de troca de informações e contatos para além dos municípios/estados. No caso do Estado de Pernambuco, aquele momento fortaleceu um cenário no qual passou a ser cada vez mais constante o debate sobre os processos de autorrepresentação construídos pelos/nos museus indígenas, como parte também do diálogo efetuado pelos povos indígenas e os museus etnográficos, especialmente com o Museu do Homem do Nordeste e o Museu do Estado de Pernambuco²⁶⁷.

²⁶⁷ O coordenador do NEPE, Renato Athias, é curador da coleção Carlos Estêvão de Oliveira, que está salvaguardada no MEPE, e vem realizando uma série de pesquisas e coordenando projetos ao longo destes vários anos, além de orientar vários estudos acadêmicos sobre esta coleção, principalmente em âmbito do PPGA da UFPE.

O I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco, foi um momento importante no conhecimento mútuo entre representantes de museus indígenas, foi um divisor-de-águas e ponto de partida. Este encontro aconteceu em meio a uma modificação do caráter das articulações em rede dos museus indígenas que haviam até então. Estes contatos passaram de um momento inicial, em que os representantes das iniciativas praticamente não se conheciam, para um outro, no qual este reconhecimento mútuo deu vazão aos constantes (re)encontros, que depois passaram a acontecer nas próprias aldeias dos povos indígenas. Estes encontros nas aldeias constituíram oportunidades únicas na percepção das trocas oriundas destas interações, momentos em que os indígenas foram descobrindo objetivos e problemas comuns, criando laços afetivos em suas relações e planejando novas ações e atividades.

Uma rede de contatos começava a ser ali tecida a muitas mãos, embora o programa de extensão não tenha vingado, como planejado. Nesse primeiro encontro, os povos de Pernambuco se contataram com representantes de museus indígenas do Ceará (o Cacique Sotero), Amazonas (Nino Tikuna) e Bahia (Ilza Pataxó). Em termos institucionais, João Damasceno, do Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão, e a dona Tamimi Borsatto, gerente do Museu Índia Vanuíte (Tupã-SP), compuseram esta primeira aproximação em nível institucional. Através de um contato também feito no Fórum Nacional de Petrópolis, também esteve presente o antropólogo João Damasceno, coordenador do setor de Etnologia do Centro de Pesquisas em História Natural e Arqueologia do Maranhão, que desde então tem sido um interlocutor sobre questões afins no Maranhão. E havia aparecido uma senhora, até então desconhecida, chamada Tamimi Borsatto, se apresentando como gerente do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíte (Tupã/SP). Já conhecíamos as atividades que eram desenvolvidas lá, em parceria com o MAE e a museóloga Marília Xavier, mas este foi o primeiro contato pessoal. Nos anos subsequentes viajaríamos por três anos consecutivos para participar dos Encontros Paulista Questões Indígenas e Museus, que também se constituíram como um importante espaço para a aproximação dos indígenas do Nordeste (de CE e PE) com os indígenas do Sudeste, especialmente os da região do Oeste Paulista, Kaingang e Krenak, particularmente. Esta região do oeste paulista foi um dos focos de articulação no processo de formação da Rede, a partir de 2014. É importante assinalar como esta rede em articulação foi se ampliando e como certos pontos foram sendo tecidos pelo incremento de suas atividades frente às ações de seus integrantes e os novos contatos que foram sendo efetuados. No final de 2012, se contactaram pessoas que vinham dos estados do CE, MA, SP, PE, AM e BA. As presenças de Nino e Sotero, cada qual com sua singularidade e beleza, encantaram os

participantes e foram um caso a parte, contribuindo fortemente com a discussão, da qual já eram mestres pelos longos anos de estrada e experiências como lideranças entre seus povos.

Em Pernambuco, partir de 2012, acompanhamos a trajetória do povo Kapinawá em seu processo de apropriação dos museus em curso e a tradução para sua realidade específica. A Casa de Memória Tronco Velho Pankararu, de 2009, e o Museu Kapinawá, criado em 2015, foram experiências fundamentais para o reconhecimento da importância dos museus indígenas no Estado. A partir destas experiências, se deram diversas trocas e contatos entre participantes dos processos museológicos indígenas deste Estado, em especial, com os povos do Ceará. Sem dúvida, em Pernambuco o povo Kapinawá se destacou pelo envolvimento de jovens e lideranças nas discussões e práticas dos museus indígenas, participando ativamente da Rede Indígena de Memória e tornando-se uma referência no cenário dos museus indígenas no Brasil.

Após o término do projeto de extensão, no fim de 2012, as atividades promovidas pela UFPE sobre e com os museus indígenas seguiram-se nos anos seguintes, embora sem financiamento regular. Em 2013, conseguimos habilitar um grande programa de extensão sobre os museus indígenas, no Edital EXT-SESU 2013-2014, que não foi aprovado por questões documentais. Isso ocasionou a dispersão do grupo de bolsistas do curso de Museologia e arrefeceu os contatos com os articuladores dos povos indígenas que haviam se envolvido nas atividades em 2012. Em julho de 2013, realizamos o segundo seminário de planejamento no povo Fulni-ô de Águas Belas, através de uma articulação mediada por Wilke Melo e Iveraldo Fulni-ô. Esta reunião, cujos acordos não foram efetivados, marcou – em nossa abordagem – uma pausa nas ações sobre museus indígenas em Pernambuco. As atividades em parceria com a UFPE só reiniciariam com a realização do II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em dezembro de 2014. Mas as dinâmicas locais destas experiências em constituição continuariam a acontecer nas aldeias e em diálogo com outras instituições.

O protagonismo indígena que começava a se destacar em nosso horizonte analítico a partir de 2012, expressava através de uma diversidade de experiências dos museus indígenas nos demonstraram variadas modalidades de (re)construção de suas histórias, memória e patrimônios, por meio de apresentações de si em seus museus, que constituem, antes de tudo, espaços de ação política. Essa ação pode estar vinculada com uma diversidade de aspectos de suas vidas: do passado ao presente; da mobilização à espiritualidade.

Figura 67 – Cartazes de divulgação dos Seminários de Planejamento das Ações e Atividades do Projeto Museus Indígenas de Pernambuco

II Seminário de Planejamento das Ações e Atividades do Projeto Museus Indígenas de Pernambuco

Programação
 Dia 06 de julho
 11h: Chegada das delegações
 12h: Almoço e estabelecimento na pousada
 13h: Início
 Dia 07 de julho de 2013
 8h: Início
 9h: Mesa-redonda: O papel do Museu Indígena: experiências, planejamento e desafios
 10h: Início
 10h30h: Mesa-redonda: O papel do Museu Indígena: experiências, planejamento e desafios
 11h: Início
 11h30h: Mesa-redonda: O papel do Museu Indígena: experiências, planejamento e desafios
 12h: Almoço
 13-14 de julho de 2013
 15h: Início
 16h: Encerramento.

Data: 06 e 07 de julho de 2013
Local: Aldeamento Indígena Fulni-ô - Águas Belas - PE
Contatos: museusindigenaspe@gmail.com

Realização:  **NEPE** **Apoio:**  **PROEXT**  **FACEPE**  **UFPE**  **UFRPE**

III Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco

15 a 17 de agosto 2016
Terras Indígenas Kapinawá - Buíque/PE

Informações
www.ufpe.br/museusindigenaspe
Inscrições
nepe@ufpe.br



 **UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  **PPGA UFPE 40**  **NPE**  **PROEXT**  **FACEPE**  **UFPE**

Fonte: Divulgação (2015/2016)

3.3.1.4 Museu do Homem do Nordeste: entre mobilizações étnicas e rupturas institucionais

Figura 68 - Reunião entre integrantes da Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco/COJIPE e setor educativo do Museu do Homem do Nordeste, durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Aldeia Mina Grande, Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

A Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), instituição pública federal vinculada ao Ministério da Educação (MEC), foi uma das principais apoiadoras da Rede Indígena de Memória e Museologia Social nos anos de 2015 e 2016, período em que aconteceram várias ações colaborativas entre a Rede e o Museu do Homem do Nordeste (MUHNE), que é um museu vinculado administrativamente à instituição.

Considerando a agenda de trabalhos, investigações e articulações políticas desenvolvidas a partir da atuação do sociólogo Gilberto Freyre, idealizador e criador da FUNDAJ, podemos considerar que desde seu início a instituição sempre tratou diretamente com temáticas de caráter étnico e racial. O Museu do Homem do Nordeste, instituição museológica criada em 1979, tornou-se uma “vitrine” onde as teorias freirianas e suas hipóteses explicativas para a história e a sociogênese do povo brasileiro foram materializadas através de objetos, discursos, práticas e modelos expográficos. Sendo assim, coletividades de origem africana e, depois, afrobrasileiras, assim como povos indígenas, foram os grupos sociais que originaram, em seu pensamento, as matrizes formadoras da sociedade nacional fundada sob o mito da “democracia racial”, juntamente com os “brancos europeus”.

A trajetória da instituição e de suas várias gerações de pesquisadores a qualifica como uma das que possui das maiores tradições de investigações em sua área de atuação no Brasil. Também é importante ressaltar o caráter dos acervos institucionais que refletem pelo menos duas vocações convergentes presentes na história e trajetória da FUNDAJ: a de órgão produtor de conhecimento científico e a de órgão promotor da salvaguarda e tratamento técnico de acervos (sejam aqueles produzidos em âmbito das pesquisas efetuadas pelos seus investigadores, sejam acervos oriundos de outros pesquisadores e instituições).

O Museu do Homem do Nordeste,

(...) reúne acervos que revelam a pluralidade das culturas negras, indígenas e brancas desde nossas origens até os diferentes desdobramentos e misturas que formam o que hoje é chamado genericamente de cultura brasileira. Esses acervos servem de suporte para construir narrativas que estão traduzidas em exposições etnográficas e exposições de arte, assim como em ações educativas de mediação cultural e em diferentes eventos que compõem a programação cultural do museu (FUNDAJ, 2018).

O acervo do MUHNE é

(...) composto de coleções caracterizadas pela heterogeneidade e variedade, desde objetos provenientes das casas das famílias dos senhores de engenhos, até objetos simples, de uso cotidiano das famílias pobres. No acervo também estão presentes coleções de arte popular, de brinquedos populares, vestuários e instrumentos das festas populares, objetos dos povos indígenas e muitos outros que revelam a diversidade cultural de nossa sociedade (FUNDAJ, 2018).

Atualmente, o arquivo documental do Museu do Homem do Nordeste vem sendo organizado e documentado, sob a responsabilidade da Coordenação de Estudos Museais e Ações Comunitárias²⁶⁸. Este conjunto constitui um importante acervo, pois além do material mais recente, formado após ter sido criado, herdou as coleções das instituições que o originaram: o Museu de Antropologia (1961-1978), o Museu de Arte Popular (1955-1978) e o Museu do Açúcar (1963-1978). A organização documental deste acervo será uma valiosa contribuição para o enriquecimento de pesquisas em âmbito da história destas instituições e das políticas museológicas nacionais, dentro das quais a FUNDAJ sempre esteve inserida, como órgão público federal que dialogou com diferentes órgãos públicos e privados nacionais e

²⁶⁸ A museóloga Marília Bivar, sob a supervisão do coordenador de Estudos Museais e Ações Comunitárias, o museólogo Henrique Cruz, são os responsáveis pelo processo em curso, de organização e documentação do arquivo do MUHNE. Parte destes documentos já estão disponíveis para consulta local, inclusive com sistema de busca digital para a parte do acervo que já foi organizada. A museóloga Marília Bivar apresentou seu Trabalho de Conclusão de Curso ao curso de Bacharelado em Museologia da Universidade Federal de Pernambuco sobre o arquivo do Museu do Homem do Nordeste, intitulado: “Memória Institucional Do Museu Do Homem Do Nordeste Arquivada”, em 2017.2, com orientação da professora Emanuela Souza Ribeiro.

internacionais, possuindo ativo papel na história intelectual brasileira, especialmente nas regiões Norte e Nordeste, sua área de atuação mais direta.

Duas importantes atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social realizadas em solo pernambucano e apoiadas pela FUNDAJ constituíram-se como momentos ímpares para uma articulação nacional com vistas à ampliação de seus integrantes e de suas atividades nos seus dois primeiros anos de atuação. Nos referimos ao I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco (em julho/2015) e ao II Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil (em agosto/2016), ambos realizados no território do povo Kapinawá, em Buíque.

Para efetuarmos uma contextualização mais precisa do ano de 2015, que possibilite uma melhor compreensão de como aconteceu e o que suscitou este diálogo entre Rede Indígena e MUHNE, é necessário remontarmos ao ano de 2014.

Foi na gestão do professor e sociólogo Maurício Antunes²⁶⁹ (entre abril de 2014 e julho de 2016), à frente da coordenação-geral de Museus da FUNDAJ, que lhe tornava responsável pela gestão do MUHNE, que se efetuou a aproximação desta instituição com os museus indígenas²⁷⁰. Para a gestão da área de pesquisa e curadoria, Antunes convidou a historiadora Carolina Ruoso, então doutoranda em História da Arte pela École de Hautes Études, na França. A chegada de Carol fomentou, de uma maneira mais direta e propositiva em âmbito institucional, os debates sobre os processos museológicos de base comunitária como paradigma para a gestão museológica.

Nesse contexto inicial da construção de uma estratégia de mudança institucional com vistas à aproximação com as demandas sociais por democratização das políticas de memória e patrimônio cultural, foram concebidos dois projetos estruturantes para marcar uma nova orientação institucional para o MUHNE: o Projeto Memória Social nas Escolas e o Projeto de Integração Museus Comunitários e Programa MAIS Educação (Ministério da Educação/MEC).

O primeiro promoveu a expansão das ações de pesquisa da memória social e de educação para o patrimônio para escolas públicas de Ensino Fundamental e, através delas, para as populações que viviam e seu entorno. Foram envolvidas cinco escolas públicas que, junto

²⁶⁹ Maurício Antunes Tavares é mestre e doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco e atua na Diretoria de Pesquisa (DIPES) da FUNDAJ desde 2007.

²⁷⁰ Nesta época o presidente da FUNDAJ era o professor Fernando José Freire, ex Pró-Reitor de Pesquisa da Universidade Federal Rural de Pernambuco/UFRPE, que havia substituído Fernando Lyra (político pernambucano que foi ministro da Justiça no governo José Sarney), empossado em 2003. Antes deste último, a FUNDAJ havia sido administrada pelo filho de Gilberto Freyre, Fernando de Mello Freyre, que esteve à frente da instituição por mais de três décadas, já que fora diretor executivo Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (IJNPS), de 1971 a 1979, e presidente da FUNDAJ por 23 anos, de 1980 a 2003.

com os educadores do MUHNE, vivenciaram um processo de formação de professores e de aplicação de metodologias de pesquisa, especialmente em história oral, e seus usos voltados à produção de um currículo contextualizado, além da sistematização e construção de produtos relacionados à memória social dos grupos envolvidos. Essa primeira experiência foi considerada como um “projeto-piloto”, visto que era imprescindível tanto para a qualificação da equipe do MUHNE, como também para produzir uma base de conhecimentos necessários à uma provável expansão do projeto, que visava levar a escola a tomar as pessoas da comunidade como seu campo de atuação, de produção de conhecimento e de construção de um saber contextualizado. A sistematização do projeto foi realizada e alguns produtos encontram-se disponíveis para o público²⁷¹. Os dois projetos eram complementares e atuavam em diferentes áreas, interseccionadas através da pesquisa-ação sobre memória social e patrimônio cultural entre populações locais e movimentos sociais e étnicos.

O segundo conjunto de ações estruturantes, organizadas no Projeto de Integração Museus Comunitários e Programa MAIS Educação (Ministério da Educação/MEC) é onde se conecta a trajetória do MUHNE à história da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Este projeto visava levar as organizações de bases comunitárias atuantes no campo da memória e do patrimônio para dentro das escolas. A utopia desse projeto institucional era influenciar uma articulação entre escola e populações locais na produção e difusão de conhecimentos com base na memória e nos fazeres de uma museologia social, promovendo um saber-fazer colaborativo que gerasse potência para a escola e para a população local, provocando mobilizações onde o MUHNE não seria como uma raiz pivotante – forte e concentrada –, mas seria como partícipe de um rizoma, expansível através das várias articulações realizadas por diferentes iniciativas de agentes interconectados (Deleuze e Guatarri, 2011).

O “Programa de Integração Museus Comunitários e Programa MAIS Educação (Ministério da Educação/MEC)” foi desenvolvido visando a promoção de um diálogo entre iniciativas de memória e museológicas de bases comunitária e as políticas de educação integral, na esteira de um conjunto de direcionamentos que iniciava a construção de uma política de gestão museal pautada em um amplo projeto educativo sobre memória social em diálogo com movimentos populares.

²⁷¹ A experiência do Projeto Memória Social na Escola está sistematizada em um *e-book*, publicação coletiva com narrativas metodológicas feitas pela equipe técnica do Museu e pelos professores das escolas, e em 6 vídeos (5 deles produzidos em cada uma das escolas e um produzido pela Fundaj), que podem ser encontrados no canal do Museu do Homem do Nordeste no *youtube*. O *ebook* está disponível em: http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5152&Itemid=1215 . Acessado em 29-9-2018.

Durante oito meses, entre outubro de 2014 e maio de 2015, atuei na função de consultor do Museu do Homem do Nordeste, responsável pela implementação deste programa institucional, que ocorreu através de um convênio celebrado entre a FUNDAJ e a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)²⁷². As ações desse programa aproximaram diversas iniciativas museológicas comunitárias com o MUHNE, instituição que, no passado, teve um papel fundamental e pioneiro no reconhecimento da museologia e dos museólogos como campo de conhecimento e de profissionalização. No entanto, esse tipo de aproximação com os processos museológicos de base comunitária nunca tinha sido experimentado daquela maneira pela instituição.²⁷³

As atividades do projeto fomentaram uma integração entre iniciativas museológicas de base comunitária e as políticas indutoras da educação integral no Brasil. Foram produzidos promissores diálogos interinstitucionais e com marcos legais e gestores de políticas públicas visando a consolidação de um amplo leque de ações, através do desenvolvimento de um conjunto de atividades envolvendo diferentes setores do Estado e da sociedade civil, com o objetivo de desenvolver e aprimorar um instrumental que viabilizasse as parcerias entre museus comunitários e escolas públicas, através de ações educativo-culturais vinculadas às políticas indutoras²⁷⁴ da educação integral²⁷⁵ do Governo Federal no Brasil.

O período de implantação do programa foi exatamente a época entre a reeleição de Dilma Rousseff (PT), cujos resultados do pleito haviam sido divulgados em outubro de 2014, e a institucionalização da crise política nacional. O “golpe parlamentar-jurídico-midiático”

²⁷² Conteí com a fundamental assistência de pesquisa da museóloga Jéssica Silva (que havia composto a equipe de bolsistas do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco, da UFPE), e da equipe do Muhne, especialmente, a socióloga Sílvia Barreto, a historiadora Carolina Ruoso e o museólogo Henrique Cruz. A aproximação com o Comitê Territorial de Educação Integral de Pernambuco, vinculado ao Programa MAIS Educação/MEC, coordenado pela historiadora Glauce Gouveia e pela jornalista Rosevânia Albuquerque, foi fundamental no desenvolvimento das atividades e pesquisas efetuadas durante a execução desta consultoria.

²⁷³ O contexto institucional na FUNDAJ já prenunciava a situação dramática, plena de sucessivas artimanhas legais, políticas, jurídicas e midiáticas, que se desdobrariam durante 2015 e que resultaram no afastamento definitivo da presidenta, por vias supostamente “legais”, através de um processo de impeachment, em maio de 2016, após votação em uma sessão do Congresso Nacional, confirmada no mês de agosto pelo Senado Federal.

²⁷⁴ A principal destas políticas indutoras da educação integral, o Programa MAIS Educação, foi instituído pela Portaria Interministerial n.º 17/2007, integrando as ações do Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE), como parte das estratégias dos governos federais do PT para implementar a ampliação da jornada escolar e a organização curricular na perspectiva da Educação Integral. O Programa MAIS EDUCAÇÃO visando “(...) evidenciar uma educação que busque superar o processo de escolarização tão centrado na figura da escola. A escola, de fato, é o lugar de aprendizagem legítimo dos saberes curriculares e oficiais na sociedade, mas não devemos tomá-la como única instância educativa. Deste modo, integrar diferentes saberes, espaços educativos, pessoas da comunidade, conhecimentos... é tentar construir uma educação que pressupõe uma relação da aprendizagem para a vida, uma aprendizagem significativa e cidadã (Cartilha Programa MAIS Educação – Passo-a-passo) (BRASIL, p. 5).

²⁷⁵ A educação integral fundamenta-se numa perspectiva holística de compreensão do processo formativo do ser humano, enquanto sujeito total, no qual conhecimentos, culturas, valores, identidades e memórias estão integrados, e os processos educacionais tem que dar conta destas múltiplas dimensões na formação dos indivíduos.

resultou na abertura de um processo *impeachment* e afastamento da presidenta Dilma e na chegada ao poder de grupos políticos vinculados ao vice-presidente Michel Temer (MDB). O fato coroou uma série de eventos e marcou uma ruptura definitiva que gerou um realinhamento das forças políticas nacionais e sérios riscos de governabilidade. Adentrávamos em uma situação de extrema instabilidade social e política, que marcou o período entre 2015 e 2017 – os três primeiros anos de atuação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social e nos quais foram realizados os três fóruns nacionais.

Esta contextualização é imprescindível para a compreensão do cenário onde se desenvolveram as atividades e ações narradas neste capítulo. Podemos nos questionar: como, em meio a um contexto nacional extremamente desfavorável, em termos sociais, políticos e econômicos, a Rede Indígena de Memória e Museologia Social conseguiu avançar de maneira tão eficaz em sua organização e atividades? Prova disso foi a realização de três grandes encontros nacionais em territórios indígenas. Como se consolidou enquanto uma das principais redes de memória em atuação à nível nacional e contribui na construção de políticas públicas voltadas à museologia social? Como conseguiu, em um momento demasiadamente fisiológico, ocupar crescentemente espaços estratégicos no debate nacional sobre políticas culturais e museológicas?²⁷⁶

O VI Fórum Nacional de Museus, em Belém (novembro de 2014), e o II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em Recife (dezembro de 2014), também coincidiram com o período das ações de implementação deste programa de museus comunitários do MUHNE. Registrar os fatos e processos e, ao mesmo tempo, analisar as relações entre o contexto político nacional, as parcerias institucionais que vinham sendo feitas pela Rede Indígena e as discontinuidades promovidas pela chegada do grupo político “golpista” ao poder, em maio de 2016, é uma reflexão necessária para entendermos os avanços, os limites e os desafios da experiência participativa de representantes de museus indígenas na construção de políticas públicas museológicas, que constituiu uma parte importante do protagonismo indígena na esfera museal.

É importante demonstrar como vinha acontecendo o diálogo que os representantes dos museus indígenas e de outras iniciativas museológicas da sociedade civil que faziam parte de redes de memória, patrimônio e museologia social, com instituições públicas – como o

²⁷⁶ Nos referimos, em especial, às vagas conquistadas pela Rede Indígena de Memória e Museologia Social no Conselho do Patrimônio Museológico Nacional e no Conselho de Gestão Compartilhada do Programa Pontos de Memória/IBRAM.

MUHNE/FUNDAJ – e de como variados processos de construção participativa de políticas culturais sofreram rupturas e retrocessos com o chamado “golpe”.

Em relação ao Programa, destacamos as cinco etapas em que ele foi implementado:

- a) Identificação e mapeamento de iniciativas museológicas e museus comunitários na região Nordeste do Brasil;
- b) Realização do workshop *Ação Educativa em museus comunitários e Programa Mais Educação (MEC): intercâmbio de experiências e parcerias para a educação integral*;
- c) Criação do Grupo de Trabalho Museus Comunitários da Fundação Joaquim Nabuco (GT MC/FUNDAJ);
- d) Parcerias com o IBRAM e o assento do MEC no Conselho de Gestão Participativa/Compartilhada do Programa Pontos de Memória
- e) Elaboração da *CARTA DO RECIFE – Recomendações para a integração entre museus comunitários e educação integral e integrada*

Teceremos a seguir breves comentários sobre cada uma destas etapas.

Identificação e mapeamento de iniciativas museológicas e museus comunitários na região Nordeste do Brasil. Identificamos, mapeamos e diagnosticamos ações, práticas e processos educativos desenvolvidos por iniciativas museológicas e museus comunitários nos nove estados da região Nordeste (AL, BA, CE, MA, PB, PE, PI, RN e SE). Foram identificadas 96 iniciativas e obtivemos um retorno de 51 destas experiências, cerca de 53% do total contatado, que preencheram a *Ficha de identificação de práticas educativas em museus comunitários*. Identificamos uma diversidade de processos museológicos, categorizados em onze tipologias²⁷⁷.

O descompasso gerado na auto-identificação de muitas iniciativas, ocasionou uma problematização da categoria “museus comunitários”. Afinal, o que poderíamos considerar como “museus comunitários”? Como tratar o problema da (identificação) das iniciativas nessa classificação? Seriam museus localizados “em” “comunidades”? Seriam museus feitos “por” “comunidades”? Seriam museus que desenvolvem suas ações “nas” comunidades? Mas, qual a definição de “comunidades” que optamos? Quando falamos “comunidade”, não estamos falando, na verdade, em “populações locais”? Ou seria, na verdade, “territórios” onde vivem grupos de pessoas (populações)?! Sem dúvida, “museus comunitários” é um termo de

²⁷⁷ As onze categorias propostas foram: Universitários, Memoriais, Rurais, Arqueológicos, Indígenas, Quilombolas, Terreiros, Processos museológicos próximos às escolas, Urbanos, Artes, Ecomuseus. É importante salientar que um critério importante nesta caracterização diz respeito à auto-identificação das iniciativas; e que as categorias não são excludentes entre si, mas interpenetram-se mutuamente, portanto, uma mesma experiência pode estar categorizada em várias tipologias, dentre as propostas.

conotação polissêmica e que pode variar imensamente de acordo com os sujeitos, as instituições e as interações sociais envolvidas às possíveis significações que pode ter em umas diferentes realidades.

Inicialmente, foi realizado um levantamento prévio de publicações e cadastros existentes sobre instituições e processos museológicos no Brasil, a partir de instâncias de organização da sociedade civil e do Estado. Selecionamos iniciativas que possuíam um perfil adequado à concepção proposta de “museus comunitários”²⁷⁸. Uma das primeiras constatações foi que inexisiam, nas bases de dados consultadas, categorias de classificação baseadas em tipologia de museus. As categorias privilegiadas eram, além da localização territorial (por Estado), na maior parte das vezes, os tipos de acervos predominantes, o que resultava na categorização dos museus a partir de suas coleções. Essa forma de classificação era pouco eficiente para um melhor conhecimento da ação educativa, dos modelos de gestão e dos formatos de atuação das instituições museológicas – as principais questões que nos interessavam²⁷⁹.

os campos informacionais dos mapeamentos preexistentes (como natureza administrativa) davam-nos pistas para identificar potenciais iniciativas com perfis compatíveis a um mapeamento de ações educativas em museus comunitários. No entanto, a própria terminologia “museus comunitários” criava impasses para a identificação de perfis institucionais compatíveis com aquilo que buscávamos. Deste modo, ocorreu uma ampliação da abrangência das instituições identificadas, de “museus comunitários” para “iniciativas museológicas e museus comunitários”. Isso se justificou pelo fato de que parte das instituições contatadas, mesmo possuindo uma ação museológica, um formato administrativo e/ou um modelo de gestão que poderíamos aproximar da concepção de museus comunitários adotada – caracterizada muito mais por um modo de atuação que por um tipo de acervo - não se identificavam com tal categoria de identificação. Apesar dessa falta de identificação com o termo, muitas faziam interessantes trabalhos educativos de base local. Por conta disso, dentre outros fatores, optamos pelo termo “iniciativas museológicas”, dentre as quais selecionamos

²⁷⁸ Adotamos a concepção de museus comunitários que foi sistematizada em 2013, na Declaração de Princípios, Objetivos e Resoluções, redigida pelos integrantes da Rede Cearense de Museus Comunitários, em seu I Fórum Estadual.

²⁷⁹ Dentre as fontes consultadas, destacamos: o Guia dos Museus Brasileiros (2011), a publicação *Museus em Números* (2011, em dois volumes), o cadastro de iniciativas do Programa Pontos de Memória/IBRAM (oriundo das iniciativas proponentes de projetos nos editais de 2011 e 2012, além de contatos espontâneos), o cadastro disponível no site da Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários (ABREMC), o cadastro da Rede Cearense de Museus Comunitários (RCMC), o Cadastro da Diretoria de Museus do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (DIMUS/IPAC), da Bahia; o levantamento realizado pelo Grupo de Trabalho *Mapeamento das ações de museologia social em Pernambuco*, em junho de 2012, coordenado por mim no âmbito da UFPE; os cadastros da Rede de Museus e Pontos de Memória do Sul da Bahia e da Rede de Memoriais de Terreiros da Bahia.

àquelas cujo alcance das ações atingiam algum tipo de ação educativo junto à população local. Essas “iniciativas museológicas comunitárias” foram contempladas na primeira fase da pesquisa, sem prejuízo da finalidade do mapeamento. Pelo contrário: ao alargarmos seu escopo, enriquecemos tanto o seu campo de abrangência quanto a diversidade de situações educativas e processos educativos identificados. Através dessa adaptação tipológica, adequamos nossas conceituações à realidade museológica apresentada no mapeamento, feito através do contato direto com gestores e responsáveis pelas instituições, iniciativas museológicas e museus comunitários.

As iniciativas identificadas foram quantificadas, catalogadas, analisadas, classificadas e georreferenciadas cartograficamente, através da elaboração de três mapas²⁸⁰. Destas iniciativas, vinte experiências foram selecionadas para a composição do GT MC/FUNDAJ. Estas iniciativas, vinculadas a entidades da sociedade civil e às redes de memória, foram escolhidas por possuírem significativas experiências educativo-museológicas com populações locais, o que lhes possibilitava contribuir para que o GT criado funcionasse como um canal eficaz de interlocução permanente entre a FUNDAJ/MEC e a sociedade civil, no que se refere à proposição e execução participativa de políticas museológicas e educacionais^s. Dentre estas iniciativas, estavam quatro museus indígenas, cujo papel foi fundamental nos diálogos empreendidos. Foram estes os museus indígenas e seus representantes:

- Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (Aquiraz/CE) – Heraldo Alves “Preá”;
- Instituto Tribos Jovens/Museu Virtual Muka Mukaú (Porto Seguro/BA) – Iane Petkovitch (gestora do Instituto Tribos Jovens);
- Museu Kapinawá (Buíque/PE) – Ronaldo Siqueira;
- Museu dos Kanindé/Associação Indígena Kanindé de Aratuba (Aratuba/CE) – Nalson Santos.

O workshop *Ação Educativa em museus comunitários e Programa Mais Educação (MEC): intercâmbio de experiências e parcerias para a educação integral*. O workshop *Ação Educativa em museus comunitários e Programa Mais Educação (MEC): intercâmbio de experiências e parcerias para a educação integral*, aconteceu em duas etapas (16 a 19 de dezembro de 2014²⁸¹ e 7 a 10 de abril de 2015), na sede da FUNDAJ, no bairro de Casa Forte, em Recife/PE. Preá Jenipapo-Kanindé participou das duas etapas (ele já tinha vindo poucos

²⁸⁰ O principal destes mapas está disponível no Anexo F. Mapa – Iniciativas museológicas comunitárias no Nordeste brasileiro.

²⁸¹ A organização desse *workshop* aconteceu alguns dias após o II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, que ocorreu nos dias 3, 4 e 5 de dezembro de 2014, no Campus da UFPE, em Recife.

dias antes para o encontro na UFPE); Nalson Kanindé e Ronaldo Kapinawá, apenas da segunda. A proposta de formação, assim como o direcionamento geral para as atividades realizadas no âmbito da consultoria, possuiu como fundamentação um arcabouço teórico-metodológico interdisciplinar, com forte aporte da Museologia Social, da Antropologia e da Educação Popular, diferentes áreas que forneceram pressupostos fundamentais para a formulação, o planejamento e a execução das atividades formativas e de trocas de experiências no *workshop*²⁸².

Criação do Grupo de Trabalho Museus Comunitários da Fundação Joaquim Nabuco (GT MC/FUNDAJ). O GT MC/FUNDAJ foi formado por 20 iniciativas selecionadas em um universo de 51 (que enviaram as fichas de identificação) e, mais amplamente, de 96 (identificadas e contatadas), localizadas no Nordeste do Brasil.

A quantidade, a qualidade e a localização das iniciativas culturais que compunham o GT, reunidas presencialmente nos dois *workshops*, juntamente com os representantes de setores de órgãos públicos, constatam o alcance e amplitude das ações que estavam constituindo-se. O grupo foi composto por experiências de museologia social e educação integral, reunindo representantes de iniciativas museológicas e museus comunitários, de redes de memória, museologia social e patrimônio, de escolas públicas e gestores públicos vinculados ao Estado em três níveis. Um dos estímulos iniciais para a sua criação foi a elaboração do documento final do *workshop*, cuja segunda etapa foi o momento de sua formalização, no âmbito da FUNDAJ. Foi criado com o objetivo de atuar como um canal de interlocução entre Estado e sociedade civil no planejamento colaborativo de ações, projetos e programas interinstitucionais, que viabilizassem diversas formas de parcerias entre atividades de Museologia Social e Educação Integral, a partir do “Programa de Museus Comunitários” em constituição²⁸³.

²⁸² Quantitativa e qualitativamente, nestas duas etapas ocorreram: duas conferências; 12 sessões de trocas de experiências, totalizando 28 apresentações orais de integrantes do GT MC/FUNDAJ; 5 mesas técnicas, totalizando 12 apresentações orais dos representantes institucionais; 3 reuniões de articulação interinstitucional; 6 sessões de diálogo sobre o documento final; e a elaboração da CARTA DO RECIFE (2015).

²⁸³ O GT MC/FUNDAJ foi composto pelas seguintes **entidades da sociedade civil**: Associação Beneficente Cultural Oyá Ní do Ile Asé Oya Ní (Alagoinhas/BA); Memorial Kisimbê (Salvador/BA); Casa de Cultura, Esporte e Cidadania d. Joana (Água Fria/BA); Museu do Homem Americano/Fundação Museu do Homem Americano (FUMDHAM) (São Raimundo Nonato/PI); Memorial Severina Paraíso/Memorial da Nação Xambá (Olinda/PE); Museu-vivo da cana-de-açúcar (Nazarezinho/PB); **Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (Aquiraz/CE); Instituto Tribos Jovens/Museu Virtual Muka Mukaú (Porto Seguro/BA)**; Associação de Cultura Popular Mestre Pedro Teixeira de Chã-Preta (ASCUMPET) (Chã-Preta/AL); Associação Cultural Maracrioula (São Luís/MA); Museu do Cangaço/Fundação Cabras de Lampião (Serra Talhada/PE); Associação Companhia Terramar/Conexão Felipe Camarão (Natal/RN); Laboratório de Intervenções Artísticas/Canto das Memórias Mestre Zé Negão (Camaragibe/PE); Memorial do Quilombo do Sítio do Meio/Grupo de Mulheres Mãe Suzana do Sítio do Meio (Santa Rita/MA); Centro de Documentação e Comunicação Popular/Museu Nísia Floresta (Natal/RN); Memorial do Quilombo Outeiro (Monção/MA); Ecomuseu Natural do Mangue da Sabiaguaba (ECOMUNAN) (Fortaleza/CE); **Museu Kapinawá (Buíque/PE); Museu dos Kanindé/Associação Indígena Kanindé de Aratuba (Aratuba/CE)**; Projeto Sócio Ambiental Carrapato Cultural (Crato/CE); **Redes de museologia social, memória e patrimônio**: Rede Potiguar de Pontos de Memória e Museus Comunitários (Natal/RN); Rede de Museus e Memoriais de Terreiros de Candomblé da Bahia (Salvador/BA); Rede Cearense de Museus Comunitários

As redes de memória, patrimônio e museologia social foram identificadas enquanto parceiras estratégicas para a execução da integração entre as ações educativas de museus comunitários e as políticas de educação integral. À época, existiam no Brasil onze redes temáticas e territoriais. Destas, cinco participaram do GT MC/FUNDAJ. Foram elas: Rede Cearense de Museus Comunitários (CE), Rede de Museus e Memoriais de Terreiros de Candomblé da Bahia (BA), Rede Potiguar de Pontos de Memória e Museus Comunitários (RN), Rede de Memória e Museus Indígenas (PE e CE)²⁸⁴ e Rede de Educadores de Museus do Maranhão (MA).

Parcerias com o IBRAM e o assento do MEC no Conselho de Gestão Participativa/Compartilhada do Programa Pontos de Memória. O IBRAM foi um dos órgãos governamentais cujos contatos se estreitaram com o MUHNE/FUNDAJ nesse período, o que resultou na participação de gestores desta autarquia nas atividades oriundas da implementação do Programa de Museus Comunitários. Um dos primeiros resultados deste diálogo institucional foi minha participação, na condição de consultor e juntamente com a socióloga Sílvia Barreto (representando o MUHNE), no VI Fórum Nacional de Museus, realizado em Belém/PA, em novembro de 2014. Na oportunidade, ocorria a culminância de um processo dialógico entre IBRAM, iniciativas museológicas e redes de memória e museologia social participantes do Programa Pontos de Memória, no que se refere à criação de mecanismos de gestão compartilhada entre Estado e sociedade civil para este Programa²⁸⁵.

Os contatos amadureceram as possibilidades de contribuição do corpo técnico do IBRAM nas ações planejadas para a implementação do Programa de Museus Comunitários da FUNDAJ. Planejavamos a parceria entre MEC e MinC através de uma agenda de trabalho comum entre FUNDAJ e IBRAM, fundamental na elaboração e na execução conjunta de

(Fortaleza/CE); Rede de Educadores de Museus do Maranhão (São Luís/MA); **Rede de Memória e Museus Indígenas. Escolas públicas vinculadas aos programas de educação integral:** Escola Municipal Djalma Maranhão (Natal/RN); Escola Municipal Professora Amélia Vasconcelos (Chã Preta/AL); Escola dos Rodoviários (Alagoinhas/BA); Escola Municipal Nossa Senhora da Conceição (Água Fria/BA); Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos (Aratuba/CE); **Instituições, órgãos e setores públicos:** Programa Nacional de Educação Museal/Instituto Brasileiro de Museus (Brasília/DF); Coordenação de Museologia Social e Educação/Departamento de Processos Museais/Instituto Brasileiro de Museus (COMUSE/DPMUS/IBRAM) (Brasília/DF); Departamento de Processos Museais/Instituto Brasileiro de Museus (DPMUS/IBRAM) (Brasília/DF); Coordenação Geral de Sistema de Informação Museal do Instituto Brasileiro de Museus (CGSIM/IBRAM) (Brasília/DF); Comitê Territorial de Educação Integral de Pernambuco/Programa Mais Educação/MEC (Recife/PE); Coordenação Geral de Educação Integral (MEC) (Brasília/DF); Programa Mais Cultura nas Escolas (MinC e MEC) (Brasília/DF); Departamento de Projetos Educacionais/Secretaria de Educação (Camaragibe/PE); Coordenação de Patrimônio Histórico-Cultural/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (Fortaleza/CE).

²⁸⁴ Essas iniciativas ainda não se identificavam com o termo “Rede Indígena de Memória e Museologia social”.

²⁸⁵ Trataremos sobre este processo no tópico 3.3.2.2 – Protagonismo no Estado: articulação indígena no VI Fórum Nacional de Museus.

políticas públicas educacionais e museológicas. Algumas possibilidades vislumbradas referiam-se ao diálogo na efetivação das diretrizes da Política Nacional de Museus (PNM), no desenvolvimento de ações junto às iniciativas participantes do Programa Pontos de Memória e contribuindo diretamente para a execução das diretrizes, estratégias e metas do Plano Nacional Setorial de Museus (PNSM) – em especial no eixo “Museus Comunitários”. Todas estas interfaces relacionavam-se com as ações em constituição do Programa de Museus Comunitários e constituíam instrumentos estratégicos para a integração de políticas educacionais e museológicas federais.

Através da aproximação com a Coordenação de Museologia Social e Educação do Departamento de Processos Museais (COMUSE/DPMUS) e com a Coordenação Geral de Sistemas de Informação Museal (CGSIM); foi estabelecido um canal de interlocução entre IBRAM e FUNDAJ, na consolidação do Programa de Integração e nas atividades propostas como parte do instrumental metodológico concebido para a integração estratégica entre museus comunitários e escolas públicas, através dos programas de educação integral.

Nas ações descritas neste tópico, atuávamos em prol do estabelecimento de uma agenda comum entre o Programa Pontos de Memória e o Programa de Integração Museus Comunitários e Programa MAIS Educação (MEC), viabilizada institucionalmente através da assinatura de instrumento apropriado para o convênio entre diferentes setores do Governo Federal nas áreas de Educação e Cultura. Esta parceria visava potencializar não apenas uma capilarização regional das ações do Programa de Integração, mas já era tratada como um projeto-piloto para uma ampliação nacional.

Conforme dados do próprio IBRAM, a maioria das iniciativas museológicas contempladas com recursos financeiros no Programa Pontos de Memória estão no Nordeste; e doze destas compunham o GT MC/FUNDAJ. A pesquisa produziu uma série de dados e informações que podem gerar subsídios para inúmeras ações futuras. O amadurecimento de linhas de pesquisa que tratavam da relação entre Museologia Social e Educação Integral qualificava o diálogo entre políticas públicas, reunindo à avaliação da sua execução os estudos provenientes de diversas áreas do conhecimento. Durante o segundo workshop, em abril, ocorreu na FUNDAJ uma primeira reunião envolvendo setores estratégicos do MEC e MinC em torno das políticas educacionais e museológicas, que esboçou uma agenda de trabalho e apontou importantes pontos de intersecção e interlocução entre as instâncias envolvidas²⁸⁶.

²⁸⁶ Um dos principais desdobramentos desta reunião foi a proposição de um convênio entre MinC e FUNDAJ no desenvolvimento de processos de formação, pesquisa, difusão e inovação tecnológica para promoção de políticas públicas de educação integral no âmbito da interface entre educação e cultura nos territórios brasileiros.

Elaboração da CARTA DO RECIFE – Recomendações para a integração entre museus comunitários e educação integral e integrada. Ao término do segundo *workshop*, foi finalizado o primeiro documento coletivo construído pelo GT MC/FUNDAJ, intitulado *CARTA DO RECIFE – Recomendações para a integração entre museus comunitários e educação integral e integrada*. Foi elaborado com o objetivo de sistematizar recomendações visando a integração das ações educacionais de iniciativas museológicas/museus comunitários e escolas públicas, através das políticas de educação integral no Brasil. Estas recomendações foram agrupadas em três tópicos: *Redes de memória, patrimônio e museologia social e a política de educação integral; Formação e pesquisa e Espaços para a educação integral*²⁸⁷.

Foram elaborados dois documentos técnicos que corresponderam às diferentes etapas da pesquisa. O primeiro, consistindo em um diagnóstico das práticas educativas em iniciativas museológicas e museus comunitários da região Nordeste, incluindo a análise dos processos de mediação desenvolvidos por seus integrantes. O segundo documento sistematizou a concepção teórico-metodológica de uma proposta técnico-formativa, incluindo as etapas de desenvolvimento do processo e a análise das ações realizadas. Durante a pesquisa, foi desenvolvido um instrumental metodológico apto à promoção da integração entre museus comunitários e escolas públicas através dos programas de educação integral do Governo Federal. Não vem ao caso apresentar aqui este instrumental metodológico, já o fizemos alhures (Gomes, 2015)²⁸⁸.

O contexto de grave crise política nacional iniciada em 2015 gerou uma época de incertezas, temores e conflitos generalizados. A máquina pública tornou-se inoperante frente à situação. A população assistia, admirada e estupefata, o espetáculo circense de horrores que havia se tornado a disputa política pelo comando do Estado em âmbito da República, entre seus três poderes legalmente instituídos e seu influente quarto poder: o conglomerado midiático comandado pela Rede Globo e emissoras associadas. A atuação da Operação Lava-Jato, a partir

²⁸⁷ Este documento está disponível no Anexo G - CARTA DO RECIFE – Recomendações para a integração entre museus comunitários e educação integral e integrada.

²⁸⁸ No artigo “Museologia social, educação integral e políticas públicas: comentários sobre a implementação do ‘Programa de Integração Museus Comunitários e Programa MAIS Educação (MEC)’ da Fundação Joaquim Nabuco/Museu do Homem do Nordeste”, que compôs os anais do II SEBRAMUS, apresentei em maiores detalhes o instrumental metodológico concebido para integrar as atividades educativas das iniciativas museológicas e museus comunitários com as políticas públicas indutoras da educação integral no Brasil (Gomes, 2015). O artigo está disponível em: https://www.academia.edu/32914151/Museologia_social_educacao_integral_e_politicas_publicas_comentarios_sobre_a_implementacao_do_programa_de_integracao_museus_comunitarios_e_programa_mais_educacao_mec_da_fundacao_joaquim_nabuco_museu_do_homem_do_nordeste . Acessado em: 14-01-2019.

de 2014, a cobertura da mídia corporativa sensacionalista, os acordos e trocas políticas feitas nos bastidores e nas alcovas de gabinetes, transmitidas ao vivo e comentadas em um sem número de *sites* e redes sociais, entre o legislativo federal e o Palácio do Jaburu, prevendo a tomada do poder, tornaram real a conspiração acompanhada por milhares de *smartphones*. A culminância ocorreu no dia 17 de abril de 2016, quando o deputado federal Eduardo Cunha (MDB-RJ), o maior articulador do repasse de propinas dentro do Congresso Nacional (hoje preso), presidiu a sessão que deu início ao processo de impedimento da presidenta Dilma Roussef. Logo, o “golpe” se completaria, com a confirmação do afastamento dela pelo Senado Federal, que ocorreu em 12 de maio de 2016. Começava, então, o desmonte generalizado de muitas das políticas públicas que vinham sendo construídas ao longo de muitos anos, desde 2002 pelo menos, quando o ex-operário e líder sindicalista Luís Inácio Lula da Silva, havia sido eleito para governar o Brasil pela primeira vez. Nesse sentido, o curso desta investigação acompanhou a construção e vem retratando também a dissolução de políticas públicas culturais e museológicas em âmbito do Estado brasileiro.

Em maio de 2015 foi o encerramento do segundo *workshop*, a última atividade da consultoria. Neste dia, o coordenador do MUHNE me convidou para assumir a vaga de Carolina Ruoso, que havia recebido uma proposta para atuar na gestão do patrimônio cultural na Secretaria de Cultura do Estado do Ceará e, por ter aceitado o convite, estava deixando o cargo.

A proposta previa que eu assumisse a “Coordenação de Estudos e Ações Comunitárias”, que estava em processo de criação. Para esta coordenação seriam alocados os trabalhos voltados aos processos museológicos de base local e, a partir dela, teriam continuidade as parcerias iniciadas com as atividades que havíamos realizados nos 7 meses em que atuei como consultor na instituição. Em julho de 2015 iniciou a tramitação de minha contratação, para um cargo comissionado de nível DAS 3. Cheguei a ser consultado pelo Ministério do Planejamento, em Brasília/DF, acerca de dados de minha documentação.

Após o término da consultoria, em maio de 2015, dentre os vários acordos que foram feitos entre os representantes de museus comunitários que compuseram o GT, estava a continuidade da atuação do Grupo de Trabalho, cujos integrantes passariam a atuar nos diversos Estados, na articulação de reuniões de planejamento e acompanhamento, com o apoio da FUNDAJ, visando a implementação do que havia sido sistematizado na “Carta do Recife”. Outros acordos foram: o apoio à realização de um encontro das redes de memória, patrimônio e museologia social, em Recife; e a celebração de um convênio, por meio de um Acordo de Cooperação Técnica, com o MinC, para viabilizar a execução de um programa nacional a partir das ações desenvolvidas na região Nordeste.

Continuamos dialogando com os integrantes do MUHNE durante o restante do ano de 2015. Os representantes dos museus indígenas haviam tido, por conta da forte presença nas atividades realizadas e pela experiência que possuíam no campo museal, uma importância ímpar no rumo que aquelas ações tomaram. Logo após o encerramento dos trabalhos da consultoria, organizamos com o apoio da FUNDAJ o I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco, no final de julho. Participamos pontualmente de reuniões de trabalho e do planejamento de ações. A nomeação para a função de coordenação nunca aconteceu: permaneceu engavetada em algum setor do Ministério do Planejamento do Governo Federal.

Em meados de 2015 foi anunciada a chamada para a proposição de grupos de trabalhos a serem apresentados à comissão de organização do II Seminário Brasileiro de Museologia/SEBRAMUS, que aconteceria justamente na FUNDAJ, em Recife.

O II SEBRAMUS ocorreu no período de 16 a 20 de novembro de 2015, na sede do Museu do Homem do Nordeste. Propus, junto ao professor, poeta e museólogo Mário de Souza Chagas (UNIRIO), um grupo de trabalho intitulado *Museologia Social e Educação Integral: aproximações, interlocuções e experiências*, com o apoio na FUNDAJ de Maurício Antunes e de Glauce Gouveia, que também havia sido uma interlocutora crucial para as ações da consultoria²⁸⁹. A proposição do GT, para além de efetuar a discussão sobre a interface entre educação integral e museologia social, tinha o objetivo de reavivar este diálogo no espaço institucional da FUNDAJ, marcando uma posição tanto internamente, quanto no pioneirismo no cenário nacional, já que este diálogo nunca havia sido executado de forma sistemática, como o fizemos, articulando marcos legais, políticas públicas e sociedade civil, em três instâncias de governança, como efetuamos entre outubro de 2014 e maio de 2015.

²⁸⁹ Glauce Gouveia, historiadora pernambucana que atuava na mediação das atividades do Comitê Territorial de Educação Integral do Programa MAIS EDUCAÇÃO em Pernambuco. À níveis estaduais, os Comitês Territoriais de Educação Integral eram instâncias colegiadas que reuniam gestores públicos educacionais e de cultura, professores, coordenadores, estudantes, iniciativas e artistas locais etc., em torno da avaliação e implementação da política pública de educação integral. A FUNDAJ sediava o Comitê Territorial de Educação Integral de Pernambuco, considerado um comitê “modelo” pela qualidade da articulação estadual que vinha exercendo em prol da execução dos programas de política integral do Governo Federal. Glauce Gouveia era uma pessoa da qual havia me aproximado durante a consultoria efetuada, por conta do diálogo que realizamos entre os museus comunitários, as discussões nacionais sobre as políticas públicas de museologia social e de educação integral. Em sua atuação, Glauce estabelecia contato direto com as gestoras que atuavam no MEC e no MinC na área de Educação Integral (através dos Programas MAIS CULTURA e MAIS EDUCAÇÃO), como Carla Dozzi e Jaqueline Moll.

Assim, a organização do Grupo de Trabalho *Museologia Social e Educação Integral: aproximações, interlocuções e experiências*²⁹⁰ possibilitou certa continuidade às atividades dialógicas que vinham sendo desenvolvidas em âmbito da FUNDAJ e do Comitê Territorial de Políticas Públicas de Educação Integral de Pernambuco. Por conta de sua realização, realizamos um primeiro exercício analítico sobre as atividades de pesquisa desenvolvidas no âmbito daquela consultoria, consistindo também como uma avaliação crítica do processo de implementação do Programa de Integração Museus Comunitários e Programa MAIS Educação (MEC). Passados alguns anos desse processo, é possível estabelecermos um olhar mais distanciado que nos permite uma análise mais apurada sobre os fatos que ocorreram e no que resultaram posteriormente.

O Grupo de Trabalho possuiu como fundamentação conceitual um arcabouço teórico-metodológico interdisciplinar ancorado na interface entre a Museologia Social e a Educação Integral. Um pressuposto fundamental na concepção do GT foi a perspectiva de uma “educação transformadora” de Paulo Freire, ancestral comum dos campos em diálogo, na qual as relações de ensino-aprendizagem constituem processos sociais fundados na dialética relacional das trocas de experiências, de caráter horizontal e não-hierárquico. Além de questionar os fundamentos autoritários e repressores de uma “educação bancária”, esta perspectiva qualificou o GT como um espaço propício a aproximações e interlocuções entre experiências e práticas de Museologia Social e Educação Integral, seja no âmbito das políticas públicas, da pesquisa científica ou dos saberes e fazeres dos movimentos sociais e populares engajados em processos de transformação social.

As inúmeras possibilidades de atuação junto ao patrimônio cultural e as potencialidades para a contribuição na construção social da memória, nas dinâmicas de salvaguarda e comunicação museológicas e no compartilhamento e transmissão de saberes e técnicas, possibilitaram perceber as articulações entre os dois campos como importantes e estratégicas para a construção de uma agenda visando a implementação de políticas públicas de Museologia Social e Educação Integral especialmente orientadas para a realidade brasileira.

Por mais relevante que seja, a reflexão sobre a interlocução entre Museologia Social e Educação Integral ainda constitui um tema pouco estudado. Apesar da atenção que vieram recebendo no cenário dos movimentos sociais e das políticas de educação e cultura estes campos carecem de espaços propícios à interação entre os agentes sociais e institucionais que os

²⁹⁰ Convidamos para atuar como debatedores no GT: Maurício Antunes (FUNDAJ/MEC), Glauce Gouveia (FUNDAJ/MEC), Maria das Graças de Souza Teixeira (UFBA) e Mestre Zé Negão (Canto das Memórias Mestre Zé Negão/Laboratório de Intervenções Artísticas-LAIA).

praticam. Ainda que se possa constatar a ausência de estudos acadêmicos e trabalhos científicos sobre os processos dialógicos entre Educação Integral e Museologia Social, essa ausência não tem correspondência com as várias iniciativas desenvolvidas no âmbito das escolas e dos processos museológicos comunitários. Um conjunto de parcerias, identificadas na pesquisa feita durante a consultoria, demonstrou a potência desta interação e sua capacidade de fortalecer e estimular a parceria entre iniciativas museológicas, de memória e patrimônio, no processo de implementação de uma escola de tempo integral. O GT constituiu um espaço aglutinador de experiências afins, visando estabelecer intercâmbios e reconhecimentos mútuos entre atores, grupos e instituições protagonistas.

Em três dias de atividades, foram realizadas treze apresentações orais e sete pôsteres, totalizando 20 trabalhos. Como uma instituição que atua na interface entre Educação e Cultura, o MUHNE reassumia, na visão dos participantes, um papel estratégico nacionalmente na realização de pesquisas sobre museologia/memória/patrimônio, atuando na integração de políticas públicas de educação e cultura, na formação para a ação educativo-museológica e na articulação interinstitucional entre setores governamentais e da sociedade civil²⁹¹.

Nesta época estava época, estava ocorrendo o diálogo sobre a formação de uma rede interamericana de museus entre povos indígenas na América, mediado desde a França por Hugues de Varine, que tinha a ideia de aproximar diferentes experiências que vinham atuando em diferentes países do continente americano. Com esse objetivo, mediou um diálogo entre integrantes e assessores destas iniciativas no Brasil, no México e no Canadá. Foi através desta rede de contatos em constituição que começamos a planejar a vinda do antropólogo mexicano Cuauhtémoc Camarena Ocampo, através da FUNDAJ, para participar do II Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Em maio de 2016, consumou-se o golpe “jurídico-político-midiático”, com a chegada de Temer ao poder. Orquestrados pelo deputado federal Eduardo Cunha, do Rio de Janeiro, clamavam por Deus, pela “pátria”, pela “família”, pela “propriedade privada” e pelo “fim da corrupção”. Justamente os mais corruptos que, sob a bandeira da “moralidade”, haviam encaminhando, mês a mês entre 2015 e 2016, as chamadas “pautas-bomba” ao Congresso Nacional para votação, fatos que foram destruindo a credibilidade e o apoio popular e partidário

²⁹¹ Entre os encaminhamentos do GT, destacou-se a proposta de organização de uma publicação temática sobre Educação Integral e Museologia Social, agregando alguns trabalhos que foram apresentados e outros de possíveis convidados; e ratificou-se a ideia da realização de um encontro das redes de memória, patrimônio e museologia social brasileiras. A FUNDAJ se dispôs a ser uma das instituições parceiras nestes encaminhamentos, disponibilizando o Engenho Massangana (localizado no município de Cabo de Santo Agostinho/PE), um de seus equipamentos culturais, enquanto um possível espaço para a realização desta atividade.

ao governo de Rouseff. Paralelamente, manifestações de rua chamadas por meio das redes sociais visibilizaram as ações dos grupos de direita que logo se tornariam conhecidos na cena política nacional, cujo Movimento Brasil Livre (MBL) foi o que obteve maior visibilidade. Imediatamente após sua queda, iniciaram-se as modificações no comando dos principais ministérios, órgãos e setores do Governo Federal. A “divisão do bolo” entre os aliados, produziu uma aliança partidária que reuniu os setores historicamente mais conservadores da política brasileira.

Durante a gestão de Maurício Antunes, a FUNDAJ possuiu três presidentes. O primeiro, que o havia convidado para assumir um cargo de assessor da presidência e, depois, para ocupar a coordenação do MUHNE, Fernando Freire, comandou a instituição até fevereiro de 2015; até abril de 2016, foi Paulo Rubem Santiago, que assumiu no já moribundo segundo governo de Dilma Rouseff; seguido por Luís Otávio Cavalcanti, o primeiro presidente da FUNDAJ no contexto do governo de Michel Temer. No novo governo, o Ministério da Educação caiu nas mãos do político pernambucano Mendonça Filho, o conhecido “Mendoncinha”, do partido Democratas (DEM), oriundo de família oligárquica da região de Belo Jardim. A FUNDAJ logo passou a obedecer a lógicas que giravam em torno da órbita da nova gestão educacional do Governo Federal.

A organização de uma “Tenda da Memória”, como parte da programação do 13º Fórum Nacional de Educação Popular, o FREPOP²⁹², foi a última ação da gestão de M. Antunes. O encontro aconteceu no *campi* da UFPE, em Recife, no período entre 19 e 23 de julho de 2016. A Tenda da Memória constitui um espaço de trocas de experiências cuja programação foi elaborada e executada através de um diálogo entre os integrantes da equipe técnica do MUHNE e os integrantes da COJIPE, a Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco, articulada através da Rede Indígena. Os jovens da COJIPE vieram para o Recife em um transporte da FUNDAJ e hospedaram-se no alojamento da UFPE, como os demais participantes do FREPOP

²⁹² Segundo o site do XIII FREPOP, “Inspirado no Fórum Social Mundial, o FREPOP - Fórum de Educação Popular foi organizado por educadores e educadoras populares em torno da ONG FREPOP e ocorreu anualmente de 2002 a 2013 em São Paulo, quando definiu-se ser itinerante. Em 2014 foi realizado em Sergipe onde se construiu um caminho para que se transformasse em Movimento Social pela Educação Popular e passasse a ser realizado no intervalo de dois em dois anos, com cirandas de mobilização e organização por local, região ou tema. Em 2016, ocorre sua décima terceira edição nacional e décima Internacional em Recife, Pernambuco, entre os dias 19 e 23 de julho, no Campus da Universidade Federal de Pernambuco. (...) O décimo terceiro FREPOP realizado na Universidade Federal de Pernambuco, em Recife, foi o segundo itinerante e carregou para o centro do processo os dilemas desencadeados no FREPOP realizado em 2014, como por exemplo, não ser organizado pela ONG FREPOP, como fora a edição de Sergipe. O FREPOP 2016 foi precedido de três cirandas nacionais realizadas em Pernambuco, onde ocorreram também uma dezena de cirandas locais. Além de cirandas nos estados do Paraná, São Paulo, Rio Grande do Sul, Mato Grosso, Paraíba, Sergipe, Alagoas e no Distrito Federal”. Disponível em: <http://frepop.org.br/sobre-o-frepop-2016/>. Acessado em: 03-10-2019.

que vinham de outros Estados. O encontro foi organizado no formato de tendas, que eram espaços abertos de discussão dispostos pelo campus, entre o Centro de Filosofia e Ciências Humanas/CFCH, o Centro de Artes e Comunicação/CAC e o Centro de Educação (CE).

A Tenda da Memória foi o espaço onde se pautou com mais ênfase as questões indígenas no FREPOP, notabilizando-se como o espaço para onde convergiam as pessoas interessadas nesta temática. Durante a programação, as oficinas foram mediadas por mim, pelos integrantes do MUHNE (servidores e educadores) e pelos jovens da COJIPE, compondo um mosaico diversificado sob as temáticas da memória, museus indígenas, educação, juventude, políticas públicas e educação²⁹³.

Nos meses anteriores à realização do II Fórum, vínhamos dialogando com M. Antunes sobre como seria o apoio institucional à realização do encontro. O planejado era que o antropólogo Cuauhtémoc Camarena Ocampo participaria de uma atividade na FUNDAJ, seguindo posteriormente com os demais participantes no transporte da FUNDAJ para Buíque. Além dele, planejávamos através da instituição a vinda de dois indígenas, enquanto representantes da Rede: Awaé Waura Trumai, do Mato Grosso, que trabalhava no Projeto Xingu (UNIFESP) e morava em São Paulo; e Fabrício Karipuna, do Museu Kuahí (AP).

Para o II Fórum, um ônibus cedido pela FUNDAJ efetuou o deslocamento entre Recife e Buíque, levando indígenas e os monitores e servidores vinculados aos setores educativo e de estudos do MUHNE, além de pessoas que vinham de outros estados, pesquisadores e estudantes inscritos. Maurício Antunes e Cibele Barbosa, historiadora vinculada ao CEHIBRA, participaram de uma mesa-redonda; Edna Silva, que já era a coordenadora educativa, participou com os educadores do museu da referida reunião com a COJIPE, juntamente com o museólogo Henrique Cruz e a socióloga Sílvia Barreto.

As atividades desenvolvidas a partir das ações da consultoria, iniciada em outubro de 2014, haviam trazido para o horizonte institucional do MUHNE uma série de questões acerca da museologia social e das questões étnicas e indígenas que não estavam, até então, no centro do debate desta instituição. Até àquele momento, agosto de 2016, tinham se passado quase dois anos. Nesse período, havia sido travado um amplo diálogo com diversos setores da sociedade

²⁹³ Na oportunidade, um dos encaminhamentos oriundos do diálogo entre integrantes da COJIPE e do MUHNE foi a inserção na programação do II Fórum Nacional de Museus Indígenas de uma reunião entre seus integrantes, com o objetivo de amadurecer possíveis parcerias futuras. Mais uma vez, foi problematizada a maneira como o MUHNE apresentava os povos indígenas em sua exposição de longa duração, propondo-se mudanças nos discursos proferidos pelos educadores do museu durante as visitas temáticas. O ápice desta aproximação ocorreu no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, momento em que se elaborou uma agenda de trabalhos desenvolvida no segundo semestre de 2016 e que resultou na continuidade deste diálogo, na adaptação de alguns espaços expositivos destinados a apresentar os povos indígenas no MUHNE e na transformação dos discursos dos educadores do museu a partir do diálogo com os integrantes da COJIPE.

civil – incluídos museus e organizações indígenas - que se desdobraram em vários sentidos, dos quais um dos principais era a aproximação do MUHNE das iniciativas museológicas de base comunitária e das redes de memória, museologia social e patrimônio, localizados principalmente na região Nordeste. A atuação empreendida por meio das ações potencializadas pelo MUHNE, propiciou uma a constituição de promissoras possibilidades de construção coletiva no âmbito das políticas públicas, da pesquisa e da museologia social, partindo do “chão das escolas” e das realidades de populações locais, dialogando com o Estado e se articulando com as redes de memória ramificadas entre diversos grupos e movimentos e espalhadas por vários Estados e regiões do país.

A aproximação dos campos da museologia social e da educação integral, alocados em termos de gestão pública em dois ministérios diferentes, MEC e MinC, também fomentou o diálogo dos gestores entre si e com os integrantes das iniciativas. Um dos principais desdobramentos, que vinha sendo conversado a partir do diálogo com gestores destes órgãos, era a assinatura de um Acordo de Cooperação Técnica (ACT), interinstitucional e interministerial, que promovesse esta ação desenvolvida em âmbito da FUNDAJ como um projeto-piloto a ser adaptado metodologicamente para ser implementado nas outras quatro regiões brasileiras.

Na época, a FUNDAJ vivenciava um debate interno resultante de um momento de redefinição de seu perfil institucional, na medida em que elaborava coletivamente seu novo Plano de Desenvolvimento Institucional (PDI), que trazia como pressuposto a integração entre os campos da Cultura e Educação, discurso que caía como uma luva nas práticas que estávamos implementando a partir das atividades de consultoria na instituição. Durante a implementação do Programa de Integração, conseguimos firmar o MUHNE, para além das fronteiras locais e regionais, como uma referência na mediação deste diálogo interinstitucional de alcance nacional.

Este processo dialógico foi atravancado, primeiro, com o contexto de incertezas na máquina pública que se implantou previamente à consumação do “golpe”. Afastada a presidenta Dilma, com a chegada dos grupos golpistas ao poder, a ruptura começaria a tomar forma com o afastamento, lento e gradual, iniciado com os estratos dos mais altos escalões (ministérios, secretarias, órgãos públicos federais e cargos comissionados) e se ramificando por toda a máquina pública. Os projetos e programas em voga foram gradualmente, esvaziados e interrompidos, com a chegada de novos gestores e com a substituição de pessoas que desempenhavam cargos e funções estratégicas em órgãos e instituições públicas, que foram ocupadas por políticos profissionais e/ou seus asseclas, indicados de acordo com acordos

políticos que possibilitaram a instrumentalização generalizada da máquina pública estatal brasileira. Era a consumação do golpe, sem aspas, e cada vez mais claro.

Logo, a ruptura institucional chegou na FUNDAJ e, depois, ao MUHNE. Certos da eminente queda de M. Antunes, tentamos encaminhar o mais rapidamente tudo o que conseguíamos relativo a parceria do MUHNE com a Rede Indígena no que se refere à realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Conseguimos manter todos os acordos previstos, excetuando-se a compra da passagem internacional para Camarena Ocampo.

Nesse contexto prévio ao II Fórum, o MUHNE foi, juntamente com o NEPE-UFPE, as principais parcerias institucionais estaduais para que este encontro acontecesse com sucesso em Pernambuco. O círculo de interlocutores da Rede Indígena no MUHNE havia se ampliado, para além da própria direção e da equipe da Coordenação de Pesquisa e Ação Comunitária. O diálogo havia avançado muito desde o I Encontro de Formação em Museologia para povos Indígenas em Pernambuco (julho de 2015), passando a envolver fortemente os integrantes do setor educativo, que compareceram em peso ao Fórum.

Era o final da tarde e do expediente de uma sexta-feira, quando o então presidente da FUNDAJ, Luís Otávio Cavalcanti²⁹⁴, chamou M. Antunes “pediu” o cargo de coordenador-geral de museus da FUNDAJ. Não tinha “nada contra ele”. “Preciso do seu cargo”, foi o que ele falou. Já era esperada e dada como uma questão de tempo a substituição de Antunes, tendo em vista que assumia posições políticas abertamente contrárias às dos grupos políticos que chegaram ao poder em maio. Afinal, tratavam-se de projetos de museus, de gestão e de memória diametralmente opostos. Internamente, a FUNDAJ também estava dividida, polarizada entre diferentes posições frente ao “golpe”.

Às vésperas do Fórum Nacional de Museus Indígenas, considerando o cenário político em que vivíamos como pano de fundo, tudo era muito incerto. A cada dia, aconteciam fatos novos, emoções e desafios que só cresceram com a aproximação do encontro. Aumentava a carga de tensão, a quantidade de trabalhos e a ansiedade. Entre 2 e 8 de agosto se deram os últimos contatos com Cuauhtémoc sobre sua vinda.

²⁹⁴ Luís Otávio Cavalcanti viria a também “cair” em um dos episódios mais burlescos e anedóticos da farsa golpista de Michel Temer e sua trupe. Seu pedido de exoneração seguiu-se aos fatos de que estagiários e uma coordenadora do MUHNE haviam sido despedidos e afastados dos cargos porque exibiam, em uma das vindas do Ministro da Educação Mendoncinha na FUNDAJ, canecas vermelhas, durante a passagem do político nos corredores da instituição. Por sua associação com uma suposta cor do comunismo, estas pessoas foram afastadas. No entanto, as canecas eram de um bloco do Carnaval de rua de Olinda “Eu Acho é Pouco”, que possui como cores tradicionais o vermelho e o amarelo. Não por acaso, o bloco atuou fortemente na época denunciando o golpe que havia ocorrido, quando ainda se havia alguma dúvida e a discussão “se foi golpe” ainda estava em voga. Alguns dos educadores demitidos neste episódio eram participantes do grupo que dialogava com a Rede Indígena e a COJIPE. A coordenadora do setor educativo, a servidora Edna Silva, foi reintegrada ao cargo após a repercussão; os educadores, não. Dias após este fato, Cavalcanti pediu para sair da presidência da FUNDAJ.

Ocampo ainda recebeu o convite formal da FUNDAJ, através de uma mensagem eletrônica de cunho oficial. Chegou a enviar seus documentos, currículo e títulos. Mesmo com recursos garantidos desde o ano anterior, com a ação de apoio ao Fórum planejada financeiramente no projeto plurianual do MUHNE, com recursos previstos no orçamento da própria instituição, os processos administrativos para a liberação de passagem internacional tinham de passar pela aprovação da presidência. No dia 7 de agosto, informamos a Cuauhtémoc sobre a negação definitiva de sua passagem pela nova direção, sob argumentos de corte de gastos para compra de passagens aéreas internacionais. O processo ficou na mesa do presidente, que não autorizou, vetando-a.

A partir do momento em que Maurício caiu, foram arrefecendo os contatos, a interlocução e apoio do MUHNE à Rede Indígena de Memória e Museologia Social. O diálogo em curso foi interrompido. Aconteceu o que já prevíamos, tendo em vista as mudanças na direção do Museu do Homem do Nordeste. Sílvia e Henrique Cruz, servidores, continuavam na instituição. Cruz assumiria a função para a qual eu havia sido convidado e que fora criada por conta das demandas geradas pela aproximação com as experiências museológicas comunitárias e, especialmente, indígenas, quilombolas e de terreiros. Antunes voltava para a DIPES, de onde era originário. Recaiu sobre a também socióloga Sílvia Barreto a responsabilidade pela tentativa de garantir alguns dos acordos que estavam previstos, em relação ao apoio da FUNDAJ para a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas.

A partir de 2014, o Museu do Homem do Nordeste efetuou uma série de parcerias e forneceu, em diferentes momentos, apoio para a Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Este contato reverberou, também, em uma aproximação de integrantes da COJIPE do núcleo gestor do museu, especialmente, do seu setor educativo. Este diálogo resultou, dentre outras coisas, em algumas modificações na forma como se exibiam os povos indígenas na exposição de longa duração do MUHNE e nas mediações feitas pelos educadores às turmas de visitantes. O MUHNE foi um dos principais parceiros institucionais da Rede e dos museus indígenas em Pernambuco nas atividades que aconteceram em 2015 (I Encontro de Formação em Museologia para povos indígenas em Pernambuco, em julho de 2015, na aldeia Malhador) e 2016, tendo um apoio fundamental na realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na aldeia Mina Grande do povo Kapinawá, no mês de agosto.

Em seus programas, a gestão de Maurício Antunes primou por um diálogo com movimentos museológicos de base comunitária e pelas parcerias que fomentaram ações educativas sobre memória e patrimônio em escolas, ações que foram perdendo fôlego e sendo modificadas após sua saída do cargo. Uma série de avanços que vinham consolidando diálogos

colaborativos com as escolas públicas e com os museus indígenas em rede foram interrompidos. Havia um interesse especial no diálogo com as redes de memória, patrimônio e museologia social, que fazia parte de um projeto institucional em implementação que previa: a implementação de um programa permanente de museus comunitários em diálogo com movimentos sociais, órgãos públicos e universidades; a criação de cursos de formação de nível técnico e de especialização para gestores e integrantes de iniciativas museológicas comunitárias; e a realização de um encontro nacional de redes de memória e museologia social. Nesse período de quase dois anos, o diálogo do MUHNE com os museus indígenas organizados na Rede foi permanente, ampliando-se para os jovens integrantes da COJIPE, esta aproximação, resultante de uma parceria relacionada a um projeto em curso no MUHNE, foi anestesiada, asfixiada e, por fim, interrompida. Mas não foi morta. Os frutos que surgiram dela estão para muito além do âmbito institucional. E ainda estão por frutificar.

Figura 69 - Tenda da Memória, organizada pelo MUHNE no FREPOP no campus da UFPE, local onde ocorreram as reuniões de integrantes da instituição com membros da Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco/COJIPE



Fonte: O autor (2016)

3.3.2 “Quem deu esse nó soube dar”: tecendo os pontos da rede

Figura 70 - Fotografia após a reunião dos representantes de museus indígenas e apoiadores no V Fórum Nacional de Museus, em Petrópolis/RJ



Fonte: O autor (2012)

Quem deu esse nó, não soube dar(2x)
 Esse nó tá dado e eu desato já (2x)
 Ô desenrola essa corrente
 deixa os índios trabalhar
 Linha de toré dos índios do Ceará

A letra da principal música entoada nos torés dos povos indígenas no Ceará, “Quem deu esse nó não soube dar”, será o *leitmotiv* a partir do qual construiremos conceitos e categorias para analisar o processo de ampliação da atuação dos integrantes da Rede Indígena de Memória e a constituição de núcleos locais (“pontos da rede”), formados a partir de diferenciados contextos situacionais em interação com uma diversidade de grupos sociais e instituições, em ocasiões distintas e em diferentes cidades, municípios, Estados e regiões do Brasil.

Nas terminologias oriundas do universo da encantaria afro-indígena, especificamente dos cultos de Umbanda e nas práticas de Catimbó, presentes também nas pajelanças indígenas no Nordeste, os termos “amarrar” e “nó” associam-se ao ato e aos efeitos dos chamados “trabalhos espirituais”, feitos por algum especialista ritual (pai de santo, pajé, curandeira,

rezador etc.), geralmente a pedido de uma pessoa ou por/para algum motivo, com um objetivo voltado para alguém, algo ou alguma coisa. Nesse sentido, o ato de “desamarrar” o “nó”, estaria associado ao sentido inverso: o de desfazer-se daquele “trabalho” que foi “amarrado” a alguma pessoa, o que também só pode ser efetuado por outro especialista ritual, afeito aos segredos e contatos com estas esferas sobrenaturais.

Como categorias analíticas, os “pontos da rede” são tratados aqui como esses locais onde se deram e vem se dando os “nós”: onde foram “amarrados”. Ou melhor, onde vem sendo “amarrados” os “laços” (que são a junção de vários nós) que unem os participantes destas mobilizações que congregam os processos museológicos indígenas. Juntamente com os sujeitos dos fatos aqui narrados, estão também o conjunto de instituições que tem atuado junto com eles e apoiado suas ações de organização em rede, associando-se aos diálogos estabelecidos pelos museus e povos, nos vários “pontos da rede”.

Estes “pontos da rede”, “amarrados” através de “nós” que vieram sendo dados de maneira coletiva, perpassaram um amplo conjunto de atores sociais e coletividades, entre 2012 (encontro do cacique Sotero e de Nino Fernandes) e 2017 (quando aconteceu o III Fórum Nacional de Museus Indígenas), limites temporais e simbólicos em nossa análise. A seguir, descreveremos alguns destes momentos, analisando o entrelaçamento entre contextos macro e micro localizados, a partir da observação participante, da etnografia e dos relatos orais dos participantes, frente ao objetivo de esmiuçar e compreender como aconteceu a genealogia da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, sob nossos olhares e na visão de seus integrantes, como parte de uma história recente dos museus indígenas no Brasil.

3.3.2.1 Articulação em rede, protagonismo indígena e políticas museológicas: a reunião em Petrópolis, Rio de Janeiro (novembro de 2012)

Figura 71 - Reunião de representantes de museus indígenas e apoiadores, no V Fórum Nacional de Museus



Fonte: O autor (2012)

No contexto contemporâneo, nos questiona o filósofo iugoslavo Peter Palbert:

Mais radicalmente, impõe-se a pergunta: que possibilidades restam de criar laço, de tecer um território existencial e subjetivo na contramão da serialização e das reterritorializações propostas a cada minuto pela economia material e imaterial atual? Como reverter o jogo entre a valorização crescente dos ativos intangíveis tais como inteligência, criatividade, afetividade, e a manipulação crescente e violenta da esfera subjetiva? **Como detectar modos de subjetivação emergentes, focos de enunciação coletiva, territórios existenciais, inteligências grupais que escapam aos parâmetros consensuais, às capturas do capital e que não ganharam ainda suficiente visibilidade no repertório de nossas cidades?.** (PELBART, 2002, p. 36).

O protagonismo indígena que resultou na organização da Rede Indígena de Memória e Museologia Social avançou também frente ao terreno das políticas públicas culturais e museológicas. A partir de 2012, um fazer museológico partindo das aldeias mobilizou diversos povos para um diálogo em várias frentes. Uma delas foi em direção ao Estado, na qual representantes de museus indígenas foram ocupando espaços estratégicos, se inserindo de várias maneiras em processo que foram se desdobrando em diferentes resultados. Acompanhamos muitos destes em várias escalas de observação, circulando entre contextos macro e microlocalizados, que variaram desde um nível governamental federal até a participação em processos locais que aconteceram nos territórios indígenas.

Um dos momentos mais lembrados pelos indígenas envolvidos na criação da Rede acerca da aproximação inicial entre os representantes de museus indígenas foi uma conversa que aconteceu em 2012, em Petrópolis. Assim expressou sua percepção sobre a importância

daquele momento Heraldo Alves “Preá”, do povo Jenipapo-Kanindé (CE). Um dos mais ativos desde o início desta mobilização, suas palavras exibem uma visão do que ele considerou como o início da Rede Indígena de Memória, mesmo antes dela ter sido formalmente criada.

A Rede de Memória Indígena é muito importante pra nós, certo, e esse trabalho que nós vem fazendo, quando começou em 2011, 2012, né, em Petropi, eu digo que aquilo ali, pra gente, né, Nino? A gente estava no meio de um **bocado de tubarão**, sem saber o que fazer. Eles querendo, né... Nós tava ali como convidado, mas não tinha canto pra nós. Nós... quando eu cheguei lá, não sabia nem o que é que eu vinha fazer no meio daquele pessoal. Mas a gente, como vocês sabem, **nós povos indígenas, já somos preparado, já saímos de casa preparados.** E aí a gente, foi aonde a gente fizemos uma reunião da gente mesmo, ‘vamos conversar o que é que nós vamos fazer com esse pessoal’. Porque já que nós viemos prum encontro desse encontro mais de 6 mil pessoas, em Petropi, e nós sem poder dizer nada ali, nós... a gente num tinha fala, nem voto. Vamos se reunir nós mesmo e ver o que nós vamos fazer, pra gente. E aí, nós se reunimos. Eu, Suzenilson, Nino, Paty, outros parentes da gente, também, Rosa Pitaguary, Papion, e os dois meninos que estavam acompanhando a gente. E também tivemos outros parceiros também. **E aí, o que é que acontece? Acontece que nessa hora quando nós se reunimos, já foi abrindo brecha pra nós.** (Informação Verbal)²⁹⁵

A partir do momento em que os museus indígenas participaram do V Fórum Nacional de Museus Indígenas, em 2012 na cidade de Petrópolis (RJ), passaram a ser presença ativa nos debates que se deram em diálogo com o Estado na proposição, execução e avaliação de políticas públicas para o campo museológico brasileiro, especificamente tratando-se de uma museologia de caráter social e comunitário.

O V Fórum Nacional de Museus, em Petrópolis, foi assim situado na narrativa tecida por Suzenilson Kanindé para falar sobre a genealogia de constituição da Rede Indígena de Memória:

Aí dentro dessa articulação política, no processo, que naquela época participava, dos Pontos de Memória, que era um programa do Instituto Brasileiro de Museus, nós decidimos tirar uma representação para os povos indígenas do Brasil. Naquele momento eu fui escolhido para representar os povos indígenas no Conselho de Gestão Compartilhada do Programa Pontos de Memória, **que agora foi instituído, política de governo, a gente conseguiu instituir em Portaria dentro do Instituto Brasileiro de Museus.** E aí começa toda uma articulação entre os povos indígenas do Brasil. Foi justamente quando a gente foi pra Pernambuco, foi o segundo fórum que aconteceu lá na terra no Ronaldo, nos Kapinawá. E aí nós conseguimos articular várias instâncias do Brasil, representantes de outros Estados também. Nós realizamos vários encontros, como os que aconteceram de articulação e fortalecimento da rede, como o encontro questões indígenas e museus, que aconteceu lá em Tupã, que participamos eu, Ronaldo, Preá, a Rosa, e outros [...] (Informação Verbal)²⁹⁶

²⁹⁵ Heraldo Alves “Preá”. Depoimento. [out. 2017]. no III FNMI.

²⁹⁶ Suzenilson Kanindé. Depoimento. [out. 2017. Apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

No dia 22 de novembro de 2012, nas dependências do Palácio Quitandinha ocorreu uma conversa reunindo os representantes dos museus indígenas e alguns apoiadores, vinculados às seguintes instituições: Museu Maguta/AM, Museu dos Kanindé/CE, Grupo Raízes Históricas Indígenas/RJ, Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE, Museu Virtual dos Pataxó/BA, Museu dos Pitaguary/CE, IBRAM²⁹⁷, Projeto Historiando e estudantes de Museologia/UFPE²⁹⁸. Preá demarcou, em seu processo de rememoração, o que considerava como os antecedentes da criação da Rede, tendo eleito com um ponto de partida àquela reunião, organizada de maneira independente, paralelamente às atividades na programação oficial do Fórum e também da programação alternativa que havia sido planejada pelos demais representantes dos Pontos de Memória que participavam do encontro. Foi uma reunião exclusivamente destinada a tratar de uma articulação interna entre os museus indígenas no Brasil, àquele momento, impulsionada pelos que faziam parte do Programa Pontos de Memória e encontravam-se, pela primeira vez, em Petrópolis. Uma das decisões desta reunião foi a ideia de solicitar apoio ao IBRAM para a participação de representantes dos museus indígenas que eram Pontos de Memória no I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco, entre 13 e 16 do mês seguinte, dezembro.

Logo após a referida reunião, os indígenas resolveram fazer um ato político-simbólico com o objetivo de demarcar suas presenças naquele momento, assim, rumamos para uma roda ritual de toré, “puxado” no meio do principal espaço do evento. Logo, foram cercados e a roda de toré estava sendo filmada e fotografada por uma multidão de pessoas, em um dos momentos mais marcantes da participação indígena naquele V Fórum Nacional de Museus.

²⁹⁷ O representante institucional do IBRAM nesta reunião, o antropólogo Felipe Silva, que à época atuava na COMUSEU-DPMUS, participaria também do I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em Recife, realizado pouco depois (dezembro de 2012).

²⁹⁸ Assim, como representantes dos museus indígenas, estavam presentes: Nino Tikuna (Museu Maguta-AM), Suzenilson Santos (Museu dos Kanindé-CE), Heraldo Alves “Preá” (Museu Indígena Jenipapo-Kanindé-CE), Rosa Silva (Museu Indígena Pitaguary) e Paty Pataxó (Museu Virtual Muka Mukaú).

Figura 72 - Toré no hall principal do Palácio Quintandinha, durante o V Fórum Nacional de Museus Indígenas, Petrópolis/RJ



Fonte: O autor (2012)

Apesar de poucos que eram, a presença dos indígenas marcou o Fórum. Ao contrário dos indígenas do Nordeste, fortemente adornados com chamativos cocares, colares e adereços, o Tikuna Nino Fernandes era a discrição em pessoa: calça jeans e camisa por dentro da calça. Sempre com sua pastinha debaixo do braço, mão no bolso e a bolsa do evento à tiracolo. Passos lentos, palavras firmes, olhar penetrante. Dedo em riste, quando necessário ser enfático. Bonito sorriso no rosto. O reencontrava, um ano e meio após conhecê-lo pessoalmente, em agosto de 2011, em Belém do Pará. Naquela época ele era o mais conhecido dentre os indígenas naquele meio, em um meio que discutia políticas públicas museológicas e no qual ele já circulava com desenvoltura faziam muitos anos. Nino acompanhou, a partir de 2003, a construção de políticas culturais específicas para povos indígenas e, no campo museológico, foi um dos principais protagonistas do debate nacional nas arenas museológicas de nosso tempo.

Os cocares de plumas multicoloridas, o som dos maracás, as artes comercializadas e comunicavam, o fato de andarem sempre juntos, não passaram despercebidos. De vez em quando, alguém os parava, pedindo licença para bater uma foto em suas companhias, o que eles atendiam prontamente, sempre solícitos e sorridentes. Eles estavam participando deste encontro porque eram integrantes do Programa Pontos de Memória, tendo sido premiados no edital que

havia sido publicado no segundo semestre de 2011. Haviam sido contemplados naquela seleção pública e recebido R\$ 30.000,00 para desenvolver seus planos de trabalho, o que aconteceu entre 2012 e 2013. Desde então, os representantes dos museus indígenas tiveram um peso, papel e influência cruciais nas discussões travadas entre as iniciativas de memória e museologia social vinculadas ao Programa Pontos de Memória, efetuada durante os seis anos subsequentes.

Por conta das muitas demandas que vinham sendo debatidas com o IBRAM, e perante à necessidade premente de organização entre os participantes do Programa Pontos de Memória para fazer frente ao órgão, os representantes das iniciativas presentes em uma roda de diálogos realizada no primeiro dia de encontro, que passariam a realizar assembleias diárias (de manhã e ao fim de tarde) para planejar uma atuação coletiva no Fórum e construir estratégias de diálogo com o Estado. Foi a primeira vez que estas iniciativas se agregaram de maneira independente, na perspectiva de viabilizar uma organização coletiva de caráter nacional voltada ao diálogo sobre políticas públicas para a especificidade dos museus comunitários e afins, que se identificavam com as perspectivas do que consideravam uma museologia de caráter social.

Nestas discussões sobre a articulação e atuação dos representantes dos Pontos de Memória no Fórum, a questão indígena e da diversidade étnica foram um tema constante. A diferença, em relação a eventos anteriores é que, tendo em vistas a presença indígena de fato, passava a ser tratada a partir do olhar e de suas palavras indígenas. Isso atraía reações diversas. Não tinha ninguém falando pelos índios, algo tão comum nos meios museais. Estávamos junto com os índios, pautando os seus museus como uma categoria própria de experiência, que expressavam um pensamento, uma imaginação e e para os quais convergiam práticas museológicas ainda praticamente desconhecidas da maior parte das pessoas que frequentavam o campo dos museus no Brasil.

Aqueles jeito que apresentava força e firmeza em suas palavras, cujos momentos de serem proferidas nos pareciam minuciosamente pensados, eram recheadas de bom humor e ironia. Se sobressaíam, em suas intervenções, as oratórias de Nino, Preá, Nalson e Rosa Pitaguary, durante as assembleias dos Pontos de Memória. Desde ali, simpatias e rivalidades começavam a delinear-se, nos embates dos Pontos de Memória entre si e com o Estado. “Preá” Jenipapo-Kanindé (CE), se referindo ao diálogo efetuado neste encontro, lembrava daquele Fórum cinco anos depois, em de 2017, no Piauí, afirmando que:

O IBRAM, ele já foi conversando com a gente, botamos ele numa roda de conversa, na pessoa do presidente. E aí, o presidente: ‘não, vocês também estão aqui convidado e vocês vão ter voz, na hora da mesa lá vocês vão ter voz’. E aí foi a hora que fiquemos

se reunindo com o pessoal do grupo de memória. E todo mundo, quando terminemos o encontro, nós já saímos com um avanço. (Informação Verbal)²⁹⁹

Fui percebendo que nos relatos orais feitos sobre a criação da Rede, a reunião de 2012 no Rio era sempre uma das lembranças mais marcantes e enfatizadas nas memórias de indígenas que part. Se nos anteriores a 2014, o diálogo promovido por meio e junto à Universidade e ao Estado fomentaram o contato inicial, com a continuidade dessa aproximação dos indígenas começaram a ser realizados encontros organizados por eles, como núcleos locais da Rede, em seus territórios. O intervalo entre os encontros passou a ser cada vez menor e começou a se dar uma mobilização conjunta dos museus indígenas entre si e com as bases comunitárias dos povos onde estavam.

A programação do V Fórum havia destinado apenas um dia de atividades que perfizeram o que foi chamado de “Encontro Nacional dos Pontos de Memória”, realizado com o objetivo de “(...) discutir os avanços, propostas e desafios dos Pontos de Memória nos últimos anos, rumo à consolidação de uma política pública de direito à memória” (2014, p.277). Ocorreu no dia 21 de novembro de 2012, quando aconteceram as duas mesas-redondas previstas na programação oficial, iniciando na tarde e se desdobrando pelo turno da noite. Os Pontos de Memória, reunidos nas assembleias diárias, haviam discutido o conteúdo das falas dos que os representariam e indicaram três pessoas para comporem as mesas de debate. Na primeira delas, junto com José do Nascimento Jr. (à época presidente do IBRAM), Marlúcia Souza (Museu Vivo São Bento/RJ) e Telma Teixeira (então gerente da Organização dos Estados Iberoamericanos, a OEI, que financiava o Programa), foi indicada a historiadora Cláudia Feijó, integrante do Ponto de Memória da Lomba do Pinheiro (RS), representando os pontos de memória que haviam sido “projetos-piloto” - que neste encontro passaram a sustentar o rótulo de “pioneiros”.

Uma das tensões evidenciadas, que estimulavam certo clima acirrado nas relações entre o IBRAM e os representantes dos Pontos de Memória “pioneiros”, referia-se à saída do museólogo e servidor do IBRAM, o poeta e professor da UNIRIO Mário de Souza Chagas, da direção do Departamento de Processos Museais. Sobre esta saída, os integrantes do Programa não haviam sido consultados e, por conta disso, estavam indignados. Desnudava-se uma necessidade de reorganização coletiva frente aos rumos que o Programa tomava, com a saída

²⁹⁹ Heraldo Alves, o Préá. Depoimento. [out. 2017]. Roda de diálogo 6 (Como avançar na organização da Rede Indígena de Memória e Museologia Social), no IIFNMI.

do interlocutor mais prestigiado pelo grupo e a chegada de mais 48 iniciativas premiadas, no final de 2011 - dentre estas, cinco museus em povos indígenas.

Na segunda mesa, foram indicados o historiador João Paulo Vieira (como integrante das redes, já que era vinculado à Rede Cearense de Museus Comunitários) e Suzenilson Kanindé, representando os Pontos de Memória contemplados no edital de 2011, escolhido também sob o argumento de que representaria a “diversidade” dentre eles. Junto a eles, Telma Teixeira (OEI) e Cícero de Almeida, museólogo e servidor do IBRAM, à época diretor do DPMUS, indicado após a saída de Mário Chagas do órgão. Assim o relatório do V Fórum resumiu este debate:

Na segunda parte, o representante indígena do Museu dos Kanindé, Suzenilson Kanindé, realizou uma apresentação demonstrando como a política de direito à memória do Programa Ponto de Memória mudou positivamente a realidade da comunidade onde vive. João Paulo Vieira destacou a importância das redes de pontos de memória. Segundo ele, uma Carta das Redes deve ser um ponto de partida para que as iniciativas em Museologia Social possam mostrar ao Estado quais são suas expectativas com os projetos voltados ao tema. O documento deve conter proposta de agenda de trabalho, encontros nacionais, visitas e intercâmbios entre Pontos de Memória, criação de comitê gestor do programa e formas de contemplação dos Pontos no Programa Legado Cultural, que prevê investimentos no setor museal em decorrência dos grandes eventos que o Brasil sediará nesta década. O diretor do Departamento de Processos Museais, Cícero Almeida, reafirmou a intenção do IBRAM em expandir o projeto no mesmo escopo do trabalho inicial, destacando a importância da identificação e registro de organizações e atores da Museologia Social no país, da capacitação profissional na área, da metodologia do planejamento e avaliação em rede e da produção de materiais informativos e didáticos sobre o tema (2014, p.278).

Os dois cearenses fizeram apresentações orais enfáticas, nas quais socializaram os principais pontos discutidos durante as reuniões diárias. Na fala de Vieira Neto, referiu-se às redes já existentes (no caso, a Rede Cearense de Museus Comunitários); as redes constituídas, alavancadas pelas iniciativas que faziam parte do Programa Pontos de Memória, no Rio Grande do Sul³⁰⁰ e no Rio Grande do Norte³⁰¹; e aos diálogos efetuados no Estado de Pernambuco, onde vínhamos discutindo junto ao movimento indígena através, do NEPE durante aquele ano, as possibilidades de criação de uma rede de museus, estimulada a partir do diálogo extensionista com a UFPE.

O cerne da apresentação de Vieira expressava o descontentamento e a insatisfação dos integrantes dos Pontos de Memória com o que chamavam de “isolamento” e “invisibilidade” destas experiências no Fórum que, contraditoriamente, apontava o historiador, acontecia em um

³⁰⁰ Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias de Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul.

³⁰¹ Rede Potiguar de Pontos de Memória.

evento destinado a “comemorar” os 40 anos da mesa de Santiago no Chile. Elencou os principais problemas que haviam sido identificados pelos integrantes do Programa Pontos de Memória: necessidade de dialogar sobre os compromissos assumidos pelo IBRAM, em contraposição a um recorrente uso promocional e midiático que o órgão fazia do Programa; e a urgência em planejar e fazer cumprir uma agenda de trabalhos, que estava sistematizada na Carta redigida pelos articuladores presentes na reunião de junho de 2012, muitos dos quais reencontraram-se em Petrópolis. Por fim, evidenciava um debate que centralizaria os diálogos dos anos seguintes entre as iniciativas integrantes do Programa Pontos de Memória e IBRAM: a proposta de criação de mecanismos de gestão compartilhada e participativa para a gestão do Programa, que fizeram o acompanhamento e monitoramento de suas ações e que se materializaria com a instituição de um Conselho ou Comitê Gestor, de caráter deliberativo e decisório, composto por Estado e sociedade civil³⁰².

O principal acordo dos diálogos efetuados em Petrópolis, envolvendo IBRAM e representantes dos Pontos de Memória, foi a criação da “Comissão Provisória de Gestão Participativa e Compartilhada do Programa Pontos de Memória”, a COGEPACO, como ficou conhecida. Esta comissão reuniu representantes de instituições e redes de memória, patrimônio e museologia social, dentre os quais, Suzenilson Kanindé, que foi escolhido como o representante dos museus indígenas na comissão, participando ativamente do processo de discussão, com recorrentes idas a Brasília³⁰³.

A COGEPACO se reuniu periodicamente, nos dois anos seguintes, visando elaborar mecanismos para a implementação da gestão compartilhada do Programa Pontos de Memória.

³⁰² Outra questão referia-se ao que vinha sendo chamado pelo Governo brasileiro da época de “Legado da copa”: os supostos “benefícios” que o megaevento deixaria após sua passagem no Brasil. Questionava-se como os museus e iniciativas museológicas de bases comunitárias associadas ao Programa Pontos de Memória poderiam ser também contemplados com este “legado”, ao invés dele ser destinado, apenas, aos museus tradicionais e aos vinculados ao Estado, como tanto alardeou-se neste Fórum. Perguntávamos, em vários e diferentes momentos: “qual o legal da Copa para os Pontos de Memória?”

³⁰³ A COGEPACO, “Comissão Provisória de Gestão Compartilhada/Participativa” foi composta por representantes dos seguintes pontos de memória e redes:
 Ponto de Memória Lomba do Pinheiro: Eduíno de Mattos;
 Ponto de Memória Grande Bom Jardim: Adriano Almeida;
 Ponto de Memória Jacintinho: Viviane Rodrigues;
 Ponto de Memória Rural do Rio: Marjorie Botelho;
 Ponto de Memória Mangue do Coque: Vanessa Silva;
 Ponto de Memória Taquaril: Wellington Pedro;
 Museu dos Kanindé: Suzenilson Kanindé;
 Rede Cearense de Museus Comunitários: Philipi Bandeira;
 Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias e Memória Social do Rio Grande do Sul: Cláudia Feijó.
 IN: “Memória da reunião entre a Comissão Provisória de Gestão Compartilhada/Participativa (COGEPACO) e equipe do Programa Pontos de Memória. Brasília, de 4 a 6 de setembro de 2013”. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/09/memoria-reuniao-cogepaco.pdf> . Acessado: em: 15-11-2019.

Após o fórum em Petrópolis, as duas primeiras reuniões da COGEPACO com a equipe do IBRAM³⁰⁴ aconteceram entre os dias 25 e 26 de março e 4 e 6 de setembro de 2013, na sede do IBRAM, em Brasília. O documento “Memória da reunião entre a Comissão Provisória de Gestão Compartilhada/Participativa (COGEPACO) e equipe do Programa Pontos de Memória. Brasília, de 4 a 6 de setembro de 2013”, traz uma descrição detalhada do conteúdo e das questões que se colocavam na segunda reunião, assinalando os principais pontos de pauta e a agenda de trabalho acordada. O documento fornece um bom panorama do processo em questão em seu nível macro, de diálogo e interlocução com o Estado³⁰⁵. Em 2014, foram realizadas consultas, nos Estados, às iniciativas museológicas ditas “pioneiras” e aos contemplados nos editais do Prêmio Pontos de Memória (2011 e 2012) – como forma de efetuar a construção participativa de proposições à uma minuta de portaria que estava sendo elaborada para instituir o tal Conselho de Gestão Compartilhada e Participativa do Programa Pontos de Memória.

Através de uma demanda apresentada a Cícero de Almeida, o IBRAM financiou a ida de representantes indígenas que eram Pontos de Memória para Recife, participar do I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, encerramento do projeto de extensão homônimo. Poucos dias depois, em Recife, se conheceriam Nino Tikuna, que estava no Rio, e o cacique Sotero Kanindé.

3.3.2.2. Protagonismo no Estado: articulação indígena no VI Fórum Nacional de Museus

Em 2013, avançaram os trabalhos da COGEPACO rumo à elaboração de uma minuta de Portaria que seria o instrumento jurídico criado com o objetivo de instituir o Conselho de Gestão Compartilhada e Participativa do Programa Pontos de Memória. As ideias sistematizadas nas reuniões realizadas naquele ano foram rediscutidas em 2014, no âmbito dos Estados, durante cursos e reuniões, com o objetivo de propor modificações, inserções e melhoramentos em seu conteúdo textual. O planejamento previa que a minuta de portaria fosse

³⁰⁴ Na segunda reunião, de 4 a 6 de setembro de 2013, “Da equipe do IBRAM participaram deste encontro a coordenadora da COMUSE, Cinthia Oliveira, o servidor Felipe Evangelista e a servidora Raquel Fuscaldi, ambos lotados na COMUSE, além das consultoras Cristina Holanda, Inês Gouveia, Natália Spim e Sara Schuabb, e os consultores João Paulo Vieira (que antes representava a Rede Cearense na comissão) e Wélcio de Toledo. Hoje, essa é a equipe que trabalha diretamente com o Programa Pontos de Memória (PPM). “Memória da reunião entre a Comissão Provisória de Gestão Compartilhada/Participativa (COGEPACO) e equipe do Programa Pontos de Memória. Brasília, de 4 a 6 de setembro de 2013”. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/09/memoria-reuniao-cogepaco.pdf>. Acessado: em: 15-11-2019.

³⁰⁵ “Memória da reunião entre a Comissão Provisória de Gestão Compartilhada/Participativa (COGEPACO) e equipe do Programa Pontos de Memória. Brasília, de 4 a 6 de setembro de 2013”. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/09/memoria-reuniao-cogepaco.pdf>. Acessado: em: 15-11-2019.

aprovada na IV Teia da Memória, que aconteceu entre 23 e 28 de novembro de 2014, durante o VI Fórum Nacional de Museus, na cidade de Belém do Pará. Aqui nossa narrativa se desloca para a região Norte do Brasil. Os fatos se passam entre o Hangar de eventos, onde ocorreu o encontro, e o mercado Ver-o-Peso, entre carimbós, sirimbós e cachaças de jambú, na beira do rio Guajá, frente à imensidão da floresta amazônica.

No final de 2014, quando ocorreu este evento, haviam três processos concomitantes e entrelaçados, vinculados a diferentes redes de diálogos institucionais nos quais interagiam os indígenas que viriam a formar a Rede Indígena, em momentos que compuseram o pano de fundo sob o qual ela foi criada. É importante situar estes processos e seus pontos de intersecção, os atores sociais, as instituições e as instâncias envolvidas, com o objetivo de melhor contextualizarmos as interações que se davam quando foi formalizada a Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

Apesar da interrupção formal das atividades do projeto Museus Indígenas em Pernambuco, que havia dado um *start* importante nas discussões e práticas sobre museus indígenas, em 2012, possibilitando a aproximação de povos deste Estado com outras etnias que possuíam mais experiências no campo museal, algumas das iniciativas, com destaque para as desenvolvidas pelos Kapinawá, tiveram continuidade através do diálogo com outras instâncias. No Ceará, por exemplo, o contexto dos museus indígenas era bastante dinâmico: os indígenas haviam desenvolvido várias atividades apoiadas pela ong ADELCO, entre 2013 e 2014. Apenas uma atividade, de fato, foi realizada, na tentativa de dar continuidade às ações do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco: uma reunião em julho de 2013, o 1^o *Seminário de Avaliação do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco*, na aldeia dos Fulni-ô na cidade de Águas Belas, região agreste. Nalson Kanindé participou de uma mesa nesse encontro, falando sobre sua experiência e tratando da discussão nacional sobre museus indígenas que se dava em diálogo com o IBRAM, na qual era o representante dos museus indígenas desde o encontro em Petrópolis.

O II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco aconteceu de 3 a 5 de dezembro de 2014, em Recife, organizado pelo NEPE, tendo como um dos objetivos retomar as atividades no Estado. Para isso, tentamos reunir o grupo de indígenas que haviam atuado como articuladores locais e os estudantes de Museologia que tinham participado das ações do projeto de 2012.

Estes processos paralelos, junto à UFPE, à FUNDAJ e ao IBRAM, dos quais participavam de maneira diferente os indígenas envolvidos na criação da Rede, culminaram no final de 2014. À nível federal, o diálogo entre redes de memória e iniciativas integrantes do

Programa Pontos de Memória chegava ao auge, após dois anos de diálogos específicos sobre a gestão compartilhada, efetuados tanto em âmbito da COGEPACO (2013) quanto em diferentes Estados brasileiros (2014), através da consulta para a construção participativa da minuta de portaria. Na Teia da Memória, realizada no VI Fórum Nacional de Museus, aconteceram três dias de intensas discussões, mas apesar de todos os entraves para o entendimento coletivo, foi aprovado um texto-base para a minuta de portaria³⁰⁶.

Neste Fórum, estiveram presentes os representantes dos museus indígenas que haviam sido premiados nos três editais do Programa Pontos de Memória. Juntamente com os demais representantes, totalizavam cerca de 120 iniciativas de patrimônio, memória e museologia social de todo Brasil, dentre os “pioneiros” e as organizações premiadas nos editais dos anos de 2011, 2012 e 2014.

Um novo cenário se impunha nesta IV Teia da Memória: haviam surgido novas redes de memória, além das 3 já existentes em 2012 (do Ceará, do Rio Grande do Norte e do Rio Grande do Sul), em Petrópolis (RJ). Praticamente todas elas mantinham algum nível de interlocução com o órgão, quer seus integrantes fossem ou não participantes do Programa Pontos de Memória. Aquele encontro foi marcado também pela inserção neste debate de um outro conjunto de iniciativas museológicas e de memória social de base local que não haviam participado do processo instituído desde 2012, que tinha resultado na criação da COGEPACO e na minuta em discussão.

Os integrantes das redes protagonizaram debates que aconteceram durante as plenárias dos pontos de memória, marcados por conflitos, alianças e discussões acaloradas, como parte da revisão e da aprovação coletiva da referida minuta da portaria³⁰⁷. A Rede Indígena ainda não existia formalmente nesta IV Teia. No entanto, os integrantes dos museus indígenas que estavam presentes atuaram de maneira articulada, se aliando ao bloco oposto ao liderado pelos pontos de memória “pioneiros”, nos debates e proposições. Aproveitaram a oportunidade para

³⁰⁶ Atuei neste Fórum em três condições: como consultor da FUNDAJ, com o objetivo de promover a aproximação entre MEC e MinC e, conseqüentemente, entre as políticas públicas de museologia social e educação integral (garantimos um assento para o MEC, que pensávamos apropriadamente vir a ser ocupado pelo MUHNE-FUNDAJ); profissional atuante no campo da museologia social, que vinha participando ativamente dos diálogos em torno da criação do Conselho de Gestão Compartilhada do Programa Pontos de Memória, e era, também, assessor dos museus indígenas que estavam em vias de criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Além destes múltiplos papéis desempenhados nestes processos, estávamos no fim do primeiro ano de doutorado.

³⁰⁷ O ponto mais polêmico referia-se às entidades públicas, e principalmente, da sociedade civil, que comporiam o Conselho de Gestão Compartilhada e Participativa; e qual seria o tratamento dado aos chamados pontos de memória “pioneiros”, que compuseram um bloco forte e coeso e se articularam com redes temáticas e territoriais vinculadas às suas iniciativas. Os integrantes de outras redes formaram outro bloco, articulados em torno da Rede Cearense de Museus Comunitários, da Rede de Museologia Social do Rio de Janeiro e da Rede SP de Museologia Social.

se articular: fizeram uma reunião e agiram coletivamente de acordo com os seus interesses como povos indígenas frente às discussões e situações propostas. Uma das vagas titulares no Conselho de Gestão Compartilhada foi para os museus indígenas.

A IV Teia da Memória foi a primeira atividade do VI Fórum Nacional de Museus, ao qual sua programação estava agregada, iniciando-se na tarde do dia 23 de novembro de 2014, nas dependências do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG)³⁰⁸. Nos demais dias, o evento aconteceu no local onde se realizaram as outras atividades do Fórum, o Hangar, que é uma espécie de centro de convenções e eventos da cidade de Belém³⁰⁹. As atividades previstas para os participantes do Programa Pontos de Memória compunham a programação da IV Teia da Memória (que era o Encontro Nacional dos Pontos de Memória), que continha, além de dois dias destinados a tratar das questões ligadas à aprovação da minuta de Portaria para a criação do Conselho de Gestão Compartilhada e Participativa do Programa, de reuniões específicas dos Pontos de Memória (dia 25) e das Redes de Memória e Museologia Social (dia 26), que foram realizadas no turno da noite³¹⁰. No final de 2014, diferentemente das Teias da Memória anteriores, parte considerável dos pontos de memória mais antigos haviam se organizado em uma diversidade de redes temáticas e territoriais espalhadas do norte ao sul do país, que passaram a compor instâncias de articulação das iniciativas entre si e de representação coletiva frente ao diálogo e aos embates com o Estado, representado pelo IBRAM. Passaram também a travar embates internos, que evidenciaram relativos a relações de poder e conflitos entre seus integrantes, cuja culminância ocorreu, em nossa interpretação, nas plenárias realizadas na IV Teia da Memória.

Encontrei com os indígenas que vieram para o Fórum já na atividade de abertura da IV Teia da Memória, no Museu Paraense Emílio Goeldi, na tarde do domingo, dia 23 de novembro. As alterações políticas resultantes de novas dinâmicas no Governo Federal haviam resultado na saída de José do Nascimento Jr. da presidência do IBRAM, tendo sido substituído por Ângelo Oswaldo, em abril de 2013³¹¹. No Departamento de Processos Museais, havia entrado João

³⁰⁸ A programação do VI Fórum Nacional de Museus está disponível em: http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2014/10/6FNM_Programacao_21out.pdf. Acessado em: 2-10-2018.

³⁰⁹ Ao final do V Fórum Nacional de Museus, em novembro de 2012, em Petrópolis, haviam sido criadas duas comissões: a COGEPACO, já tratada, e a Comissão da Teia da Memória, que ficou responsável de planejar esta atividade dentro do VI Fórum, em diálogo com os gestores da COMUSE-DPMUSE-IBRAM (integrei esta última comissão).

³¹⁰ A programação da IV Teia de Memória está disponível em: http://fnn.museus.gov.br/wp-content/uploads/2012/10/4TeiaMemoria_6FNM.pdf. Acessado em: 2-10-2018.

³¹¹ Angelo Oswaldo de Araújo Santos assumiu a presidência do IBRAM, para a qual havia sido indicado desde abril de 2013, através de nomeação publicada no Diário Oficial da União de 9 de julho de 2013. Maiores informações sobre sua nomeação estão disponíveis em: <http://www.museus.gov.br/tag/presidente/>. Acessado em: 2-10-2018.

Barbosa, e a servidora Cíntia Oliveira, antropóloga, havia assumido a COMUSE, no lugar de Marcelle Pereira, que havia sido o braço direito de Mário Chagas na gestão do Programa Pontos de Memória.

Após a mesa institucional de abertura, aconteceu a principal atividade desta tarde, a mesa-redonda “Reflexões sobre conceitos chaves da museologia social no contexto internacional”, contando com a presença de: Mário Chagas (IBRAM), que reaparecia noutra condição, que não a de gestor no IBRAM; da antropóloga Teresa Morales Lersch, de origem americana mas radicada há muitas décadas no Estado de Oaxaca, sul do México, apresentada como “Coordenadora do Programa de Museus Comunitários de Oaxaca – México”; e de Terezinha Resende, então presidente da Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários, a ABREMC. Essa mesa, que adentrou pela noite, tinha por objetivo fornecer subsídios às discussões dos dias posteriores. Visava:

Promover a reflexão sobre alguns conceitos a partir dos quais o Programa Pontos de Memória, do Instituto Brasileiro de Museus, desenvolve suas ações de apoio e fomento, como "museus comunitários", "ecomuseus", “iniciativas de memória e museologia social”, "redes de memória e museologia social" e "pontos de memória", considerando os debates realizados em âmbito nacional e internacional desde a Mesa de Santiago do Chile (VIEIRA, 1972)³¹².

A discussão girou em torno dos contextos de surgimento e consolidação de experiências de museus de base comunitária e redes de memória no Brasil, apresentado por Chagas e Resende, e no México, compartilhado por Teresa Morales. A experiência mexicana, tratada a partir do caso pioneiro do Estado de Oaxaca, trazia à tona o protagonismo indígena na constituição de redes de museus comunitários para o centro do debate. Isso, porque a UMCO, a *Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca*, surgida em 1991, foi resultante da criação, fortalecimento e articulação de *pueblos* indígenas e *mestizos* deste Estado em torno de políticas da memória articulados às suas instâncias de organização social e de apropriação de seu patrimônio cultural, em contextos de conflito, inclusive com o Estado mexicano, representado pelo INAH, relativo à gestão e posse do patrimônio destas comunidades, em especial, o arqueológico.

O debate de cunho conceitual considerava que a criação de terminologias para denominar estes processos de transformação contemporânea do campo museológico surgiu a partir de experiências e práticas concretas – não haviam sido originados destas terminologias.

³¹² A programação da IV Teia de Memória está disponível em: http://fmm.museus.gov.br/wp-content/uploads/2012/10/4TeiaMemoria_6FNM.pdf. Acessado em: 2-10-2018.

Ou seja, para categorizar e compreender estas experiências, era necessário partir das múltiplas realidades onde surgiram, percebendo-as concomitantemente como críticas contundentes ao fazer dos chamados “museus tradicionais” e como experimentações de novos formatos museais, que já possuíam um reconhecido impacto tanto no campo museológico brasileiro quanto mexicano – incluindo aí, para além da discussão teórica, o campo das políticas públicas culturais nos dois países. Chagas afirmava, cabalmente, que os conceitos deveriam partir da realidade e não o contrário: alertava para os perigos da tentativa de a realidade ser enquadrada em conceituações pré-fabricadas, produzidas externamente e distanciadas da concretude das práticas e que acabavam por normatizar e encapsular, ainda que falhamente, as próprias experiências que pretendia nominar.

Em nossa análise, este distanciamento entre conceituações e realidade empírica, verificada pela confrontação entre as terminologias e as práticas, entre conceitos e a realidade, além de falha, acabava por impedir uma compreensão mais apropriada destas experiências museológicas - e aqui me refiro especificamente às dos povos indígenas - em seus próprios termos, a partir de suas categorias e, em especial, de acordo com as apropriações e traduções efetuadas a partir de suas realidades. É necessário refletir sobre o modo como os indígenas percebem seus museus e os papéis, usos e significados da memória em seus processos museológicos.

Foi inevitável traçar paralelos, aproximações e distanciamentos, entre o que aqueles especialistas chamavam de “museus comunitários” (categoria amplamente utilizada, tanto no Brasil quanto no México) e os “museus indígenas”. Seriam os “museus indígenas” um tipo específico (ou uma variação) de “museu comunitário” ou comporiam outra modalidade de experiência museológica? E até que ponto poderíamos aproximar os contextos dos museus entre populações indígenas no Brasil e no México?

Ao final desse debate, no lado de fora do MPEG, travamos o primeiro contato com Teresa Morales. Embora com dificuldades na compreensão mútua, conversamos sobre as experiências dos museus indígenas no Brasil, que ela pouco conhecia, mas que ali havia se deparado, presencialmente, talvez pela primeira vez. Ela, muito solícita, falou mais um pouco sobre como se organizavam no México, onde já haviam criado também a Unión Nacional de Ecomuseos e Museos Comunitarios (1994), impulsionados pela UMCO (1991)³¹³. Tratamos,

³¹³ Também conversamos com ela sobre um fato de grande impacto que havia acabado de acontecer no estado mexicano de Guerrero, localizado a oeste de Oaxaca: o “desaparecimento” de 43 estudantes da Escuela Normal de Ayotzinapa, na localidade de Iguala. Esse fato causou uma crise política de enormes proporções no governo federal de Peña Nieto, que havia sido eleito no ano anterior, em 2013. Informações disponíveis em:

pela primeira vez, de uma possível aproximação entre as experiências dos museus indígenas de ambos os países. A comuniquei sobre meu desejo de realizar um período de estudos *sandwich* do doutorado em Oaxaca, conhecendo as experiências museológicas dos *pueblos* congregados na *Unión*³¹⁴.

No dia 24 de novembro, segunda-feira pela manhã, iniciaram-se os diálogos, com a leitura seguida da votação do regimento da IV Teia da Memória. Estavam presentes, entre os indígenas: Rosa Pitaguary (CE), Nino Fernandes (AM), Preá Jenipapo-Kanindé (CE) e Nalson Kanindé (CE). A delegação cearense reencontrava-se com Nino em Belém, exatamente dois anos depois dos encontros que aconteceram no Rio de Janeiro e na cidade do Recife. Era o terceiro encontro de Nino com eles.

Logo no final desta manhã, antes do intervalo e depois do Toré, que marcou o final da primeira sessão de debates, foi realizada uma reunião de articulação entre os representantes dos museus indígenas³¹⁵. Uma decisão principal foi tomada, tendo sido dividida em dois encaminhamentos:

1. Criação da “Rede Indígena de Memória e Museus Indígenas” (esse foi o nome citado nessa reunião);
2. Formalização da criação da “Rede Indígena de Memória e Museus Indígenas” no II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em Recife-PE, a ser realizado menos de um mês depois³¹⁶.

O quarteto de indígenas estava junto em todas as plenárias da Teia, sentando-se quase sempre enfileirados, uns ao lado dos outros. Este foi o núcleo fundador do que veio a tornar-se a Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Mas, que motivações teriam para iniciar ali

https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/10/141022_mexico_estudiantes_desaparecidos_igual_a_asi_paso_jcps ; <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/ayotzinapa-el-nombre-del-horror/>. Acessados em: 2-10-2018.

³¹⁴ Voltaríamos a encontrá-la em outubro de 2015, no Encontro Internacional de Ecomuseus e Museus Comunitários, em Juiz de Fora, onde realizamos uma longa conversa que proporcionou uma importante troca de experiências entre Morales e os representantes dos museus indígenas do Estado do Ceará. Abordaremos este encontro em outro trabalho.

³¹⁵ Além dos indígenas, participaram desta reunião: Alexandre Gomes (UFPE e MUHNE), João Paulo Vieira (consultor IBRAM e RCMC), Sebastián Gerlic (Thydeba-Bahia) e Joice Silva (estudante de Museologia da UFPE e ex-bolsista de extensão do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco).

³¹⁶ Apesar desta formalização ter sido realmente feita apenas em Recife, durante as plenárias da IV Teia os indígenas já passaram a apresentarem-se como componentes de uma rede, inclusive na discussão sobre a composição das vagas para o Conselho Gestor. Interessante também, porque nos processos de rememoração feitos pelos indígenas nos anos seguintes, sempre se referiam à criação da Rede como tendo ocorrido em Recife e, embora se remontem aos fatos ocorridos no VI Fórum, especialmente o acirramento dos debates, nunca mencionavam o fato de terem acordado nessa reunião a criação da Rede. Eu mesmo só fui atentar para o conteúdo desta reunião ao consultar minhas notas de campo em que registrei as posturas dos indígenas nos debates, que já assumiam-se nos debates abertamente como integrantes de uma rede de museus.

uma articulação em rede? Seria, simplesmente, com o objetivo de se fazer representar frente ao Estado no debate sobre as políticas públicas museológicas?

Nas diversas discussões, os indígenas já passavam a atuar de maneira articulada, combinando ações e falas, “em bloco”, como costumávamos denominar esta atuação pensada enquanto coletivo de redes de memória.

No segundo e último dia da Teia, a primeira parte da manhã foi destinada à abertura da exposição “Memórias Plurais”, que apresentava as redes de memória, patrimônio e museologia social surgidas entre 2011 e 2014. Depois, foi efetuada uma longa discussão sobre a fundamentação jurídica do texto da minuta, bem como das limitações impostas pelas questões da legislação do serviço público, a partir de um diálogo com a então procuradora-chefe do IBRAM, a Dra. Eliane Sartori. Tratadas e esclarecidas questões jurídicas mais gerais, à tarde iniciamos a apresentação e as discussões sobre as propostas sistematizadas pela COGEPACO, durante 2013, e submetidas aos encontros regionais, em 2014. Partimos do texto-base da “Portaria que institui o Conselho de Gestão compartilhada/participativa do Programa Pontos de Memória”. A metodologia adotada foi a leitura do documento e a imediata apresentação de destaques pelos participantes da plenária. Posteriormente, quem havia destacado algum item apresentava suas proposições, que eram discutidas e aprovadas, por consenso ou por maioria, através de votação. Os participantes que possuíam direito a voto eram apenas os que representavam as 120 iniciativas museológicas que participavam do Programa Pontos de Memória e estavam ali presentes. Todos tinham direito a voz.

Na manhã do dia 25 de novembro, aconteceu o polêmico debate sobre a composição das entidades e membros da sociedade civil e Estado para compor o Conselho de Gestão Participativa e Compartilhada do Programa Pontos de Memória. Planejadas para terminar ao meio-dia, as discussões se estenderam por muito mais tempo que o previsto. Entramos pela noite, com um intervalo após o almoço, já no meio da tarde.

Tendo em vista a quantidade de participantes, a metodologia proposta pelo IBRAM para decidir sobre a composição do Conselho Gestor foi dividida em algumas etapas. Iniciou com a divisão dos participantes por região, que fariam discussões à parte e sistematizariam propostas. A pauta principal era a definição de representantes para o Conselho Gestor.

A proposta foi de que estas plenárias regionais indicassem um titular e um suplente. Posteriormente, se discutiriam as vagas destinadas às redes de memória, territoriais e temáticas, também no formato de um titular e um suplente; e as dos órgãos vinculados ao Estado (principalmente quais seriam). Ocorreu uma discordância interessante, entre os representantes dos museus indígenas e o museólogo Mário Chagas, acerca do fato de se incluir, ou não, a

FUNAI, como órgão para a representação institucional dos indígenas. Mário, inicialmente, havia proposto retirar a FUNAI, que havia sido indicada, pela instituição não “representar” os indígenas. Frente aos protestos dos indígenas contra a retirada do órgão, com as intervenções enfáticas de Nino e Rosa (argumentando que funcionava em péssimas condições, estava sucateado, mas era o único que tinham em âmbito federal), tanto a plenária aprovou a permanência da FUNAI, quanto Chagas mudou de posição e admitiu frente à plenária, pedindo desculpas aos indígenas presentes, que havia se equivocado no raciocínio que o levou a propor que a FUNAI fosse retirada da lista (o de que não “representaria” os índios).

Dentre as redes de memória presentes na Teia, estavam representadas quatro delas na reunião do Nordeste: Rede de Pontos de Memória do Sul da Bahia; Rede de Museus Indígenas; Rede de Pontos de Memória e Museus Comunitários do Rio Grande do Norte; Rede Cearense de Museus Comunitários. Após os integrantes por região terem se dividido e realizado estas discussões descentralizadas, foi a vez das redes de memória se organizarem e se articularem.

No final das contas, para a definição do Conselho Gestor (todas as vagas eram compostas por titulares e suplentes), foram necessárias as seguintes indicações: representações regionais; representações das redes temáticas; representações das redes territoriais, representações dos 12 pontos de memória “pioneiros” e representações vinculadas ao poder público federal. Nessa Teia, estavam representadas 7 redes territoriais, localizadas nos Estados do: CE, RN, RS, SP, RJ, Sul da BA, PA. Entre as redes temáticas, haviam três: LGBT, Indígenas e de Terreiros da Bahia.

Foram formadas alianças entre redes específicas. Por exemplo, os indígenas, integrados à Rede Cearense de Museus Comunitários (da qual também faziam parte), configuraram-se como uma rede autônoma. Estas duas redes aliaram-se com a Rede de Museologia Social do Rio de Janeiro, com a Rede de Pontos de Memória e Museus Comunitários do Rio Grande do Norte e com a Rede SP de Museologia Social. Noutro pólo, aliaram-se a Rede LGBT, a Rede de Pontos de Memória do Rio Grande do Sul e a Rede do Pará, juntamente com os pontos de memória “pioneiros” que, sempre muito bem articulados, conseguiram aprovar grande parte das propostas que fizeram. Uma das discussões mais acaloradas e à qual não se chegou a um consenso, se decidindo por maioria em uma votação, referia-se à existência de uma vaga específica no Conselho Gestor aos “pontos de memória pioneiros”. Ao final, esta proposta foi aprovada.

Junto com as entidades, instituições e órgãos vinculados ao poder público federal, esta foi a composição do Conselho de Gestão Compartilhada e Participativa do Programa Pontos de Memória. Foram escolhidos, pelas redes territoriais:

Vaga 1

Titular: Rede Cearense de Museus Comunitários

Suplente: Rede de Memória Social do Rio de Janeiro

- **Vaga 2**

Titular: Rede de Pontos de Memória e Museus Comunitários do Rio Grande do Norte

Suplente: Rede SP de Memória e Museologia Social

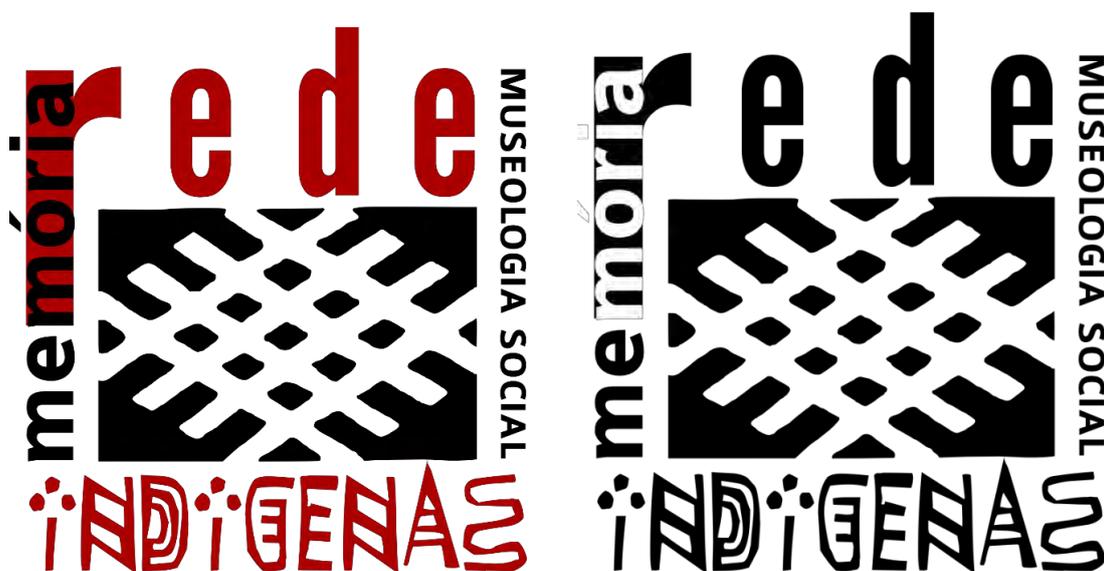
Nas representações das redes temáticas, ocorreu a vacância de uma suplência, ocupada como titular pela Rede Indígena, enquanto a outra vaga teve como titular a Rede de Terreiros da Bahia e suplente a Rede LGBT de Museologia Social. De fato, as duas únicas redes que possuíam um caráter nacional (ou, pelo menos, pretensões), eram a Rede LGBT e a Rede Indígena.

O fato é que a união demonstrada pelas iniciativas no contexto do fórum de Petrópolis, em 2012, não se repetiu em 2014. Muitos debates acabaram viraram “bate-boca”, tensões latentes se evidenciaram, os representantes dos pontos de memória “pioneiros” se organizaram como um grupo homogêneo com posições bem definidas, o que gerou também o surgimento de outras articulações, que dividiram, gerou polarizações e vários tensionamentos durante as assembleias. Os indígenas foram ativos nesse debate. Um clima de animosidade deu a tônica das relações entre os integrantes das diversas redes em oposição, de acordo com as alianças e divergências, no calor dos debates. Certa unidade no diálogo com o Estado, formada a partir de novembro de 2012, em nossa visão, foi comprometida após esse encontro, gerando certa desarticulação deste coletivo de redes nos anos seguintes.

A atuação dos indígenas foi, mais uma vez, notável. Os integrantes dos museus indígenas foram protagonistas, fizeram alianças, discutiram, propuseram, discordaram e se articularam. Nestes diálogos acerca das políticas públicas museológicas, a presença e participação indígena não poderia mais ser ignorada, pois era pautada, à todo momento, frente às suas presenças e opiniões. Ninguém ali falava pelos índios em matéria de museus. Eles apresentavam suas próprias visões, o modo como pensavam e agiam em suas através de suas experiências, a partir de processos de gestão dos museus de seus povos em seus territórios.

3.3.2.3 Protagonismo na Academia: mobilização indígena no II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco

Figura 73 - Logomarca da Rede Indígenas de Memória e Museologia Social



Fonte: Alessandra Gama (2015)

Menos de um mês após o término do Fórum (tal qual havia acontecido em 2012), de 3 a 6 de dezembro de 2014, realizamos o *II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco*, em Recife. Aquele encontro foi marcado pela criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Uma grande comitiva indígena do Ceará, composta por 11 pessoas, esteve presente e, entre eles, Nalson e Antônia Kanindé, Heraldo “Preá”, Rosa Pitaguary e o cacique João Venança, do povo Tremembé que a partir de então também passou a participar das atividades da Rede.

Na manhã do dia 3 de dezembro aconteceu uma reunião voltada para a troca de experiências reunindo os participantes vindos dos Estados do Ceará, Pernambuco, São Paulo, Rio de Janeiro, Piauí e Alagoas. A longa conversa que marcou esse primeiro momento foi importante no sentido de possibilitar, também, o compartilhamento das informações acerca do que havia acontecido no fórum em Belém e o que estavam planejando para o encontro em Recife.

Este bate-papo aconteceu, inicialmente, através da apresentação individual de cada pessoa presente. Foram os seguintes indivíduos: Celso Celestino, pajé dos Xukuru-Kariri (Palmeira dos Índios-AL); João Venança, cacique dos Tremembé (CE); Eraldo Alves “Preá”, Jenipapo-Kanindé (Aquiraz-CE); Raquel Alves, monitora do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (Aquiraz-CE); Samara Lourenço, monitora do Museu dos Kanindé (Aratuba-CE); Marciane Tapeba, povo Tapeba (Caucaia-CE); Rosa Pitaguary, Ponto de Memória Pitaguary e integrante da subcomissão de Cultura da CNPI (CE); Dirce Jorge, Kaingang (SP); Suzenilson

Santos, coordenador do Museu dos Kanindé (Aratuba-CE); Marília Xavier Cury (MAE/USP); Júlio César Chaves, Museu Théo Bandão (AL); Rute Anacé, Comissão de Jovens Indígenas do Ceará; Jéssica Carinhonha, povo Truká, Comissão de Juventude de Pernambuco/COJIPE, integrante de grupo de dança Truká e estudante do curso de Licenciatura intercultural da UFPE (Cabrobó-PE); Tais Truká, integrante de grupo de dança Truká e estudante do curso de Direito (Cabrobó-PE); Gilvanildo Mendes, estudante de Museologia e Jéssica Silva, ambos então estudantes de Museologia e que haviam integrado o projeto de extensão Museus Indígenas em Pernambuco; Manoel Souto Maior, arqueólogo e historiador, atuando na área da arqueologia colaborativa, em diálogo com questões de etnicidade e gestão participativa do patrimônio cultural; Ronaldo Siqueira, povo Kapinawá, falou de sua atuação na área da educação escolar indígena, como professor de artes, e de sua experiência com a área de arqueologia (e cantou uma “toada”); Ediel Frazão, povo Kapinawá, estudante do curso de Licenciatura Intercultural da UFPE; Douglas Bandeira, indígena Pankará e quilombola da Tiririca dos Crioulos, colecionador e organizador do Museu Bandeirante (Museu Indígena do Futebol) (Carnaubeira da Penha-PE); Roberto de Mané Miguel, falou de sua “loucura” (criar um museu e colecionar objetos); criador do Centro Espírita de Preto Velho Canzuá do Velho Xangô; comunidade quilombola Tiririca dos Crioulos) trabalha com cultura indígena aliada a cultura quilombola; ressaltou a presença de objetos dos Pankará no museu); Dazuílton Pankará, serra do Arapuá (Carnaubeira da Penha-PE); Rogério, estudante de História da UFPE, com ascendência Fulni-ô, desenvolvia pesquisas sobre a presença indígena no Recife; Cristiane “Papion”, de ascendência indígena da região do Oiapoque (AP), integrante da Associação Pretos Velhos, que realizava pesquisas sobre espiritualidade indígena no Brasil, com o projeto “O sagrado brasileiro” (Rio de Janeiro); Vanessa Francisca da Silva, gestora do Ponto de Memória Mangue do Coque (Recife-PE); José Tiago, estudante de Arqueologia da UNIVASF (São Raimundo Nonato/PI); Bruno, estudante de Arqueologia da UNIVASF (São Raimundo Nonato-PI); Nicodemus, estudante de Arqueologia da UNIVASF; Antonia Kanindé, aluna da escola indígena do povo Kanindé, iniciou na Museologia em 2011, monitora do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé, deseja cursar Museologia; Walderlan Santos, estudante da escola indígena do povo Kanindé; Maristela, gestora da Ong ADELCO, engenheira agrônoma, militante de movimentos sociais, natural do Rio de Janeiro, morando no Ceará, coordenadora do Projeto Etnodesenvolvimento Ceará indígena; Ramiro Queiroz, estudante do curso de mestrado em Antropologia da UFMG, pesquisando sobre o Museu Maguta³¹⁷.

³¹⁷ As informações compiladas foram registradas no caderno de notas de campo e refere-se à forma como cada pessoa se apresentou.

A discussão nacional que vinha sendo feita de maneira contínua desde 2012, passando por diversos estados e povos, foi compartilhada por Nalson, que contextualizou aquele encontro em uma linha do tempo mais ampliada, detalhando informações e traçando um histórico de como foram acontecendo os diálogos em rede que aproximaram integrantes de museus indígenas, a partir de 2012, no fórum de Petrópolis (RJ). Falou da criação e da participação indígena na COGEPACO, entre 2013 e 2014; de sua ida, em julho de 2013, para o seminário de planejamento do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco, em Águas Belas; da necessidade deles próprios, indígenas, estarem documentando esse processo. Por fim, tratou de compartilhar o encaminhamento feito da reunião em Belém, a partir do qual trouxeram para a discussão a ideia de criação de uma “Rede Nacional de Museus Indígenas”. Para um futuro próximo, vislumbrava a possibilidade de realizarem um “Encontro Nacional de Museus Indígenas”. Nessa reunião tratou-se ainda de marcar outra conversa, específica sobre a criação da rede, durante o encontro.

A programação dos 3 dias de atividades foi composta de painéis (com duração de um turno inteiro), uma palestra e uma mesa-redonda, além das conferências de abertura e encerramento. O antropólogo José Carlos Levinho, diretor do Museu do Índio (a principal instituição apoiadora do encontro), fez a conferência de abertura, sob o título “O Museu do Índio e as ações colaborativas com povos indígenas”. Apresentou o projeto de documentação de línguas e culturas indígenas que o Museu do Índio vinha desenvolvido já há muitos anos.

Nos bastidores, se deram os diálogos acerca da criação da rede de museus indígenas. A grande ausência do encontro foi Nino Fernandes, que não veio por conta de pendências com o Sistema de Concessão de Diárias e Passagens (SCDP), do Governo Federal (fato que se repetiria nos anos subsequentes).

O primeiro painel aconteceu pela manhã do dia 4 de dezembro, *Museus e povos indígenas: experiências, perspectivas e possibilidades*³¹⁸, e o segundo, à tarde, *Etnoarqueologia e etnomuseologia: reflexões sobre participação indígena em ações colaborativas na construção do conhecimento*³¹⁹. Terminaram as atividades com a palestra *Agência e materialidade dos objetos rituais no baixo Oiapoque*, ministrada pelo antropólogo Ugo Maia Andrade, professor da UFS. O último painel, na manhã do dia 5 de dezembro, foi

³¹⁸ Com a presença do cacique João Venança (CE), de Dirce Kaingang (SP), de Celso Celestino, pajé dos Xukuru-Kariri (AL) e de Marciane Tapeba (CE). Em um segundo momento, participaram Roberto de Mané Miguel (PE), Vasco Pankararu (PE) e Cristiane Santos (Papion) (RJ).

³¹⁹ Com as presenças de Manoel Souto Maior, Ronaldo Kapinawá, Nalson Kanindé, Jorge Eremites, Ione Couto e Marlene Moura.

intitulado *Curadoria compartilhada entre-olhares: experiências e desafios para a gestão de acervos*³²⁰.

A mesa redonda que antecedeu o encerramento, *Museus indígenas, museus sobre indígenas: teoria antropológica e pesquisas etnográficas*, foi composta por mim, que a coordenei, Ramiro Queiroz (UFMG), Nalson Kanindé, Maristela Simão (ADELCO) e Júlio Cezar Chaves (Museu Théo Brandão-AL). O debate tinha por objetivo apresentar pesquisas em desenvolvimento sobre museus indígenas. Tal qual noutras oportunidades em que ouvi Nalson falando publicamente das atividades do museu, se referia habilmente e fazia novos usos das categorias nativas utilizadas por eles, os Kanindé, para referirem-se aos objetos e coleções de seu museu, que eu havia identificado e analisado na dissertação (“novidades”, “coisas das matas”, “coisas dos velhos” e “coisas dos índios”). Em um discurso que estava em processo de constituição (e que naquele dia eu notei pela primeira vez de maneira mais clara) e que ainda seria reunido a diversas outras referências que possuía e que fora acumulando ao longo dos anos, Nalson falava destas categorias em primeira pessoa do plural (nós), com a propriedade de quem as conhecia intimamente, embora tenha passado a utilizá-las somente após ter lido a pesquisa. Revelava assim uma apropriação *sui generis* aos termos nativos e à minha própria interpretação dada a eles, que eram reutilizadas no contexto de uma apresentação oral na qual falava sobre seu próprio povo, em um espaço acadêmico -universitário da área de Antropologia e Museologia - tão propenso à legitimar as representações sobre o outro. Àquele momento marcou não apenas uma presença cada vez mais constante, por parte dos museus indígenas e, especificamente, de Nalson Kanindé, mas denotou mais um espaço, a Academia, onde a presença indígena falando sobre suas experiências museológicas não passaria mais despercebida. Ele subvertia, através de uma apropriação e tradução, termos e categorias provenientes de uma pesquisa antropológica sobre seu povo, reutilizando-a em seus próprios termos. .

Ano após ano fui acompanhando as construções discursivas de Nalson, apresentadas nas inúmeras vezes em que participamos juntos de encontros e debatemos em mesas-redondas, grupos de trabalho, reuniões etc.; em atividades vinculadas ao diálogo com o Estado, à Universidade ou ao movimento indígena. Em sua aldeia, inicialmente, por entre varedas e caminhos das matas do Sítio Fernandes. Paulatinamente, ele passou a dialogar com a pesquisa de 2012.

³²⁰ Com as presenças de Marília Xavier, Dirce Jorge, Renato Athias, Nilvânia Barros, Cláudia López, Heraldo Alves “Preá” e João Paulo Vieira.

A estas experiências, em diálogo com o antropólogo, foi somando outras percepções e informações que ia adquirindo nos processos que vivenciava, como coordenador pedagógico do Museu dos Kanindé, interlocutor dos museus indígenas no IBRAM, professor indígena e liderança em seu povo e no movimento indígena no Ceará. No fim de 2014, já começava a ser reconhecido como um dos articuladores da discussão sobre museus dentre os indígenas. Passou a ser constantemente convidado para palestrar em outros Estados brasileiros. Desde 2011 cursava a Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Ceará (UFC), o MISI PITAKAJÁ, Magistério Indígena Superior dos povos Pitaguary, Tapeba, Kanindé, Jenipapo-Kanindé e Anacé (esta turma formou-se em 2016).

Tal situação, na qual “Tanto os informantes quanto o pesquisador são leitores e ‘re-escritores’ de uma invenção cultural” (CLIFFORD, 2011, p.83), remete à narrativa citada por James Clifford, na qual um estudante de etno-história africana fazia pesquisas de campo no Gabão, junto aos mpongué, grupo que, no início do século XIX, teve costumes e modo de vida registrados em um compêndio por um ábade-etnógrafo. O pesquisador, que havia consultado tal publicação previamente à pesquisa de campo, a utilizou como parâmetro para fundamentar as perguntas que fazia ao chefe, através da listagem de termos religiosos, instituições e conceitos.

No início, as coisas correram fáceis, com a autoridade de mpongué fornecendo descrições e interpretações [...] ou ainda observando que uma prática havia sido abandonada. [...] quando o pesquisador pergunta sobre uma certa palavra, o chefe parece em dúvida, meio perturbado. ‘Um momentinho’, diz ele animadamente, fugindo para dentro de casa, para voltar com uma cópia do compêndio [...]. Durante o resto da entrevista o livro ficou aberto em seu colo. (CLIFFORD, 2011, p. 82-83).

Novas situações suscitaram problemáticas inesperadas durante o desenvolvimento da pesquisa de campo, especialmente a partir do fim de 2014 com a criação da Rede Indígena, relacionadas ao universo dos museus indígenas, ao qual estava vinculado na dupla condição de pesquisador e assessor.

Como repensar a etnografia no contexto de uma antropologia reflexiva? Além de questionar minha própria participação na realidade estudada, juntamente com a busca constante de uma maior simetria e horizontalidade nas relações de pesquisa, foi tornando-se cada vez mais necessário problematizar o caráter colaborativo do conhecimento produzido, como resultante de um diálogo que origina, de fato, um processo de co-autoria. Como expressar esse caráter dialógico, interativo e colaborativo através de uma produção textual autoral? De quem

(e o quê) seriam os dados da pesquisa de campo e a análise empreendida? Essas perguntas fazem muito mais sentido se consideramos que esta pesquisa só foi possível de ser produzida por conta da contribuição (n)ativa dos Kanindé e dos tantos diálogos travados com eles, continuamente, desde 2009. Aquelas categorias nativas, que Nalson de maneira tão perspicaz se apropriava e traduzia sob seus próprios parâmetros como Kanindé, haviam sido identificadas e analisadas a partir de minha percepção acerca de como seus parentes, principalmente seu pai, significavam os objetos do museu em suas realidades. Foram evidenciadas neste diálogo, cujo interlocutor fundamental foi o pai de Nalson, o cacique Sotero e demais lideranças do seu povo. Qual seria a relação entre os dados dessa pesquisa e a memória pessoal, afetiva e familiar de Suzenilson? Obviamente, aquelas categorias e os dados da pesquisa de campo a mim não pertenciam. Essas perguntas emergem como parte de problemáticas atuais em Antropologia, em contextos pós-colonialistas a partir dos quais buscamos – concomitantemente aos desafios da reflexividade – um maior rigor analítico, no trato metodológico e na articulação entre opções teóricas e os caminhos interpretativos.

Durante a fala que encerrou as atividades, Suzenilson comandou a elaboração de um documento, lido e apresentado aos que permaneciam presentes. O documento formalizava a criação da Rede Nacional de Museus Indígenas.

II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco

CARTA DO RECIFE

Os participantes do II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, reunidos durante os dias, 3, 4 e 5 de dezembro de 2014, na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), localizada na cidade do Recife-PE, discutiram e acordaram coletivamente a criação de uma Rede Nacional de Museus Indígenas, instância constituída para a troca de experiências e o fortalecimento mútuo dos processos museológicos entre povos indígenas no Brasil, baseada nos princípios da autonomia, descentralização e cooperação em rede, com o objetivo de fortalecer as demandas voltadas à museologia social e às especificidades de políticas museológicas para os povos indígenas no Brasil.

Recife, 5 de dezembro de 2014³²¹.

3.3.2.4 “Museu é nossa língua, nossa voz, nosso jeito de falar”: concepções indígenas de museus no I Fórum Nacional de Museus Indígenas

³²¹ O documento de criação da Rede Nacional de Museus Indígenas está disponível no Anexo H.

Figura 74 - Toré de abertura do I Fórum Nacional de Museus do Brasil, Sítio Fernandes, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2015)

Nós temos uma grande experiência principalmente no Estado do Ceará, com a questão museológica indígena de base, principalmente com o trabalho que foi feito com o Projeto Historiando, que foi com o Alexandre e o João Paulo, que são os nossos consultores da Rede Indígena. E aí, nós decidimos realizar o I Fórum de Museus Indígenas, que aconteceu lá em Aratuba, que é a terra do povo Kanindé, como uma instância de formação e de deliberação também. Mas dentro dessa perspectiva do que era construir o Fórum de Museus Indígenas nós tivemos táticas também de articulação política. Uma das articulações políticas dentro do movimento museológico indígena aconteceu [...] no I Fórum Nacional de Museus, que foi toda a produção museológica do Brasil, dos museus do Instituto Brasileiro de Museus. Que aí, participou eu, participou a Rosa Pitaguary, participou o Heraldo Alves, que é o Preá, e participou também, vou chamar que ele faz parte da articulação da Rede, que é o Nino Tikuna [...] (Informação Verbal)³²²

No trecho transcrito acima, Nalson chamava Nino para compor o grupo de indígenas que apresentava-se como integrante da Rede Indígena de Memória e Museologia Social aos participantes do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, em outubro de 2017, no Piauí. 2015 foi o primeiro ano de atividades dos museus indígenas mobilizados como Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Além de inaugurar uma época de memoráveis encontros realizados nas próprias aldeias dos povos, os museus indígena e a Rede tiveram uma

³²² Suzenilson Kanindé. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no IIIFNMI.

visibilidade nacional, no campo museológico em especial, com a divulgação da temática da Primavera de Museus³²³ deste ano: “Museus e memórias indígenas”.

Em 2015, aconteceram três encontros que contribuíram sobremaneira na aproximação de alguns núcleos locais da Rede Indígena que passaram a dialogar e trocar experiências. Foram eles: em maio, o I Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Museu dos Kanindé, em Aratuba; em junho, o IV Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus, no Museu Índia Vanuíre, em Tupã-SP; e, em julho, o I Encontro de Formação em Museologia para povos indígenas em Pernambuco, na aldeia Malhador, do povo Kapinawá, em Buíque-PE.

A ideia de organização de um encontro nacional reunindo indígenas representantes de museus e iniciativas museológicas e de memória em seus territórios partiu de Nalson Kanindé. Ele fez as primeiras articulações e contatos institucionais para angariar os apoios que resultaram na realização do encontro, que aconteceu no Sítio Fernandes nos dias 16 e 17 de maio de 2015. O que parecia um sonho, longínquo e do futuro, tomou forma rapidamente, poucos meses após a formalização da Rede Indígena. Para isso, Nalson se movimentou junto a instituições locais, estaduais e nacionais, com as quais já dialogavam e efetuavam parcerias em suas ações de memória e patrimônio³²⁴. Uma confluência de suportes institucionais resultou na realização de uma ampla articulação que trouxe ao Ceará participantes dos estados de CE, PE, SP, AP, MA e RJ, vinculados a 29 instituições públicas e privadas, dentre indígenas, indigenistas, museus, órgãos, ong’s e universidades³²⁵.

Alguns importantes “pontos da rede” se fortaleceram neste encontro. Esteve presente Fabrício Karipuna, do Museu Kuahí do Oiapoque (AP), que havia se encontrado com Nalson e Vasco Pankararu no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, em julho de 2014, mas que não havia

³²³ A primeira edição da Primavera de Museus aconteceu em 2007 e desde então vem sendo realizada anualmente. Consiste em “[...] uma temporada cultural coordenada pelo Ibram que acontece todo ano no início da estação homônima. Tema. A cada ano, o Ibram lança um tema diferente para nortear as atividades dos museus. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/acessoainformacao/acoes-e-programas/primavera-dos-museus/>. Acessado em: 21-08-2018. Um quadro sintético e avaliativo da evolução das 10 edições anuais da Primavera de Museus está disponível em: https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2018/07/Quadro-Evolutivo-PM_atualizado_16072018.pdf. Acessado em 21-08-2018.

³²⁴ Em termos institucionais, a organização ficou a cargo das entidades do povo Kanindé: Museu dos Kanindé, a AIKA e a Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos. No Ceará, os principais apoios foram o CDPDH e a ADELCO, que passaram a ser parceiros constantes e ter as ações dos museus indígenas como parte das demandas anuais apresentadas pelos representantes destes povos (já que estas entidades possuíam sempre projetos aprovados sendo executados). Este evento contou com recursos do projeto Etnodesenvolvimento, desenvolvido pela ADELCO junto aos povos indígenas do Ceará. Além destes, à nível local os Kanindé tiveram o apoio da Rede Cearense de Museus Comunitários, do Projeto Historiando e da FUNAI; e, à nível federal, de três universidades (UFC, UFPE e UNILAB), do Museu do Índio (FUNAI-RJ) e do IBRAM.

³²⁵ A maioria dos participantes dormiu no Sítio Fernandes, nas casas dos indígenas e na escola, no dia 15 de maio. Um micro-ônibus, cedido pela ADELCO, fez o traslado dos que vieram de Fortaleza (tanto os que chegavam de outros Estados quanto àqueles que vinham de outros povos) até Aratuba. O transporte saiu da capital ao entardecer, chegando à noite na Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, onde foi servido o jantar e as pessoas foram acomodadas.

conseguido participar do encontro em que a Rede fora criada. Do Rio de Janeiro, veio Cristiane Santos, a “Papion”, que havia participado do fórum de 2012 em Petrópolis (RJ), e estivera também na criação da Rede Indígena, em 2014, no Recife. De São Paulo, veio a Kaingang Lucilene de Melo, junto com a museóloga Marília Xavier (MAE-USP). Do Maranhão, a Tremembé Rosa e seu pai Durval, que são primos do cacique João Venança (Tremembé de Almofala-CE)³²⁶, juntos com a antropóloga Patrícia Portela (UEMA)³²⁷ e o etnólogo João Damasceno (CPAHNMA)³²⁸.

Estava pela primeira vez no Ceará José Ronaldo Siqueira, do povo Kapinawá, cuja participação seria extremamente marcante entre os presentes e, mais ainda, em termos pessoais. Emocionado durante todo o Fórum, Ronaldo veio preparado com uma pintura especial: todo o corpo estava tingido de jenipapo, até a altura da boca, onde uma linha deixava a metade acima de seu rosto livre para pintá-la diariamente da cor do urucum.

Figura 75 - Cartaz de divulgação do I Fórum de Museus Indígenas do Brasil



Fonte: Samuel Oliveira (2015)

³²⁶ Uma presença singular e prenhe de significados foi a dos Tremembé de Raposa, praia localizada nos arredores da ilha de São Luís (MA), onde vivem os Tremembé. Durval e sua filha, Rosa, estiveram no Fórum, sempre junto ao primo, o cacique João Venança, não escondia sua alegria de compartilhar daquele momento com os parentes do Ceará. A memória da ida de seus pais para Raposa, que foi uma narrativa constante que pai e filha compartilharam por diversos momentos, quando lhes perguntavam como foram parar no Maranhão.

³²⁷ Patrícia Portela é docente no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade do Estado do Maranhão (PPGCSPA-UEMA).

³²⁸ O etnólogo João Damasceno, que havíamos conhecido em Petrópolis em novembro de 2012, tornou-se um interlocutor constante da Rede Indígena de Memória e Museologia Social ao longo dos anos, mediando importantes contatos com os povos indígenas do Maranhão (como os Guajajara-Tentehara e os Rankokamekrá-Canela) com os quais tem dialogado, através de Centro de Pesquisa em Arqueologia e História Natural do Maranhão.

A programação do Fórum enfatizou as trocas de experiências entre os representantes dos museus e povos indígenas, tanto os que já possuíam espaços físicos quanto àqueles que planejavam sua construção ou que, simplesmente, compartilhavam seus relatos sobre as ações que desenvolviam sobre memória e patrimônio cultural. Em relação aos participantes não indígenas, a programação refletia as articulações que aconteciam e as instituições e parcerias que vinham se consolidando, a exemplo das realizadas com as universidades e instituições³²⁹

O toré celebrado no ritual de abertura, puxado pelos pajés e caciques, aconteceu na quebrada defronte à sede da AIKA, localizada um nível a acima da Escola Indígena, na manhã do dia 16 de maio de 2015. As tradicionais orações que caracterizam o início dos encontros da Rede Indígena foram seguidas pela mesa de abertura nas dependências da Escola, onde todas as atividades ocorreram³³⁰. Ainda na manhã, realizou-se a primeira sessão de troca de experiências, que reuniu: Cacique João Venança (Tremembé de Almofala); Ronaldo Kapinawá (PE); Heraldo Alves e Daniel Alves (Museu Indígena Jenipapo-Kanindé-CE); Fabrício Narciso (Museu Kuahí-AP); Rosa Veras (Museu Potiguara-CE); Lucilene de Melo (Kaingang-SP).

Foram recorrentes as falas que apontavam para a importância daquele Fórum, considerado nas palavras de muitos como um “momento histórico”. As discussões sobre a formação para a gestão museológica, a consolidação de núcleos locais e estaduais da Rede Indígena e sobre o significado da tão falada “autonomia”, antecipavam estas questões fundamentais, que repetir-se-iam muitas vezes nos encontros da Rede. Já se enfatizava, junto a pesquisadores e estudantes não-indígenas, a necessidade de permanência dos registros (fotográficos e audiovisuais) efetuados, como acervo para os museus e povos indígenas. Os Tremembé, presentes com o pajé Luís Caboclo e cacique João Venança, “Mestres da Cultura” do Estado do Ceará³³¹ desde 2008, divulgaram as várias ações que faziam parte das articulações em torno do monumental projeto de construção do Memorial do Índio Tremembé.

A presença dos jovens Daniel Alves, do povo Jenipapo-Kanindé e Antonia Kanindé, dando seus relatos durante as trocas de experiências também era prenúncio de que aqueles que,

³²⁹ A gestora de projetos da PETROBRÁS, que apoiava a ação em desenvolvimento da ADELCO, Janete Ribeiro, esteve presente.

³³⁰ A mesa de abertura foi composta por: Cacique Sotero; Patrick Oliveira (ADELCO); Cícero Kanindé (AIKA); Elenilson Kanindé (Escola Indígena); Lucas Guerra (CDPDH); Pajé Barbosa Pitaguary; Janete (PETROBRÁS); João Paulo Vieira (IBRAM), Luís Caboclo (representante dos mestres da cultura indígena no Ceará) e Alexandre Gomes (NEPE-UFPE).

³³¹ João Marques do Nascimento, o Cacique João Venança, e Luís Manoel do Nascimento, o pajé Luís Caboclo, foram titulados como “Mestres da Cultura” pelo Edital Tesouros Vivos da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, em 2008. O Registro dos “Tesouros Vivos da Cultura” foi instituído através da Lei Estadual Nº 13.842, de 27 de novembro de 2006. A lista completa de Mestres, Grupos e Coletividades tituladas, está disponível em: <https://mapacultural.secult.ce.gov.br/files/opportunity/1501/anexo-vii-listagem-dos-tesouros-vivos-da-cultura.pdf>. Acessado em: 08-10-2019.

há pouquíssimo tempo, eram praticamente crianças, estavam crescendo e este processo de amadurecimento, da puberdade à juventude, vinha sendo marcado pela vivência no espaço do museu indígena, tema sob o qual falavam com a desenvoltura de quem o vivenciava cotidianamente: aos seus museus se referiam com carinho e intimidade. Dominavam o assunto. Além de atuarem nos museus de seus povos e serem filhos de famílias cujas estavam vinculadas à mobilização étnica, estudaram nas escolas indígenas em suas aldeias desde crianças, o que por si só, garantia que estes dois espaços educacionais interagissem na formação de uma geração de jovens indígenas no Ceará, alguns dos quais estão na universidade hoje.

Ronaldo Kapinawá brindou aos participantes com várias toantes durante suas falas. Sempre enfatizava uma relação (que se aprofundaria nos anos seguintes para ele e entre os parentes de sua aldeia Malhador), entre o processo museológico e as dimensões da “espiritualidade indígena”. Mal esperava ele que receberia uma visita especial e marcante, vinda de tão longe, quase como que para dar-lhe notícias de “outros tempos”, ao final das atividades daquele primeiro dia de encontro.

Outra presença marcante foi a de Fabrício Karipuna, representando o Museu Kuahí (AP). Marcante tanto para ele, que sempre se refere a este encontro como um marco em sua integração à Rede, quanto para os presentes, que ouviram atentamente as palavras do parente do extremo norte do país, já um experiente mestre na lide dos museus indígenas, experienciada durante sua trajetória de participação desde o início nas atividades desde museu indígena, inaugurado em 2007.

Em muitas das participações de Lucilene Melo, do povo Kaingang (SP), nos encontros de museus indígenas, ela iniciava suas palavras com um cântico de seu povo, aprendido junto à sua mãe, d. Dirce Jorge Lipu. Mãe e filha foram as primeiras que passaram a se deslocar para o Nordeste e participar das atividades dos museus indígenas através da Rede Indígena, no Ceará e em Pernambuco³³².

Na da tarde do dia 16 aconteceu a segunda sessão de troca de experiências entre os museus indígenas, que foi mediada pelo advogado do CDPDH, Lucas Guerra, reunindo: Rosa Silva (Museu Pitaguary/CE), Seu Durval Tremembé do Maranhão; João Kennedy e Marciane Santos (Memorial Tapeba Cacique Perna de Pau-CE); Cristiane Santos “Papion” (Projeto Raízes Indígenas/RJ), Ruth Anacé (CE) e Antônia Santos (Museu dos Kanindé/CE). A proposta

³³² No II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em dezembro de 2014, quando a Rede foi criada, estivera presente sua mãe, dona Dirce Lipu Jorge. E no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, em 2016, novamente esteve presente Lucilene de Melo.

destas sessões era o compartilhamento dos processos museológicos vivenciados pelos povos e comunidades ali representadas.

Algumas ideias eram centrais nos discursos dos indígenas sobre seus museus. Uma destas era a noção de museu como “processo”, não apenas como “espaço físico”, cujos significados abrangiam a dimensão territorial dos povos. Para eles, o museu não se iniciava ou terminava com a construção de uma sede. Pelo contrário, as experiências dos povos indígenas com seus museus nos demonstram justamente que os acervos e suas noções de patrimônio, extrapolavam em muito a dimensão físico-material, relacionadas e frequentemente associadas às dimensões de conhecimentos, saberes, imateriais e intangíveis, relativos, também, ao que poderíamos denominar de um “patrimônio espiritual”. Na medida em que estes museus atuavam fortemente voltados para suas populações e territórios, as pessoas do lugar onde se localizavam o frequentavam muito mais que “visitantes” de fora.

Na sequência, aconteceu a mesa-redonda “Curadoria compartilhada, patrimônio e memória: experiências e desafios junto aos povos indígenas”, que reuniu não-indígenas que eram apoiadores e parceiros dos museus indígenas³³³, com destaque para a participação dos estudantes africanos da UNILAB.

A presença e participação dos estudantes africanos merece ênfase, foi uma atração à parte neste primeiro fórum, especialmente neste dia. Por conta da aproximação entre os povos Kanindé e Pitaguary e a UNILAB (que está situada na cidade de Redenção, no início do maciço de Baturité), mediada àquela época pelo historiador e prof. Roberto Kennedy (que foi o idealizador e era o coordenador do Grupo de Estudos com Povos Indígenas-GEPI), uma grande comitiva africana foi ao Sítio Fernandes. Nessa mesa, a fala do prof. Kennedy foi acompanhada pela intervenção de vários dentre os estudantes africanos que estavam presentes, pertencentes a diversas etnias, que expressavam extremo contentamento e alegria por participarem daquele momento. Muitos deles fizeram questionamentos sobre o fato de que os povos indígenas ali reunidos não mais falavam suas línguas ancestrais, como eles que, além de falarem o “criolo” (língua comum às várias etnias, de entendimento mútuo), dominavam as línguas de suas etnias e outras com as quais se relacionavam nas regiões de onde provinham em África. No final dessa tarde, os africanos fizeram uma celebração nas proximidades da escola que sediava o evento que, segundo contaram, era parte da felicidade que sentiam ao estarem ali, uma maneira de expressá-la. Compraram algumas galinhas entre famílias Kanindé, as matavam e tratavam ao

³³³ Foram eles: João Paulo Vieira (IBRAM e Projeto Historiando), Maristela Pinheiro (ADELCO), João Damasceno (CPHNAMA-MA), Janete Ribeiro (PETROBRÁS), prof. Roberto Kennedy e estudantes africanos; Alexandre Gomes (NEPE e Projeto Historiando).

seu modo; faziam uma fogueira e uma mistura de cachaça com ervas. Dançavam, cantavam e tocavam seus tambores, entoando as músicas de suas regiões e etnias, enquanto assavam as galinhas no fogo, rodeados pelos olhares curiosos da população do sítio Fernandes, que também já estava entrando na brincadeira.

Ao final do dia de atividades, o encerramento aconteceu com uma palestra ministrada pela museóloga Marília Xavier Cury (Programa de Pós-Graduação em Museologia e Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, o MAE-USP). Após sua apresentação, o pajé Barbosa, do povo Pitaguary/CE, direcionou-se à mesa, retirou a palestrante de seu local, sentou-se na cadeira em que ela estava e proferiu comentários diversos sobre os debates e os diversos fatos que aconteceram durante o dia. Também se referiu a algumas das questões tratadas pela museóloga, à moda do que denominamos alhures de um “Encantado-debatedor” (GOMES, 2016). Segundo ele,

O passado sempre vai tá na frente do presente. Isso se chama museu. Muito bom, obrigado. Até outro tempo. É um prazer de ver esses debates, porque sem história não tem cultura, cultura é aquilo... A vida foi do antigo, hoje, já é a história. Muito bom, muito bom, agradeço de vem Kanindé-luz. (GOMES, 2016).

O Encantado que fez o papel de debatedor se identificou, em seus quase dez minutos de comentários em que o pajé Barbosa estava em aparente estado de transe mediúnico, como “vindo de Kapinawá”. Ronaldo estava ao meu lado atenciosamente. Ficou aparentemente emocionado com aquelas palavras que falavam de furnas, pedras, “cacos de cerâmica”, línguas indígenas, peba, preá, mocó e as “caças do matas”.

O Encantado comentou sobre as coisas que aconteceram durante o dia de atividades. Após isso, Francilene Pitaguary, pediu para falar. Após ela, Ronaldo Kapinawá também e pronunciou, chegando a derramar algumas lágrimas. Dizia que, para ele, era como se tivesse ouvido falar, há poucos minutos atrás, um antepassado de seu povo, alguém que possuía uma experiência de vida muita parecida com a sua. Falar de furnas, achar pedaços de “caco”, caçar bichos no mato, “memórias” que o Encantado compartilhou, foram significados para Ronaldo como fatores de identificação dele mesmo com aquele discurso. O próprio Encantado havia dito que “vinha de Kapinawá”. Estaria ele acompanhando Ronaldo?

No dia seguinte, optamos por não realizar o mini-curso que estava previsto, objetivando deixar mais tempo para debater propostas que haviam sido efetuadas durante as discussões do dia anterior, acrescidas de mais uma ampla rodada de falas com os principais representantes dos

museus indígenas ali presentes. Um interessante cenário foi montado: os indígenas dispostos lado-a-lado, em uma grande roda que não cabia no pátio da escola. Em frente deles, os estudantes de Museologia da UFPE que haviam ido para o Fórum (Gilvanildo Ferreira e Joice Silva), com computadores, faziam a relatoria, na qual registravam as suas falas; na frente, os participantes que acompanhavam atentamente e cuja grande parte era formada pela população do sítio Fernandes, que se fazia presente com muita gente neste dia³³⁴.

A noção de um eu coletivo – tornado “nós” - construída nos discursos sobre si que evidenciavam a maneira como os indígenas vinham se apropriando da ideia de museu, ganhou corpo quando o Cacique João Venança anunciou: “somos patrimônio”. Mas, como assim, “somos patrimônio”? Por conta disso, afirmava, não aceitavam “receita” ou “modelo” que ditasse como fazer, muito menos uma “disciplina” (seja em sentido acadêmico-normativo ou controlador) que condicionasse o *modus operandi* imbuído à diversidade de saberes e fazeres museais indígenas: “sabemos fazer do nosso jeito”, ele falou. Considerava que o museu era um espaço para, usando as palavras do cacique João, “preservar a história e espiritualidade”: a história é aquela dos antepassados e o museu é lugar de lembrar deles. Rememorar tornava-se, em sua perspectiva, (re)estabelecer um processo de comunicação, seja este mediado por recursos expográficos ou suscitado pelas intuições da “espiritualidade indígena”, que constroem sentidos do passado no presente, do qual os que vieram antes dos que hoje aqui estão também fazem parte, tem agência e influência no curso da história e nas condutas dos indivíduo.

O cacique Sotero, grande anfitrião do Fórum, estava visivelmente emocionado ao ver e participar de toda aquela movimentação em sua aldeia. Como grande visionário que é, sempre abordava sobre a finitude da vida, expressando-se filosoficamente através da máxima: “ninguém nasceu pra ser semente”. Mas das “sementes” que ele plantou, assim como das famílias que formou (seus filhos e netos, mas também os objetos que formaram o museu), aquela era talvez um dos frutos mais inesperados: uma rede de museus indígenas. Os ganhos nas áreas de educação e saúde são associados, em sua fala, aos benefícios percebidos como advindos também da atuação destes vários museus indígenas que ele via multiplicarem-se ano após ano, e que se reuniam pela primeira vez neste Fórum, justamente na sua casa. Isso o deixava admirado e feliz, quase assustado, sempre enfatizando como esse movimento crescia e se ampliava.

³³⁴ Assim, se realizou esta grande rodada de diálogo com treze participantes, que falaram nesta sequência: Heraldo Alves Preá; Rosinha Potiguara; Ronaldo Kapinawá; Cristiane Santos (“Papion”); João Venança; Fabrício Karipuna; Cacique Sotero; Lucilene Kaingang; pajé Luís Caboclo, Durval Tremembé, cacique Jonas Anacé; pajé Barbosa; Marciane Tapeba.

A ideia de que “nós somos museu”, reafirmada pelo Cacique Sotero ao parafrasear seu amigo João Venança, significa bem mais que uma categoria atribuída a um eu coletivo – o que por si só já é muita coisa. Cada “nós”, tem seu “jeito de ser” (cacique João Venança). “Jeito de ser” que pode se expressar na caça, principal vetor de etnicidade evidenciado pelos Kanindé em seu espaço museal. Museu, nesta perspectiva, são os próprios povos indígenas – como coletividades distintas, por possuírem histórias próprias e afins: por possuírem causas comuns. Por levarem, nas memórias, em seus corpos, são museus. Estes “museus” são as lideranças dos povos e seus mais velhos: os mais velhos de hoje, do presente - que um dia serão “antepassados”, como afirmou Ronaldo Kapinawá; e os mais velhos do passado, que são trazidos a serem lembrados nos processos museológicos do presente. Portanto, o patrimônio dos museus indígenas são seus “troncos velhos” - categoria que eles usaram para relacionar-se com ancestralidades pretéritas, sejam elas mais recentes, como a da geração dos pais, tios e avós; seja ela uma mais antiga, imemorial, remota e, até mesmo, perdida em um (ante)passado desconhecido.

Sotero também se mostrava surpreso e admirado com o envolvimento da juventude indígena nas discussões e nos trabalhos dos museus indígenas. Sempre se referia especialmente e com bastante carinho e entusiasmo, ao desempenho de Antonia, então monitora do Museu dos Kanindé, com um exemplo de “desenvolvimento” enquanto pessoa e jovem liderança. Com isso, ele também costumava enfatizar o que percebia ser uma marcada distinção entre sua geração e a forma como fizeram e pensaram seus museus, e esta nova geração, crescida no seio destes espaços de memória e educação, tendo estudado em escolas indígenas e com oportunidades de ir para as universidades.

São sempre sábias, forte e profundas, seja nas metáforas que empreende ou na ênfase de sua retórica, as palavras do pajé Luís Caboclo, do povo Tremembé. Se o sentido da memória e a significação do passado passam pelas relações com um território ancestral (porque vivido pelos parentes que vieram antes deles, e que lhes legaram) e com os não-vivos (espíritos e Encantados), esta relação se dá, para o pajé Luís, em um museu que está ao ar livre, que é o próprio sítio arqueológico onde estão “restos mortais”; ou no museu que toma forma nos sambaquis que existem em diversos pontos próximos ao litoral onde os Tremembé vivem. Estes locais acumulam restos de ostras e conchas que serviram de sustento aos do passado e que servem aos do presente, literalmente constituindo camadas de tempo sobrepostas: atuam como espaços que conectam-lhes com os indígenas do passado. Funcionam como tantas outras coisas que os vinculam aos seus ancestrais, sejam estas cravadas em seus territórios ou marcadas em seus modos de vida e sustento, como na relação com o meio ambiente. Nessa relação com a

memória e com o passado, na qual o museu toma parte e sentido, os antepassados se tornam mais presentes ainda. Uma “imaginação museal” encantada possibilita que sua agência extrapole o plano ritualístico e se emaranhe nas veredas e caminhos da reinterpretação cultural construída nos processos museológicos pelos povos indígenas.

Em suas palavras, prenes de misticismos, o pajé Luís Caboclos reforça que tudo “começa de nós”: não adianta esperar pelo Estado para fazer as coisas acontecerem. Afinal de contas, segundo ele “Nós somos museu”. A apropriação do que é o museu, em sua ótica, é elevada à categoria de auto-identificação. E o que é um museu que somos “nós”? É a nossa “língua”, “voz” e “jeito de falar” (Cacique João Venança). Sujeito coletivo, mesmo quando entoado no singular: “museu é nós juntos”. Frente aos “doutores da universidade”, estes verdadeiros “Reitores da Mata”, como se auto-intitula o pajé Barbosa, afirmam, como nas palavras do mestre Luís Caboclo, e sempre no coletivo, que “nós somos sem forma”, mas não por simplesmente não possuírem formação nos bancos acadêmicos, mas por serem, o que chama de “universal”, ou seja, etéreos³³⁵.

Pajé Barbosa e Luís Caboclo são dois dos principais e mais antigos pajés dos povos indígenas cearenses, que são lideranças históricas dos povos indígenas no Estado. Eles vem se envolvendo nos processos museológicos entre seus povos e atuando, cada qual à sua maneira – e em diferentes instâncias, nas discussões sobre museus indígenas e patrimônio cultural. Luís, que é Tremembé da comunidade Varjota (da “mata”, como chamam), por conta do título de “Mestre da Cultura”, circula constantemente entre importantes instâncias vinculadas ao poder público estadual, em especial, da área de cultura. O cacique João Venança é um reconhecido conhecedor dos segredos do Torém – conhecimento herdado de sua avó, uma das guardiãs desta velha tradição do seu povo; é possuidor de uma reconhecida e forte “espiritualidade”. O pajé Barbosa, mais jovem que os dois, tem atuado muito fortemente na apropriação da ferramenta e dos discursos sobre museus entre seu povo e no Estado do Ceará, se tornando também uma referência para povos de outros estados que tem interagido nas atividades da Rede Indígena, como os de São Paulo, Pernambuco e Piauí.

Estes líderes políticos manejam as relações com seus espíritos, os Encantados. Em suas falas, são recorrentes as vinculações entre a “espiritualidade” e os nos discursos e práticas sobre

³³⁵ A inserção dos povos indígenas do Ceará como “Tesouros Vivos” teve novo capítulo com a premiação de Maria de Lourdes da Conceição Alves, a cacica Pequena, do povo Jenipapo-Kanindé, selecionada naquele ano de 2015. Aos poucos, outros povos começaram a se interessar em ver seus “mestres”, suas “lideranças tradicionais”, também sendo premiados. O título de “mestre da cultura” e “tesouro vivo”, que traz um reconhecimento por parte do Estado, estava sendo significado e ganhando conotações que estavam para além da política pública, na medida em que a estes são atribuídos diversos outros significados nas interações à nível local (aldeias e municípios) e nas esferas dos movimentos indígenas - para além do ganho financeiro mensal que, obviamente, fazia muita diferença.

museus indígenas. Fazem a mediação e o contato entre os mundos dos vivos e dos mortos - ao se apropriarem e traduzirem para suas realidades, as de seus povos e a que vem sendo construída pelos museus indígenas em rede, significados sobre os museus indígenas nos quais efetuam diálogos entre dinâmicas cosmológicas que ganham sentidos em suas relações com o passado, com a memória e com os signos de pertencimento (patrimônio).

Durante as discussões do I Fórum Nacional de Museus Indígenas, Ronaldo Kapinawá já exibía grande domínio e habilidade no uso dos conceitos arqueológicos. Suas palavras eram sempre de uma riqueza indizível no que se refere ao diálogo entre saberes e conhecimentos tradicionais e acadêmicos – característica do bom intelectual indígena que foi se formando ao longo destes anos. Ao seu repertório arqueológico já amplo, acumulou uma bagagem museológica significativa, na medida em que, desde 2012, participou de atividades, desenvolveu ações entre seu povo e se apropriou, canibalisticamente, da discussão sobre os museus indígenas. Considerava que as “terras indígenas eram como grandes sítios arqueológicos”. Assim, os acervos arqueológicos presentes nestes territórios, antes de constituírem “bens arqueológicos”, quando retirados destas terras e levados para salas e reservas técnicas de museus ou depósitos dos órgãos do Estado, eram considerados por Ronaldo como patrimônio destes povos, de seu povo, heranças deixadas por seus antepassados. Constituía a materialidade de suas presenças e a continuidade de suas permanências. Possuíam forte sentido cosmológico e sagrado, imaterializável, na ótica por ele defendida. Ótica a qual a própria arqueologia e a prática de pesquisa de arqueólogos, quando desconectada do diálogo com os conhecimentos indígenas, dificilmente poderia compreender. Afinal de contas, se os objetos que são chamados de “achados arqueológicos” pelos arqueólogos e, pela legislação normativa da área, constituem patrimônio da União, algumas problematizações são necessárias, como parte da análise das visões dos indígenas sobre museus. Antes delas, duas constatações: estes objetos estão nas terras onde vivem populações indígenas, independente de terem ou não vinculação direta com eles (ou seja, terem sido produzidos por seus ancestrais); segundo estes objetos são significados, pelos atuais habitantes dos territórios indígenas, como uma herança deixada por aqueles que ali viveram antes deles. Então, uma pergunta é necessária: quem está se apropriando do quê e de quem? E para quê?

É normal falarmos de uma “apropriação do museu pelos índios” - parafraseando um termo já clássico que se popularizou por meio do texto de José Ribamar Bessa Freire. Mas, como nos alertou Nino Tikuna, referindo-se aos museus históricos e etnográficos de nações sul-americanas, muitos anos depois (em 2017): “Tudo o que é coisa que está no museu é nosso”. E se passarmos a inverter os pólos e os modos de olhar para estes processos? E se considerarmos

que os indígenas sempre utilizaram o que chamamos de “memória” (as lembranças do passado e do que aconteceu com eles) em seus projetos étnicos, a partir de suas visões próprias, de suas categorias nativas e das narrativas conectadas a elas? Seja por via da oralidade, seja por via dos sonhos, seja através das várias maneiras possíveis de projetar e se conectar com as diferentes temporalidades (passado-presente-futuro e sobrenatural), através da incorporação de Encantado, em relação às quais as experiências sociais são rememoradas e ganham sentido entre um grupo: a memória e suas ressignificações nunca foram compartilhadas necessariamente em espaços museológicos. Afirmara o cacique João Venança nesse encontro, na verdade, as memórias sempre foram “geridas” pelos indígenas independente de um espaço chamado “museu”. Por isso, “nós somos museu” e “nós somos patrimônio” são concepções que efetivam associações que fazem muito sentido enquanto discursos sobre si – coletividades étnicas - no espaço museológico indígena.

Na trajetória histórica dos indígenas que ali se reuniam pela primeira vez como partícipes da Rede, a memória foi utilizada como um manancial de inesgotáveis usos: a “gestão” do que chamamos de “patrimônio” (coisas as quais são atribuídos sentidos de pertencimento) vinha sendo potencializada nos processos museológicos em suas aldeias, nos quais se apropriavam de discursos e práticas, traduzindo em seus próprios termos uma ideia ocidental de “cultura”, transformada em ferramenta de resistência frente a processos históricos de espoliação, exploração e expropriação. Mas ali a discussão era outra, baseada na troca de experiências, no dialogar sobre como consolidar a Rede e ampliá-la para outros povos indígenas no Brasil.

O que chamamos de “patrimônio”, cujos sentidos são atribuídos por nós mesmos; e que para os indígenas podem ser considerados enquanto vetores (do que chamamos) de etnicidade; sempre existiu em todo e qualquer agrupamento humano, “indígena” ou “ocidental”. Até que ponto este dualismo expressa, realmente, estas problemáticas? “Indígena” versus “ocidental”. Quem narra a história conta, sempre ao seu modo, e organiza, sempre de forma particular e unilateral, as memórias e os sentidos sobre o passado. Museu é um lugar de relações de poder e conflito, porque o passado é alvo de disputas e sempre o será, por parte dos que constroem diferentes sentidos no presente: do modo como querem compartilhar significados e torná-los hegemônicos. Nas disputas e conexões efetuadas nos processos museológicos indígenas entraram também os Encantados, com atores sociais cuja participação foi se apresentando como crucial para a compreensão do conceito de museu indígena. O indígena só existe na ótica do europeu. Mas qual a relação entre a construção social da memória e a interação com os Encantados? Realmente, uma questão é mais que necessária, ela é urgente: quem está se

apropriando do quê e de quem? Para o quê: com quais objetivos? Questões que remetem à posse, propriedade, apropriação, significados e repatriação; polêmicas sobre as quais os museus indígenas trazem diversas novas contribuições, ao colocarem suas visões sobre estes processos. Objetos arqueológicos ou heranças sagradas dos antepassados?!

Em suas intervenções no Fórum, Fabrício Karipuna reconhecia que o Museu Kuahí constituía uma experiência avançada dentre os museus indígenas brasileiros. O que é comprovado pela sua própria trajetória na instituição, na qual veio acumulando muitas experiências durante anos de sua formação continuada, que se deu nas atividades vinculadas ao Kuahí desde antes dele ser criado. A relação com o Estado, no caso deles, se dá diretamente com o governo estadual, ao qual o museu pertence, oficialmente, sendo também responsável por pagar os funcionários, que são indígenas. Situação *sui generis* dentre os museus indígenas no Brasil. O Kuahí possui, e necessita, de uma dotação orçamentária que precisa ser renovada anualmente e que possibilita seu funcionamento adequado, incluindo a manutenção da sua sede (localizada na principal rua da cidade de Oiapoque) e o pagamento de seus funcionários. Isso tem ocasionado, a cada quatro anos, certa tensão, por conta das incertezas do que as alterações político-partidárias na esfera governamental podem trazer em relação ao museu. O espaço físico do Kuahí, contou Fabrício no encontro, àquele momento vinha sofrendo um sério processo de degradação, que culminou com o desabamento de parte do teto e em obras que se desdobrariam por um longo período, em que ficou desativado e durante o qual o acervo correu sérios riscos de perda.

Entre 2014 e 2016, a jovem Lucilene Kaingang, e outras vezes sua mãe, Dirce Jorge Lipu, participaram de vários encontros sobre museus indígenas em Pernambuco e no Ceará. Este diálogo resultou no surgimento de um dos “pontos da rede” que ampliou a articulação nacional para a região do oeste paulista. Àquele momento, ainda não havia sido criado um museu em sua aldeia, mas já vinham em um diálogo contínuo há alguns anos com o Museu Índia Vanuíre e com a sua entidade gestora (ACAM Portinari), mediado por pesquisadores do MAE, em especial a museóloga Marília Xavier, durante o qual vieram amadurecendo uma série de questões museológicas de grande amplitude – da relação com o Estado à educação diferenciada e com o movimento indígena. As trocas efetuadas e as interações construídas, no recebimento em São Paulo dos “parentes” do Ceará e de Pernambuco, bem como do conhecimento que passaram a ter de várias áreas indígenas nesses dois Estados, foram momentos cruciais no amadurecimento de concepções próprias de museu por parte deste grupo Kaingang, cujo resultado mais visível foi a criação de um espaço museológico, o Museu Wolkriwig, da TI Vanuíre, onde vivem juntamente com os Krenak.

Marciane Tapeba havia se incubido da função de relatora do diálogo entre as lideranças, sistematizando cerca de 11 propostas que haviam sido elencadas pelos participantes, dividindo-as em: formação, mapeamento, articulação, políticas públicas, fomento, agenda, parcerias, encontros nacionais e elaboração de um catálogo com as experiências.

O amplo espectro de temáticas trazidas pelos indígenas na grande roda que marcou o encerramento deste encontro refletiu, de uma maneira geral, as principais discussões que aconteceram. Certos assuntos foram recorrentes e eram constantemente enfatizados nas falas de vários indígenas que gerenciam processos museológicos. Algumas destas questões referiam-se à discussão sobre os acervos e patrimônio arqueológico; a sustentabilidade e o financiamento dos museus indígenas; o diálogo com o Estado em seus vários níveis; a relação dos museus indígenas com os territórios; a “espiritualidade”; a educação escolar indígena (formal); a questão da obtenção, gestão e aplicação de recursos financeiros. Na verdade, estavam postas dentre estas muitas das principais que passariam a ser discutidas pelos indígenas nos encontros da Rede nos anos seguintes.

O diálogo com o Estado, em todas suas variantes e possibilidades, foi um aspecto central nos debates do Fórum, tendo sido reiterado nesta roda de diálogos de lideranças. A ausência da FUNAI foi deveras criticada. Seja em nível local (município), estadual ou federal, foi consenso a necessidade de trazer os gestores públicos para conversar; assim como também ir até eles e apresentar demandas, pressionando e negociando para a elaboração e execução de políticas públicas. Havia um sentimento, expresso em vários momentos, de um “descaso das autoridades”, apontado fortemente na fala de Lucilene na mesa final (mas cuja indignação era generalizada), que expunha aspectos do contexto local em que seu povo está inserido, mas que também era compartilhado por outros povos, na medida em que afirmavam que era necessário trazer as autoridades para o debate sobre museus indígenas.

O museu indígena “não é fonte de renda”, afirmou o cacique João Venança, mas necessita de recursos. A questão do financiamento e sustentabilidade, nos encontros da Rede, passou a ser outra questão sempre bastante discutida. Então, como “pagar as contas” e acertar-se com esta contradição? Como arcar os custos para a criação e manutenção dos espaços físicos? Como reforçar a autonomia com financiamento sem criar dependência? Como lidar com os eternos dilemas e embates característicos do diálogo conflituoso com o Estado e seus gestores, em meio aos fisiologismos políticos e às mudanças governamentais periódicas? Como, em meio às discontinuidades nos governos, consolidar conquistas expressas nas políticas públicas de Estado?

A construção de espaços físicos para os museus materializou muitos destes projetos de memória em um “monumento”, no sentido de Le Goff, erguido no território das aldeias. No entanto, o museu ter sua sede tem seu “preço”. No caso dos Tremembé, que optaram por um caro e audacioso projeto, este espaço ainda não foi construído, apesar do povo já ter uma longa experiência nessa discussão, que remonta aos primeiros diálogos sobre os museus indígenas que fizemos com eles por volta de 2008, cuja referência à época era a professora Raimundinha Venança (filha mais velha do cacique João)³³⁶. Por um lado, os que ainda não possuem, desejam ter um espaço para seus museus; por outro, os que já os construíram sabem das necessidades e dificuldades inerentes à sua manutenção.

Os órgãos federais responsáveis pelas políticas públicas afins aos museus indígenas, principalmente o IPHAN e o IBRAM, foram duramente criticados por suas ausências, em tom severo e mordaz, assim como também a FUNAI, órgãos públicos afeitos às políticas indigenistas que não se fizeram representados naquele primeiro evento organizado pela Rede em uma área indígena.

Figura 76 - Fotografia final do I Fórum de Museus Indígenas do Brasil. Aratuba/CE



Fonte: O autor (2015)

³³⁶ A profa. Raimundinha faleceu logo após a oficina de inventário participativo, ministrada em 2009 na aldeia da Praia em Almofala por mim e João Paulo Vieira, que foi parte do projeto Emergência Étnica. Ela era os braços e as pernas do pai, estava à frente da educação escolar indígena dos

Suzenilson atuou na mediação de todas atividades, seja à frente ou cedendo espaço para outros Kanindé (seu primo, Antônio Nilton, filho de Cícero Pereira, irmão do cacique Sotero) e comandando os bastidores. Sempre coordenando a organização, foi o grande mentor e promotor das ações que tornaram possível o Fórum acontecer: da programação à hospedagem, da alimentação ao traslado dos participantes, das homenagens às noites culturais etc. Organizou as equipes locais e as comissões responsáveis pelas diferentes ações necessárias para receber com maestria as cerca de 60 pessoas de fora que estiveram no Sítio Fernandes por três dias³³⁷.

Em meu caso particular, voltar aos Kanindé sempre foi motivo de grande alegria e certeza de vivenciar momentos agradáveis em meio a tantas pessoas queridas e cujos laços mantiveram-se e se fortaleceram ao longo dos anos. Acompanhar as transformações locais, as trajetórias familiares, o amadurecimento de uma geração de jovens, as mudanças e a ampliação das ações do museu, a crescente visibilização nacional de sua experiência, o crescimento da população e a morte de muitos dos que haviam sido meus interlocutores, entre tantas outras coisas. Esse acompanhamento e o fato de estar sempre junto com eles, me permitiu construir uma visão um pouco mais ampla, percebendo-os à nível local, mas também em suas inúmeras interações noutras escalas da vida social – *pari passu* à maneira como o “museuzinho” do cacique Sotero foi sendo dinamizado como parte das dinâmicas do seu povo. Uma de minhas percepções mais notáveis, àqueles dias, era o aumento do número de casas, que evidenciava um crescimento do número de famílias, nas “quebradas dos Fernandes”.

Não há como evitar uma necessária reflexão crítica sobre o papel da universidade (e, conseqüentemente, das pessoas a ela vinculadas) na constituição da Rede Indígena. É notória a importância dos momentos organizados pela e na universidade (assim como nos eventos do e no Estado e de e em museus não-indígenas), em que os indígenas envolvidos na Rede passaram a se encontrar. Porém, com a criação da Rede Indígena, algumas coisas foram se modificando. Talvez, a principal delas tenha sido o fato que, desde então, os museus indígenas passaram a se mobilizar através de uma instância própria e independente, evidente sinal de autonomia. Modificava-se tenazmente, e o sentira neste encontro talvez pela primeira vez de modo mais enfático, nosso papel de assessores indigenistas que acompanham processos museológicos indígenas. A realização deste primeiro fórum inaugurou, de fato, um novo tempo: uma era em que se iniciaram os encontros sobre museus indígenas realizados nas próprias aldeias dos povos

³³⁷ Nossa função de assessoria da Rede, desta vez, foi diferente. Estávamos mais na condição de participantes que na de organizadores. Nos empenhamos em reunir listas, registrar algumas questões e propostas que foram sendo feitas ao longo do encontro com o objetivo de sistematizá-las através da elaboração do documento final.

e organizados por seus esforços próprios, enredados entre fios e trançados em “nós”, entre diferentes temporalidades, espaços e memórias, que foram configurando os “pontos da rede”. O Sítio Fernandes foi um desses primeiros “pontos”.

À tarde do dia 17 de maio realizaram-se os debates finais do fórum.

Definiram-se pessoas para atuar como articuladores da Rede, atuando inicialmente no compartilhamento de informações entre povos e Estados³³⁸. Surgiram duas propostas para a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas: em Pernambuco, no povo Kapinawá, apresentada por Ronaldo; e no Rio de Janeiro, apresentada por Cristiane Santos, que acabou retirando sua proposta e apoiando a dos Kapinawá. À nível estadual, foi indicada a aldeia Lagoa da Encantada, do povo Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz (cerca de 30km de Fortaleza), para a realização II Fórum de Museus Indígenas do Ceará, evento que acontecera junto ao fórum àquele ano.

Nelson se responsabilizou por elaborar uma primeira sistematização das discussões em um documento final³³⁹. O documento estava dividido em quatro partes: Gestão museológica e museus indígenas; Formação e capacitação; Sustentabilidade, fomento e financiamento; e Articulação em rede. Cada um destes eixos temáticos continha diretrizes, estratégias e ações, formato comum em documentos elaborados sobre e para políticas públicas em âmbito estatal. Os encaminhamentos finais foram relativos à criação de canais para a constituição de uma estrutura de comunicação para a Rede Indígena. Assim, se acordou a criação de um endereço de correio eletrônico³⁴⁰, de uma página no facebook³⁴¹ e de um boletim informativo.

O I Fórum Nacional de Museus Indígenas findou com uma homenagem prestada pelos organizadores a lideranças indígenas, pajés e caciques, tanto do povo Kanindé quanto os que vinham de outros povos. Cada pessoa recebeu uma plaquinha, que foi concedida também para apoiadores e indigenistas. A fotografia final do encontro foi feita na entrada da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, espaço sagrado do povo Kanindé.

³³⁸ Os indicados foram: Tremembé: Everthon Damasceno (representando-os e fazendo o contato com as lideranças); Kapinawá e Estado de Pernambuco: Ronaldo Siqueira; Jenipapo-Kanindé: Raquel Alves; Museu Kuahí e Estado do Amapá: Fabrício Narciso; Potiguara e município de Monsenhor Tabosa: Rosa Veras; Kaingang e Estado de São Paulo: Lucilene de Melo; Pitaguary e Estado do Ceará: Rosa Silva; Memorial Tapeba: Marciane Santos; Estado do Rio de Janeiro: Cristiane Santos (Papion); Anacé: Ruth e cacique Jonas; Kanindé e Estado do Ceará: Nelson Santos.

³³⁹ O Documento Final do I Fórum dos Museus Indígenas do Brasil está disponível no Anexo I.

³⁴⁰ O endereço eletrônico da Rede Indígena de Memória e Museologia Social é: redememoriaindigena@gmail.com.

³⁴¹ O endereço da página no facebook da Rede Indígena de Memória e Museologia Social é: <https://www.facebook.com/redeindigenamemoria>.

Figura 77 - Cacique Sotero recebendo chapéu Kapinawá de presente de Ronaldo Siqueira, Aratuba/CE



Fonte: O autor (2015)

O desafio que se colocava perante os indígenas participantes foi sintetizado através das palavras do cacique João Venança: como “fortalecer a base do povo”, através do “fortalecer as redes de museus”?

3.3.2.5 A criação do Museu Kapinawá e a reunião na “Furna dos Caboclos” da Mina Grande

Figura 78 - Ritual de abertura da reunião na Furna dos Caboclos da aldeia Mina Grande/Buíque



Fonte: O autor (2015)

Naquela serra, tem uma casinha
 tem uma pedrinha, meu Deus,
 vou chegando lá.
 Quando eu cheguei lá,
 O que encontrei foi um,
 menino encantado,
 coberto de caroá.
 Um menino encantado coberto de caroá
 Heina ha heiô a, heina ha heiô a
 heina ha heiô a heia a heina a heia
 heina ha heio a heia a heina a heia
 (Toante Kapinawá)

Nós estamos tentando reconstruir a nossa memória e o nosso patrimônio. E não tinha outro local melhor que se não fosse a furna dos Kapinawá. Aqui houve muito massacre, mas apesar de tudo, né, pajé, os guerreiros continuaram. E hoje nós estamos aqui para contar realmente a nossa história. Conseguiram matar muitos guerreiros, mas eles não conseguiram matar os grandes guerreiros, que foram os que restaram. E nós temos que reconstruir esta história e pra isso nós estamos aqui nesse momento. (Informação Verbal)³⁴²

O I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco aconteceu entre 20 e 24 de julho de 2016, na aldeia Malhador, área rural de Buíque, reunindo povos indígenas de Pernambuco, Ceará, São Paulo e Rio de Janeiro, constituindo um importante momento de mobilização da Rede Indígena e, internamente entre o povo Kapinawá, constituiu em nossa abordagem um divisor-de-águas na discussão sobre museus indígenas.

Além dos Kapinawá, estiveram presentes do Estado de Pernambuco: os Truká, Fulni-ô, Xukuru e Pankararu. Para este encontro vieram, do Ceará, Nalson Kanindé e “Preá” Jenipapo-Kanindé (com o apoio do IBRAM)³⁴³. Além deles, participaram Lucilene Kaingang (SP)³⁴⁴ e Cristiane “Papion” Santos (RJ), que veio com o apoio Museu do Índio (RJ). Sérgio Romualdo trazia a dupla vinculação étnica, como Kiriri (BA) e Guarani-Kaiowá (MT). Elysson Ruan, mais conhecido como Ruan Xukuru, entrou na van da FUNDAJ na BR 232, na altura do município de Pesqueira. Integrante da Poay Limolaigo, a organização de juventude indígena de seu povo, também era participante do FOJUPE (Fórum de Juventude de Pernambuco), da COJIPE (Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco), da APOINME e da produtora de

³⁴² Nalson Kanindé. Depoimento. [2015]. Reunião na Furna dos Caboclos de Mina Grande.

³⁴³ O apoio que o IBRAM efetuou, relativo ao financiamento de passagens aéreas para participantes, era proveniente do Convênio com a OEI/BRA - “Desenvolvimento Institucional e Técnico-Operacional para a Ampliação e Consolidação de Projetos Relacionados à Memória Social no Brasil”.

³⁴⁴ A participação de um representante dos Kaingang havia sido demandada no Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus, no Museu Índia Vanuíre, em Tupã, que havia ocorrido um mês antes desse encontro (no final de junho de 2015), à ACAM Portinari e à Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo. Isso não ocorreu. Parte dos recursos arrecadados com a inscrição foram revertidos para o pagamento das passagens de Lucilene, esforço completado pela museóloga Marília Xavier, que organizou uma “vaquinha” entre colaboradores, amigos e funcionários do MAE-USP.

audiovisual dos Xukuru, a Ororubá Filmes. O IBRAM se fez presente através do historiador João Paulo Vieira, que ministrou a oficina “O inventário participativo como instrumento de salvaguarda do patrimônio cultural; e o MUHNE/FUNDAJ, através dos servidores Henrique Cruz e Sílvia Barreto; e o Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, através da museóloga Marília Xavier Cury.

Os participantes ficaram hospedados na aldeia Malhador, divididos entre a escola e as casas dos indígenas. O deslocamento foi feito nos dois transportes cedidos pelas duas principais instituições apoiadoras do encontro: um ônibus da UFPE, através do NEPE; e uma van da FUNDAJ, através do MUHNE. Nessa época do ano, julho, é o mês mais frio nessa região, o que fez com que todos estivessem, especialmente após o sol raiar, muito bem agasalhados.

A parceria com a UFPE, especialmente com o NEPE, tomou forma com a participação de vários estudantes da universidade neste encontro, em especial, alguns dentre os que tinham composto a equipe do projeto de extensão em 2012, que àquela época já haviam se dispersado³⁴⁵. Efetuou-se o registro audiovisual por parte dos estudantes que participavam do Laboratório de Antropologia Visual, do NEPE, atividade para a qual esteve particularmente engajado o francês de ascendência argelina Morgan Richard³⁴⁶ e a então estudante de Museologia Polly Cavalcanti.

O encontro foi organizado com o objetivo de fortalecer o processo de formação de indígenas de Pernambuco para a auto-gestão museológica, fomentando o intercâmbio e as trocas de experiências com representantes de museus indígenas de outros Estados e parceiros vinculados às universidades e às instituições museológicas. Foi organizado pelo núcleo estadual da Rede Indígena em Pernambuco sem apoio financeiro de nenhuma entidade/órgão público e ou projeto específico. Tratou-se de uma iniciativa autônoma, mas cujos participantes fizeram importantes parcerias institucionais que viabilizaram sua realização. Uma das metas lançadas no I Fórum Nacional de Museus Indígenas, realizado cerca de dois meses antes, era a organização e o fortalecimento e dos núcleos estaduais da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, de modo que aquela foi uma primeira atividade nesse sentido.

Para a realização deste encontro, convergiram diferentes instituições e indivíduos, com destaque para os esforços particulares de Ronaldo e da população da aldeia Malhador, que receberam cerca de 40 pessoas de fora³⁴⁷. Na época, os povos e organizações indígenas estavam

³⁴⁵ Do antigo grupo de bolsistas participaram neste encontro: Gilvanildo Mendes, Jéssica Silva, Marcela Frutuoso, Joice Silva e Polly Cavalcanti. Esta foi a última ocasião em que o grupo se reuniu em torno de uma ação coletiva.

³⁴⁶ Morgan Richard era um estudante francês que passava um período na UFPE/Brasil, cursando mobilidade acadêmica de seu curso de graduação em Antropologia em uma universidade francesa.

³⁴⁷ A convergência dos apoios institucionais da FUNDAJ (van e passagens aéreas), da UFPE (ônibus), do Museu do Índio (passagens aéreas) e do IBRAM (passagens), possibilitou que se resolvessem questões logísticas fundamentais para a realização do encontro.

mobilizados para barrar a tramitação da PEC 215 e uma série de outras medidas anti-indígenas que vinham sendo discutidas no Congresso Nacional.

A van da FUNDAJ realizou o transporte para Buíque das pessoas que se deslocaram da capital pernambucana, juntamente com aquelas que chegaram de outros Estados. Já o ônibus da UFPE fez o trajeto tradicionalmente realizado quando necessário buscar os representantes dos povos indígenas para participar de encontros, em Recife: tinha saído no dia 19, pernoitado em Cabrobó, voltando bem cedo pegando os participantes nos locais combinados. Ao invés de retornar para Recife, seguiria para o território do povo Kapinawá. Assim, em Cabrobó embarcaram os Truká, seguidos pelos Pankararu, em Tacaratu. Os Xukuru, povo mais próximo de Recife, vieram de dois modos: Elysson Ruan (Naur Xukuru) embarcou na van da FUNDAJ; e de carro, no segundo dia chegaram Guilherme Araújo (Guila Xukuru) e Ewerton Amorim. Já Wilke Melo, indígena Fulni-ô e antropólogo, veio de Águas Belas (que é um município vizinho a Buíque), diretamente para a aldeia Malhador.

No dia 20 de julho de 2015, segunda-feira, à noite, já haviam chegado à aldeia Malhador os dois transportes que trouxeram a maioria dos participantes que vinham de fora. Nesta noite, os Kapinawá, liderados por Ronaldo Siqueira – o grande anfitrião e principal organizador desse encontro, nos aguardavam com uma refeição. Fizemos uma breve conversa, à título de apresentação e acolhimento, e as pessoas foram acomodadas nas salas de aula adaptadas para a função de alojamento e algumas outras levadas para casas de indígenas na aldeia.

Nesta conversa, foram dadas as boas-vindas e socializados informes gerais sobre a logística dos dias seguintes, principalmente acerca das hospedagens, da necessidade de cada pessoa ter seu “kit retomada” (copo, prato e colher) e sobre onde as atividades seriam realizadas. Nas apresentações, estavam presentes 26 pessoas, dentre estudantes, indígenas, pesquisadores e representantes institucionais. Algumas pessoas chegaram posteriormente, a exemplo dos Xukuru e da equipe de audiovisual da Paraíba, liderados pela antropóloga Glauco Machado.

A oca da aldeia Malhador foi o local onde se realizaram todas as atividades. As aldeias Malhador e Mina Grande possuem ocas feitas de madeira e cobertas de palha, que sediam eventos, reuniões e momentos coletivos. No centro destas ocas, existe uma viga principal na qual há um cruzeiro de madeira fincado, constituindo o eixo ordenador dos rituais que são realizados em seu interior, quando se organizam atividades. No pé desses cruzeiros, se acendem velas, se constroem altares para os Encantados e se põe defumadores com misturas de ervas e resinas vegetais que produzem um cheiro característico dos encontros e atividades dos museus indígenas nos Kapinawá.

Figura 79 - Ritual de abertura do I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco



Fonte: O autor (2016)

A abertura do encontro contou com a presença do cacique Robério Maia, cuja família é oriunda da aldeia Mina Grande, do povo Kapinawá. A maior parte dos Kapinawá presentes nesse primeiro dia eram os que moravam na aldeia Malhador. Cada participante recebeu uma pasta com bloco de notas e a programação do encontro. Para a abertura, os organizadores locais convidaram todos que quisessem postar-se à frente para contribuir com os cânticos na ritualística³⁴⁸. Os Truká e os Pankararu cantaram linhas de toré próprias de seus povos; cada pessoa entoou uma ou mais linhas e pontos de toré. Permaneceram parados, sem a tradicional formação circular, que se punha a rodar e estar em movimento. De vez em quando, alguém acendia uma vela no pé do cruzeiro. A oca ficou pequena para a quantidade de gente que entrava e saía. Comuns eram as cenas de pessoas fazendo pinturas com tinta de jenipapo, sob o aroma constante da fumaça das chanducas e defumadores que purificavam o ar de uma mistura de tabaco com o “alecrim-de-caboclo” e outras ervas.

A palestra de abertura, intitulada “Museologia e gestão museal indígena: os desafios e a formação”, da museóloga Marília Xavier Cury, teve como debatedor Nelson Kanindé. A partir da criação da Rede Indígena, em 2014, que marcou também o início da aproximação dos

³⁴⁸ Na sequência, em forma de meia-lua, estavam: os jovens Truká (Emanuel, Alberto e Francilânea), Sergio Kiriri-Guarani, seu Audálio Kapinawá, dona Socorro Jucá (Kapinawá), Lucilene Kaingang, Heraldo “Preá” Jenipapo-Kanindé, Ronaldo Kapinawá, cacique Robério, Ruan Xukuru, Thaynara e Gabriella Pankararu.

indígenas do Ceará e de Pernambuco com os do oeste paulista, fomentados pela aproximação de pesquisadores e professores vinculados ao NEPE/UFPE e ao MAE-USP, tornou-se constante a circulação de integrantes destes grupos nas atividades uns dos outros, nestes três Estados.

Na parte da tarde, realizou-se a primeira parte da oficina de inventário participativo, ministrada por João Paulo Vieira, enquanto a mesa-redonda sobre educação e museus indígenas foi transferida para a tarde do dia seguinte.

Para a abertura diárias das atividades, repetia-se um mesmo cerimonial. Todos na oca, alguns indígenas entoando cânticos à frente da mesa de apresentações, balançando as maracás, queimando resina de jatobá ou de alméscar e fazendo muita fumaça com seus cachimbos – o que chegava a enevoar o interior do espaço. Nesse dia, participaram das atividades também as jovens Myrelliane, Beatriz e Ythamiris (filhas e sobrinha de Mocinha Kapinawá), da aldeia Mina Grande e integrantes da OJKA e da COJIPE.

No dia 21 de Julho, quarta-feira, as atividades iniciaram-se por volta de 9:50hs, com a ritualística de abertura. Às 10:30hs foi iniciada a primeira mesa-redonda, “Museologia, Educação e Museus Indígenas – Quais os diálogos possíveis?”, da qual participaram Henrique Cruz, Suzenilson Santos e Lucilene de Melo, cuja mediação ficou sob minha responsabilidade.

Vasconcelos Vasconcelos Cruz, museólogo carioca formado pela UNIRIO e servidor da FUNDAJ no MUHNE desde 2008, contribuiu através de uma apresentação oral na qual evidenciou a presença indígena nos museus brasileiros, se referindo à exposição antropológica brasileira de 1882, no Museu Nacional da Quinta a Boa Vista, chamando atenção para a imagem que se tinha do índio no século XIX. Visão esta que havia se modificado tenazmente, por exemplo, na constituição do Museu do Índio (em 1953), fundamentado no que a antropóloga Regina Abreu denominou de uma “antropologia da ação”, *a la* Darcy Ribeiro, seu idealizador, que buscava ensinar a sociedade brasileira sobre o quê e quem era o indígena de verdade, através da desconstrução de estereótipos e visões deturpadas. “Um museu contra o preconceito”. Referiu-se, por fim, ao Museu Maguta, contextualizando-o na luta em defesa do território. Tentando relacionar os museus indígenas com experiências museológicas comunitárias pioneiras no contexto de uma Nova Museologia, fez referência ao Ecomuseu do Cresout, ao projeto da Casa Museu do México, ao Museu de Niamey e ao Museu da Anacostia; destacando a importância da conferência do ICOM de 1971, da mesa redonda de Santiago do Chile (1972), do surgimento do termo “Nova Museologia”, na década de 80, usado por Andre Desvallès, e da sociomuseologia, na década de 90, pelo museólogo português Mário Moutinho.

Este foi o segundo encontro que Lucilene de Melo, Kaingang do oeste paulista, participara no Nordeste, já que havia estado no I Fórum, no Sítio Fernandes (no mês de maio).

Em dezembro de 2014, sua mãe Dirce Jorge havia participado do II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco. Sua apresentação, iniciada com o cântico Kaingang que sempre cantava, referiu-se aos trabalhos sobre memória que estavam desenvolvendo em sua aldeia, sobre a língua materna, entre os mais velhos. Falou das dificuldades que possuíam e de como algumas portas se fechavam, enquanto outras se abriam, no desenvolvimento destes trabalhos. Rememorou sua infância, que ficou marcada por lembranças de canções na língua Kaingang, que a avó não mais falava publicamente porque tinha medo da perseguição. Não falar em sua língua era uma forma de proteção. Lembrei desde que este ocultamento assemelhava-se com o relato que o Cacique Sotero, que sempre contava sobre os conselhos que seu pai lhe dava, de que tivessem muito cuidado quando começaram a se afirmar índios - “que o branco ia matar”. No caso a avó de Lucilene, falar a língua era expor a indianidade. E isso era perigoso.

Lucilene disse ainda que aquela discussão sobre museologia feita pelos próprios indígenas para ela era muito nova. Mas lhe parecia interessante. Já percebia que o museu de que os parentes do Nordeste falavam não resumia-se apenas à peças e fotografias, mas era a vida e o cotidiano dos que estavam lá. Afirmou a importância de falarem a língua Kaingang e a necessidade de fortalecimento da “espiritualidade indígena”, referidas por ela como sendo algumas das coisas mais importantes que possuíam e que o “homem branco” ainda não havia conseguido “tomar” deles.

Suzenilson Santos conduziu sua apresentação contando a história do Museu dos Kanindé. Mais uma vez, atentei para sua construção narrativa oral. Ele estava em pleno processo de produção de um discurso particular, elaborando formas próprias de falar sobre o museu de seu povo, como parte de uma construção auto-narrativa que se enriquecia conforme suas experiências iam se acumulando nas interações oriundas das atividades dos museus indígenas. Partia das histórias contadas por seu pai. Essa construção era feita a partir de sua vivência como um Kanindé que circulava entre outros povos e espaços. Algo que foi se consolidando nesse modo de apresentar-se, começava a notar, era o fato de que muitas vezes partia das memórias paternas para se expressar na primeira pessoa do plural. Afinal, era seu pai que havia criado o museu. Às vezes, se referia ao pai de modo mais formal, como o cacique Sotero. Outro aspecto que também começava a se evidenciar para mim era que, embora falasse em nome do seu povo, seu lado de educador e professor de uma escola em sua aldeia sempre faziam parte de suas apresentações. As falas de Nalson sobre museus passaram a congregar, de maneira original, temas como educação, memória, patrimônio e mobilizações étnicas, significadas desde sua perspectiva provinda de suas experiências como professor e coordenador pedagógico do Museu. A estas faces, foi reunindo aquilo que foi apreendendo nas caminhadas

por onde circulou nos vários universos com os quais foi interagindo: o mundo acadêmico, as informações oriundas das leituras históricas e antropológicas, sua atuação no movimento indígena, seu diálogo enquanto representante dos museus indígenas junto ao Estado, entre instituições de educação e cultura de níveis estadual e federais, onde passou a discutir políticas públicas museológicas e de memória específicas para povos indígenas. Nalson começava a se afirmar como a principal referência para a Rede Indígena de Museologia Social em constituição, efetuando dezenas de viagens entre 2012 (cuja primeira foi em Petrópolis) e 2017, quando aconteceu o III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí.

Seu discurso foi se dinamizando. Na aldeia Malhador, novamente presenciamos um novo uso da discussão sobre categorias nativas de classificação dos objetos do Museu dos Kanindé, que ele fazia desde uma interpretação própria da minha (?) dissertação de mestrado. Apresentava a realidade do Museu dos Kanindé à época: como se dava o funcionamento do núcleo gestor e educativo, a inserção dos jovens na ação museológica indígena, a relação entre patrimônio e memória realizada através da parceria educativa entre museu e escola. No meio disso, comentou sobre o papel que vinha desempenhando na discussão de políticas museológicas como representante dos museus indígenas, no IBRAM. Enfatizava a relação entre caça, cultura e museu; a parede como suporte expográfico; a relação entre o museu indígena e a educação escolar, a contribuição do museu no reconhecimento étnicos e para a demarcação do território. Estes foram algumas construções que passaram a ser comumente evidenciados nas apresentações orais de Nalson, que falava de uma concepção de museu indígena que, para ele, foi se constituindo como um espaço onde o povo se apresentava e se identificava à sua maneira.

Ao mediar este diálogo, tomei nota das apresentações de cada um para propor, ao final, questões para o debate. A partir das falas, percebemos as diferentes visões sobre os povos indígenas apresentadas em diversificados tipos de museus e seus papéis múltiplos nas narrativas cristalizadas sobre uma “história do Brasil”. Essas diferentes formas de apresentar os povos indígenas, estavam situadas segundo as abordagens presentes nos museus tradicionais (históricos e antropológicos) e, no contraponto efetuado pelo olhar do indígena sobre si mesmo, presente em seus museus, que ressignificam as memórias como instrumentos de luta política e mobilização étnica – rompendo com uma concepção de museu como espaço de dominação colonial e glorificação da história oficial. Questões que foram discutidas referiam-se ao sempre presente debate sobre as repatriações e às possibilidades de pensar a relação entre museus indígenas e escolas na implantação de ferramentas e metodologias voltadas à educação diferenciada.

Figura 80 - Oficina Inventário Participativo, ministrada pelo historiador João Paulo Vieira, então representante do IBRAM



Fonte: O autor (2015)

Na manhã do dia 23 de julho, estava planejada para acontecer a segunda e terceira partes da oficina de Inventário Participativo, ministrada pelo historiador João Paulo Vieira, então consultor sobre essa temática no IBRAM. Na tarde do dia anterior, tínhamos feito a primeira parte desta discussão, que seria finalizada nesta manhã.

Já no ritual de abertura, com os cânticos, pontos e linhas entoados pelos pajés, caciques e lideranças presentes, João Algodão³⁴⁹ ajoelhou-se no pé do cruzeiro da oca, com a palma das mãos e a cabeça no chão. Batia forte com as mãos na terra, às vezes levantando o corpo para novamente voltar a cabeça ao chão. Terminados os cantos, nos preparávamos para iniciar a oficina. No entanto, a mesma cena repetiu-se por várias vezes. Algodão permanecia ajoelhado sob o cruzeiro. Começou a horar muito alto, ao ponto de soluçar. Continuava batendo forte as mãos no chão. Foram cerca de 2 horas de cânticos e orações. Todos passaram a cantar juntos e balançar os maracás em sua direção, para tentar contornar a situação e acalmar o Encantado que, maior parte acreditava, tinha vindo se manifestar através de Algodão.

Ronaldo Kapinawá, sentado no chão e abraçando João Algodão na frente do cruzeiro, passou a soprar seu cachimbo pelo lado contrário, direcionando a fumaça - composta de uma mistura de tabaco com ervas (o cheiro de alecrim se sobressaía) que trazia em seu aió (como chamam a bolsa de fibra de caroá) - em direção à sua cabeça. Por umas três vezes, Algodão

³⁴⁹ Preservaremos a identidade dessa pessoa, chamando-a de João Algodão, sujeito imaginário.

levantou-se, meio assustado com a situação, parecia não entender direito o que acontecia. Olhos arregalados, parecia acordar repentinamente, abraçado por Ronaldo e seu pai, o rezador Audálio Diniz. Quando íamos recomeçar a oficina, ele voltava ao pé do cruzeiro e reiniciava o choro alto, na mesma posição. Várias velas foram sendo acesas no pé do cruzeiro. Muita fumaça saindo dos cachimbos. Som forte dos maracás.

A cena, que se repetiu por várias vezes. Inviabilizou a realização da oficina. Quando Algodão voltava a si, reiniciávamos. E novamente ele ia para o pé do cruzeiro. Na hora em que ele finalmente retornou de uma vez por todas, as pessoas já não tinham mais a concentração necessária para acompanhar o que se estava sendo exposto. O tempo havia ficado demasiadamente curto para a exposição. Mas era um outro tempo, aquele que estávamos vivenciando³⁵⁰.

Aquele fato foi deveras significativo em nossa percepção dos processos sociais dentre os quais os museus indígenas eram significados. Foi a primeira vez em que a presença de um Encantado havia modificado, radicalmente, o rumo de uma atividade no contexto dos museus indígenas. Não havia como desconsiderar fatos como este, que passaram a tornarem-se cada vez mais comuns nas atividades que reuniam representantes de museus indígenas e evidenciavam aspectos que tomariam uma importância central durante as atividades da Rede Indígena nos anos seguintes: a discussão sobre espiritualidade e museus indígenas.

No dia 23 de julho de 2015 aconteceu uma reunião de articulação da Rede Indígena na “Furna dos Caboclos” da aldeia Mina Grande, reunindo os Kapinawá de diferentes aldeias e os participantes daquele encontro. A Furna dos Caboclos da Mina Grande é o principal espaço de memória deste povo, local onde o seu cruzeiro, histórico e sagrado, está fincado. É lá onde se realizam importantes rituais de culto e em memória de seus antepassados. É também um sítio arqueológico, onde há restos ósseos e inscrições rupestres.

Sáimos da aldeia Malhador de ônibus, em direção à furna dos Caboclos. Deixamos o transporte em frente às casas mais próximas ao lugar e seguimos a pé, por entre um caminho aberto em meio à vegetação rasteira característica da região. Ao chegarmos na “Furna dos Caboclos”, imediatamente os participantes se reuniram ao redor do cruzeiro. Realizaram um toré mais concentrado, com orações e cânticos, rodeando o cruzeiro. Foram abertos os trabalhos ritualísticos, conduzidos pelo pajé dos Kapinawá, seu Zé de Caetano. Após os Kapinawá, os

³⁵⁰ Mesmo assim, Vieira apresentou as metodologias, experiências e problemáticas oriundas à implementação de ações de inventários participativos sobre patrimônio cultural, com ênfase na apropriação destas práticas que vinham sendo desenvolvidas pelos indígenas em seus museus. Duas das experiências apresentadas pelo historiador eram as que havíamos desenvolvido no Estado do Ceará, que resultaram na criação da Oca da Memória, dos Tabajara e Kalabaça, em Poranga (2007-2008), e no Museu Indígena Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz (2010).

indígenas de outros povos foram convidados a apresentarem seus cantos e orações. Sérgio Romualdo, foi um dos que se propôs, conduzindo uma dança-cântico Guarani, tudo sempre em torno do Cruzeiro.

Esta conversa foi mediada por Nalson e Ronaldo. O principal assunto tratado foi a proposta trazida de Aratuba, de que o II Fórum Nacional de Museus Indígenas acontecesse no território do povo Kapinawá, no ano de 2016³⁵¹.

A furna é um grande abrigo sobre pedra, uma espécie de caverna, que possui uma dimensão especial na cosmologia Kapinawá. Morada de ancestrais, seus Encantados, é um ponto de peregrinação, culto e pagamento de promessas. Ao pé da cruz, se canta e dança, se reza. Se cultua e se invoca, como afirmou Mocinha Kapinawá. Durante o ritual, multiplicaram-se as velas acesas sob o cruzeiro e também dispostas por todo o espaço interno da Furna, cuja parte de cima vai diminuindo lentamente na medida em que se adentra em seu interior. Torna-se mais baixa e escura na parte do fundo. Um típico abrigo sobre rocha.

Ao falar, posteriormente, sobre o significado das fotos que foram expostas na noite desse dia (24 de julho), na qual ocorreu a abertura do Museu Kapinawá Mocinha Kapinawá faz uma relação entre as lembranças dos antepassados, a Furna dos Caboclos e o museu.

Quando a gente dá saudade, né comadre Lilia, a gente entra aí, e olhar e ficar olhando, né, eles lá e ficar conversando. Pra nós eles não morreram, nós mesmos a gente acredita que eles num morreram, eles continuam aqui. Quando a gente estamos nas nossas concentração, em nossas pajelanças, a gente invoca eles. Tanto aqui, quando a gente tá aqui (na oca da aldeia Mina Grande), ou então na mata, ou então la na Furna, que é o nosso canto, que nem vocês foram lá, ali é o nosso canto, ali, onde a gente, quando precisamos, vamos lá, pedimos força, proteção. E lá a gente invoca eles. E aí pra nós que acredita, nós sente que eles estão por ali, por perto (Mocinha Kapinawá, vídeo Museu Kapinawá, 2015)³⁵².

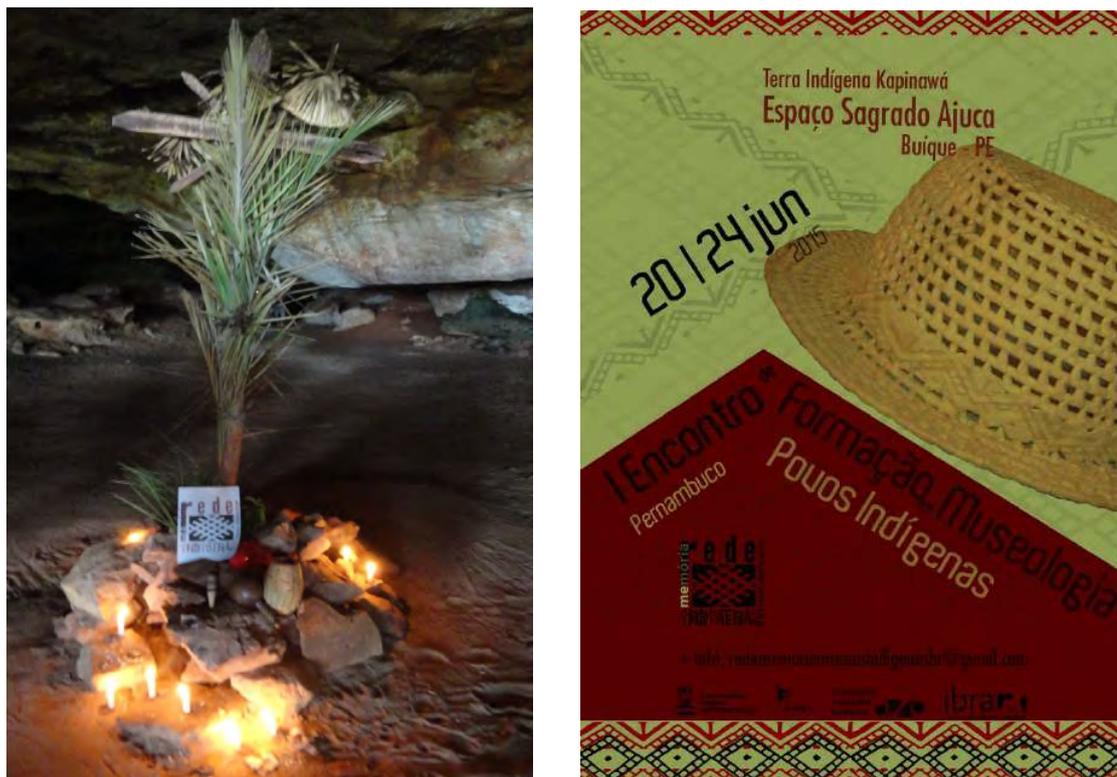
Suas palavras evidenciavam que aquele local especial não era apenas um lugar de rememoração, mas um lugar a partir do qual mantinham contato com seus mais antigos, aqueles que já se foram: seus Encantados. A Furna dos Caboclos, ao tornar-se um espaço ritualizado onde se contactam com seus antepassados, é um poderoso lugar de memória, na medida em que, tal qual as fotografias que estão no museu, seu sentido vincula-se fortemente a um espaço de comunicação com os ancestrais. A memória compartilhada na experiência museológica no lugar

³⁵¹ A pauta da reunião foi composta pelos seguintes temas: apresentação de propostas dos museus indígenas para a programação da Primavera de Museus, convocada pelo IBRAM; articulação nacional da Rede Indígena de Memória e Museologia Social; organização dos núcleos estaduais da Rede; divulgação e elaboração de projetos para concorrerem ao Edital Pontos de Cultura Indígena, do MinC; avaliação e elaboração de um documento final para o encontro; acordos referentes à realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas no território do povo Kapinawá.

³⁵² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mRX8te16F4E>. Acessado em: 13-01-2019.

sagrado se potencializa, lhes permitindo acessar uma ancestralidade alicerçada na historicidade acumulada no espaço vivido da furna, pelos do passado e pelos do presente, que se atualiza ao ser ritualizada na construção dos sentidos sobre o museu indígena para os Kapinawá, em seu território.

Figura 81 - Cruzeiro da Furna dos Caboclos da aldeia Mina Grande, em Buíque e Cartaz de divulgação do I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco



Fonte: O autor (2015)

Após o ritual de abertura dos trabalhos, os participantes sentaram-se no chão de areia fina, em círculo, e conversaram sobre as várias pautas elencadas, findando com o principal assunto: a realização do segundo encontro nacional de museus indígenas. Nesse dia, conheci pessoalmente as lideranças da aldeia Mina Grande, com as quais nos meses e anos seguintes me aproximaria, primeiramente, por conta da organização do fórum. Dona Lília e Loura Kapinawá (que são cantadeiras), seu Zé de Caetano (pajé e cantador), seu Arlindo (cantador e “ex-pajé”) e Mocinha, foram algumas dessas pessoas.

O círculo de pessoas sentadas dividia-se entre a alva terra da Furna e as pedras que, de todos os tamanhos, caracterizam o território, pleno de paisagens exuberantes que encantam a todos que o conhecem. Estas rochas, muitas das quais são consideradas sagradas, estão

espalhadas por todas as aldeias do território indígena. Além de conterem os sítios arqueológicos com pinturas rupestres e artefatos líticos, as formações rochosas são elementos cosmológicos importantíssimos para os Kapinawá. Nelas, habitam histórias, mitos e ancestrais, além de serem suportes de memórias que guardam as lembranças dos antepassados que já viviam ali, resistindo em permanecerem, transmitidas através da oralidade. Memórias herdadas através de inumeráveis pinturas, restos ósseos, “botijas” (igaçabas), pedras de “corisco” (lâmina de machado de pedra), entre tantas outras coisas que são encontradas de longa data pelos antepassados dos indígenas que hoje habitam aquela região.

O encontro motivou uma ampliação na quantidade de pessoas diretamente envolvidas na discussão sobre museus entre os Kapinawá e selou um acordo interno entre lideranças destas duas aldeias Kapinawá - Malhador e Mina Grande - em prol da realização do segundo encontro nacional de museus indígenas. Decidiu-se que, já que daquela vez a aldeia Malhador sediava o encontro, seria justo que o fórum ocorresse em Mina Grande, centro político do território demarcado e homologado, aldeia que concentrou a resistência contra a expulsão de seu território, na década de 1980 – momento em que se organizaram e iniciaram a mobilização para o reconhecimento étnico.

Após a reunião, uma parte do grupo foi visitar o Museu Municipal de Buíque, enquanto os demais foram almoçar, na escola da aldeia Malhador. Ronaldo fez questão de levar especialmente os que vinham de outros Estados para conhecer o Museu, que era um exemplar clássico de espaço de memória voltado ao culto e à glorificação da memória das elites político-econômicas da região, monumentalizadas como a história do município. De estilo expográfico que lembrava um antiquário, em seu espaço interno amontoavam-se centenas de peças, dentre objetos, fotos e placas etc. Acumulavam-se em um vão principal, no qual, ao final, havia um corredor através do qual chegava-se a mais duas salas, situadas à esquerda, e em um espaço, à direita (de entrada restrita), dedicado a representar os indígenas. Ali estavam alguns achados arqueológicos (urna funerária e restos ósseos), uma saia de fibra de caroá e uma foto, não por acaso, de dona Lilia (mas que era apresentada como uma índia genérica, sem identificação pessoal), uma das mais idosas da aldeia Mina Grande e a grande mestra do samba de coco Kapinawá.

Nesta salinha dedicada aos povos indígenas, pinturas na parede reproduziam imagens de grafismos rupestres da região. Uma ossada dentro de uma vitrine era mostrada, com uma legenda escrita a mão, com caneta azul: “Ossada pré-histórica encontrada em 1969, datada aproximadamente em 6.000 anos. Estudo feito pelo prof. Marcos Albuquerque (UFPE)”. Além da foto de dona Lilia, abaixo desta, pendurada na parede, estava uma saia de fibra de caroá, e

do lado, um arco e flecha. Objetos de material lítico amontoavam-se uns por cima dos outros, não sendo possível perceber o que eram. O conjunto era completado por vasilhames de barro, no estilo de potes, novos, provavelmente comprados em feiras da região.

Voltamos no ônibus discutindo a defasada representação indígena no museu e as narrativas que eram construídas, prioritariamente voltadas à história político-administrativa e das famílias “tradicionais” que colonizaram a região. No hino de Buíque, consta que “És berço do índio brasileiro”, mas o espaço destinado à presença indígena no museu era ínfimo.

No final de tarde, todos nos reencontraríamos para o encerramento do encontro, no Espaço Sagrado Anjúca. Após a palestra do indigenista e antropólogo José Augusto Laranjeiras Sampaio³⁵³, houve a inauguração do Museu Kapinawá e o samba de coco. Para o encerramento, veio uma grande comitiva da aldeia Mina Grande, composta por muitos jovens e pelos integrantes do grupo de cantadores, cantadeiras e dançadores de coco, alguns dos quais estávamos juntos mais cedo na Furna.

As fotos que constituíam a atração principal da abertura do Museu Kapinawá, eram provenientes do acervo do CIMI-NE, retratando diversas situações acompanhadas pela equipe indigenista do órgão nos anos de 1980. Em sua maior parte, registravam pessoas da aldeia Mina Grande. Além das fotografias, haviam sido impressos os principais trabalhos acadêmicos que versavam sobre os Kapinawá, reunidos objetos e algumas outras fotografias, que compuseram esta primeira versão do espaço museológico indígena do povo Kapinawá.

Na medida em que ia anoitecendo, as salas do museu escureciam, já que ainda não possuíam luz elétrica instalada. Uma cena interessante compôs a expografia, em uma interação particular dos Kapinawá com aquelas fotos. As lanternas que muitos dos indígenas traziam para iluminarem as caminhadas que faziam em meio às matas para se deslocar entre casas e aldeias, foram usadas para iluminar, direcionando seus focos nas fotografias, ao redor das quais se reuniam muitos deles para comentarem, entusiasticamente, apontando para os parentes do passado e para aqueles que estavam vivos, embora estivessem muito diferentes do tempo em que as fotos foram feitas. Naquele momento, os Kapinawá faziam uma leitura histórica que ocorria através do confronto entre passado e presente propiciado pelo contato de cada um deles – e deles como coletividade que possuía uma história comum – com aquele acervo imagético de cunho indigenista reunido pelo CIMI/NE em anos de atuação junto ao povo. É fato que o

³⁵³ Guga, como é mais conhecido, é um dos fundadores da Associação Nacional de Ação Indigenista/ANAÍ, integrante do PINEB/UFBA e professor da Universidade Estadual da Bahia/UNEB. O antropólogo, que é um dos pioneiros nas pesquisas sobre etnologia indígena sob paradigmas contemporâneos de etnicidade, fez pesquisas de campo nos Kapinawá no começo dos anos 1980, acompanhando o processo de mobilização contra a expulsão do território empreendido por eles.

significado daquelas fotos para os indígenas de Mina Grande diferia enormemente do que era atribuído pelos da aldeia Malhador – e foi justamente esse diferente sentido um dos grandes motivadores dos processos que se seguiram à inauguração do museu.

Para a palestra de Guga, uma das salas de aula do Espaço Sagrado Anjucá foram reorganizadas, abrigando também o momento final do encontro. Guga, vindo de Salvador especialmente para participar da abertura do Museu Kapinawá, chegou com a antropóloga Lara Erendira. Falou sobre “Memórias e História Indígena no Nordeste do Brasil”. Com o domínio que poucos possuem sobre a história e antropologia indígenas no Nordeste, Guga lançava uma provocação aos participantes, que era também como um alerta. Questionava-nos para os perigos de que a institucionalização de uma memória, que poderia ocorrer com a criação de um museu, produzisse a cristalização de uma memória e a construção de certas narrativas como “verdades”. Como reverter esse perigo?! Quais seriam as vantagens e desvantagens da criação de um espaço de memória indígena entre os Kapinawá?

Foi interessante perceber como naquele debate surgiu, mais uma vez, a discussão dos museus indígenas como “museus-vivos”, espaços de pesquisa sobre saberes e compartilhamento de memórias que possuíam uma dinâmica singular. Espaço que poderia receber materiais oriundos do “retorno” de acervos, itens da cultura material (imagens ou objetos) coletados outrora, e também de pesquisas feitas “sobre” eles, que passariam a ser reunidas ali. Ao mesmo tempo, essa função de lugar de pesquisa sobre o povo feita pelos próprios Kapinawá a partir de seu museu, tinha na aproximação com a escola indígena uma estratégia para sua contínua renovação, que fomentaria, através do envolvimento dos estudantes, investigações permanentes.

Uma outra questão que surgiu no debate a partir da palestra de Guga foi a possível ascendência comum dentre os povos genericamente denominados “Tapuias”, que habitavam o sertão (identificados com os antigos grupos Tarairiú e Kariri), que foram extensamente documentados desde os séculos XVI e XVII. Essa pergunta fora feita por Nelson Kanindé, a partir da seguinte dúvida surgida de sua observação das letras das músicas dos rituais: como poderia ser compreendida a presença de diversas “linhas” e “pontos” (cânticos) comuns, que são cantados nos torés de povos indígenas no Nordeste, praticamente, do Ceará à Bahia?!³⁵⁴ Guga apontou caminhos. Ao esmiuçar um pouco da relação entre a construção social e a transmissão das memórias, as esferas da “espiritualidade indígena” de culto aos Encantados e as trocas efetuadas em âmbito do movimento indígena no Nordeste ao longo das últimas

³⁵⁴ Uma das questões que mais chamava a atenção de Nelson era a presença de/dos Kanindé, como povo ou em referência ao chefe (cacique, rei), em diversos desses cânticos.

décadas, identificava possíveis formas de se entender a disseminação destes cânticos e as variações distribuídas em uma vasta área, compreendida do sertão ao litoral.

Ao final, Ronaldo fez uma breve explanação junto com a antropóloga Lara Andrade, para apresentarem como surgiu a ideia de a exposição ser feita junto com a abertura do Museu Kapinawá. Além das fotos, haviam dois mapas: um das furnas e “letreiros” presentes no território do povo Kapinawá e um mapa da chamada “Área Nova”. Entre as fotografias, haviam também reportagens da época, reproduzidas nos painéis de plástico PVC, retratando prioritariamente os conflitos fundiários na região.

Foi elaborado um documento final após a palestra de encerramento, sistematizado em quatro propostas, uma delas voltada à proposição de um diálogo com o Museu Municipal de Buíque, no sentido da “[...] reformulação da sua exposição, para a cessão de cópias de materiais referentes ao povo Kapinawá e para a construção de narrativas que valorizassem seu protagonismo, através da participação ativa da população indígena nas ações museológicas” (2015). A estratégia proposta seria a realização de uma parceria entre o museu e a UFPE, em forma de assessoria técnica, através de seu curso de graduação em Museologia. Por fim, no documento constava também aquela que havia sido a grande deliberação deste encontro: a organização, em parceria com os núcleos estaduais da Rede Indígena, do *II Fórum de Museus Indígenas do Brasil*, na Aldeia Mina Grande, em agosto de 2016³⁵⁵.

A partir daquele momento, passei a acompanhar de perto a discussão sobre museus indígenas entre os Kapinawá e os sentidos locais que foram sendo constituídos a partir da apropriação de um discurso sobre memória e da implementação de práticas museológicas entre o povo. Uma intensa rede de trocas passou a ocorrer entre os Kapinawá e os representantes dos museus indígenas no Ceará. A tradução e apropriação de processos museológicos para a realidade deste povo foi incorporada às dinâmicas políticas que refletiam também diferentes maneiras de narrar o passado e sua relação com as relações de poder do presente, especialmente entre as lideranças do Malhador e de Mina Grande.

O debate museológico entre os Kapinawá surgiu entre pessoas da aldeia Malhador. A partir das viagens constantes que passaram a ser feitas, principalmente por Ronaldo, os trabalhos museológicos efetuados por eles foram ganhando visibilidade interna e externamente. Passaram a ser reconhecidos em Pernambuco e, logo, nacionalmente, por suas práticas museais. À nível interno, estes processos culminaram na criação do espaço museológico. Ocasionalmente também que este desejo de memória visando a construção de um museu passasse a fazer parte

³⁵⁵ O documento está disponível no Anexo J - Documento Final – I Encontro de Formação em Museologia para povos indígenas em Pernambuco (2015).

dos planos dos moradores da aldeia Mina Grande, cujos representantes sempre se colocaram como possuindo uma maior legitimidade, tanto para apresentarem-se publicamente como Kapinawá quanto para narrarem a “história verdadeira” do povo.

As divisões internas do povo Kapinawá relacionavam-se com a composição e as relações históricas entre as diferentes aldeias, conjuntos populacionais espalhados pela zona rural dos municípios de Buíque, Tupanatinga e Buíque. Estes diversos núcleos populacionais, ou conjuntos deles interligados por laços de parentesco ou históricos, possuem processos singulares de formação social, cujas particularidades são significativas e as diferenciam tenazmente, vinculado-as à trajetória de determinadas famílias e grupos, cujos antepassados se estabeleceram ao longo deste território, provindos de várias origens étnicas e de diversificados lugares. Na aldeia Malhador, por exemplo, é reconhecida a ancestralidade vinculada ao povo Kambiwá, através do relato de membros da família Amâncio. Já muitos dos que hoje habitam Mina grande, referem-se que seus antepassados vieram da região da serra do Macaco, onde estava localizado o antigo aldeamento.

O encontro de julho de 2015 marcou entre o povo Kapinawá o início de um novo momento no significado que os discursos e práticas sobre museus obtiveram em suas realidades. Até aquele momento, a discussão sobre os museus indígenas estava muito concentrada na aldeia Malhador e Ronaldo era a principal referência. Ele já vinha participando de encontros e processos formativos desde 2012, junto à UFPE, e paralelamente se destacou nos projetos culturais vinculados à FUNDARPE, executados no mesmo período, nas áreas de arqueologia, educação escolar indígena, história e patrimônio cultural. A partir de 2015, começou a atuar para além de Pernambuco, fazendo viagens constantes para participar de atividades dos museus indígenas, muitas destas promovidas por (ou em parceria) com a Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

Aquele encontro tomou uma dimensão muito maior do que esperávamos. Chamou a atenção das demais aldeias Kapinawá, especialmente de Mina Grande, para a dimensão nacional e sobre a relevância política da discussão feita pelos museus indígenas, na medida em que trouxe para a aldeia Malhador pessoas de vários Estados brasileiros. Se concretizavam ali importantes parcerias pessoais, pessoais e institucionais que mobilizaram significativos recursos materiais e humanos. Esses, dentre outros fatores, despertaram e ampliaram o interesse sobre a questão dos museus indígenas entre os Kapinawá, de modo que aquele encontro teve um forte impacto à nível local e nos rumos que a discussão sobre museus tomou desde então.

Além da finalidade de propiciar uma formação em Museologia específica para povos indígenas, em diálogo direto com questões educacionais e das políticas culturais, o encontro

deu continuidade ao processo de articulação local/estadual/regional/nacional da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, através da promoção de um intercâmbio entre indígenas de vários Estados brasileiros.

Durante o encontro, foram captadas imagens por parte de uma equipe vinculada à UFCG, Visão Potiguara, que vieram aos Kapinawá nesta oportunidade a partir da mediação de Glauco Machado, fotógrafo e antropólogo, que havia feito há alguns anos atrás uma dissertação de mestrado em Antropologia Visual sobre os Kapinawá³⁵⁶. A equipe fez registros audiovisuais de diversos momentos do encontro, dos quais destacamos dois: a reunião da Furna dos Caboclos e o samba de coco realizado após a inauguração do Museu Kapinawá, no Espaço Sagrado Anjúca. Posteriormente, esta equipe retornou aos Kapinawá para gravar outras cenas entre os indígenas das aldeias Malhador (Israel França) e Mina Grande (Dona Lilia e Mocinha), imagens que, juntamente com as que haviam filmado no encontro, compuseram o vídeo-documentário Museu Kapinawá³⁵⁷.

Além deste vídeo, foram feitos vários registros fotográficos pelos participantes. O principal deles foi o de Juliana Ferreira (Zzui Ferreira), artista visual e designer, que teve nesse encontro seu primeiro contato com os Kapinawá em seu território³⁵⁸. Atuou efetuando um registro imagético importante, que acompanhou as atividades do início ao fim, incluindo momentos marcantes, como a chegada dos participantes, os diálogos na Oca da aldeia Malhador, os deslocamentos no interior do território, a visita ao Museu Municipal de Buíque, a reunião na Furna dos Caboclos da Mina Grande, a inauguração do Museu Kapinawá e o samba de coco, que encerrou as atividades³⁵⁹.

Foram feitas duas reportagens sobre o processo aqui narrado, sob pontos de vista distintos, porém complementares – que ilustram também um momento em que diferentes ações que já eram realizadas há alguns anos convergiram para um mesmo fim: contribuir na formação

³⁵⁶ A dissertação de Glauco Machado foi apresentada no PPGA-UFPE no ano de 2009, intitulada: “Os significados das imagens fílmicas: um diálogo com os índios Kapinawá”. Além de Glauco, compuseram esta equipe o antropólogo e cinegrafista Ítalo Jones Marinho, e o indígena Diego Renan, do povo Xukuru do Ororubá.

³⁵⁷ O vídeo-documentário Museu Kapinawá está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mRX8te16F4E>. Acessado em: 25-08-2018.

³⁵⁸ Juliana Ferreira os havia conhecido através da mediação do arqueólogo Manoel Souto Maior, durante o II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em dezembro de 2014, em Recife. As fotografias de Juliana neste encontro estão disponíveis via: https://photos.google.com/share/AF1QipP2ijI3ekD1RUM_Pk0yf5QSe9-tzP7yTOXHiQFtWd1AHEcwvANdFmEUKeA3OwVWJQ?key=akZETkMzNjhIa1Y3SndTWksza1p4Mm5qN0pzSHVn. Acessado em: 25-08-2018.

³⁵⁹ No II Fórum Nacional de Museus Indígenas (agosto de 2016), mais uma vez Zzui Ferreira faria o registro das atividades. Em um diálogo crescente com os Kapinawá, aprovou o projeto cultural "Ocupação, estampanaria e grafismos Kapinawá", junto ao FUNCULTURA/FUNNDARPE, no ano de 2016. Problematizações subjacentes à execução do projeto transformaram-se em sua dissertação de mestrado em Design, na UFPE, em curso (2017-2019), sob o título: "Códigos do reinventar-se – processos de reconhecimento e construção da identidade Kapinawá através dos grafismos".

dos Kapinawá para a auto-gestão museológica. Uma das reportagens, tratou da inauguração do Museu Kapinawá e da abertura da exposição, veiculada pelo Diário de Pernambuco, sob o título: “Exposição "Em Kapinawá tem" reúne importante acervo indígena em Buíque. Evento marca também a inauguração do museu da comunidade”³⁶⁰. A segunda matéria, “Começou hoje o I Encontro de Formação Museológica Indígena”, foi elaborada pela Assessoria de Comunicação da UFPE, com foco na realização do I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco, contendo informações sobre os objetivos, instituições e a abertura do museu, além da programação completa³⁶¹.

As matérias traziam informações sobre as duas linhas paralelas de ações colaborativas que eram desenvolvidas concomitantemente junto com os Kapinawá. Este encontro marcou a primeira vez em que os esforços empreendidos pela equipe coordenada pela antropóloga Lara Andrade convergiam com as ações museológicas que vinham sendo desenvolvidas pelos Kapinawá, em 2015 já como integrantes da Rede Indígena, em diálogo com o NEPE/UFPE. Esta parceria resultou na junção de esforços que permitiram a realização de várias ações separadas entre 2012 e 2015, que envolveram praticamente os mesmos participantes e trataram de temáticas afins. Após essa primeira parceria reunimos esforços, primeiro, para apoiar a organização do II Fórum de Museus Indígenas (agosto de 2016) e, posteriormente, para a elaboração, aprovação e execução do projeto “Museu Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola” (entre novembro de 2016 e julho de 2019)³⁶².

³⁶⁰ Na época, realizava-se o projeto cultural “Meu povo conta: história e cultura Kapinawá em sala de aula”, com recursos da FUNDARPE. A matéria, que foi publicada no dia 21 de julho de 2016, está disponível em: http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2015/07/21/interna_vidaurbana,587857/exposicao-em-kapinawa-tem-reune-importante-acervo-indigena-em-buique.shtml . acessado em: 25-08-2018.

³⁶¹ A matéria, que foi publicada no dia 20 de julho de 2016, está disponível em: http://www3.ufpe.br/proexc/index.php?option=com_content&view=article&id=2137:comecou-hoje-o-i-encontro-de-formacao-museologica-indigena-&catid=36&Itemid=122 . Acessado em: 27-08-2018.

³⁶² No momento da finalização desta tese, projeto foi encerrado, com o início do processo de edificação de dois museus no território Kapinawá, nas aldeias Malhador e Mina Grande.

Figura 82 - Participantes ao final da reunião na Furna dos Caboclos da aldeia Mina Grande, em Buíque



Fonte: Acervo Rede Indígena de Memória e Museologia Social (2015)

Foram dias intensos de trocas, diálogos, rituais e encantos, que fizeram deste um encontro marcante e inesquecível para os que dele participaram. A realização destes dois primeiros encontros em áreas indígenas, praticamente seguidos, no Ceará e em Pernambuco, foi fundamental para consolidar um processo de aproximação que já vinha ocorrendo desde dezembro de 2012, quando o cacique Sotero e Preá Jenipapo, vindos do Ceará participaram do I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, no qual conheceram Nino Fernandes, vindo do Amazonas, e Ronaldo Kapinawá e seu pai, Audálio Diniz, que foram os representantes do povo Kapinawá naquele processo.

Ronaldo Kapinawá, a partir de então, ano a ano, consolidou-se como o principal articulador do debate sobre os museus indígenas em Pernambuco. Foi mediador de várias parcerias na realização de ações museológicas sobre a temática indígena com diferentes instituições culturais e museais.

Figura 83 - Reunião na Furna dos Caboclos da aldeia Mina Grande, povo Kapinawá, em Buíque/PE



Fonte: O autor (2015)

O segundo semestre de 2015, marcado à nível nacional pelo acirramento da crise política e pela recomposição de alianças que levaram à uma mudança no comando do Estado, foi caracterizado também por duas ações resultantes do diálogo de setores do movimento indígena com os gestores do Ministério da Cultura: o lançamento do edital “Prêmio Pontos de Cultura Indígenas” e a divulgação da temática da Primavera de Museus deste ano, “Museus e Memórias Indígenas”.

Figura 84 - Pintura com a localização e símbolos atribuídos aos povos indígenas do Estado de Pernambuco, na escola indígena Diniz Alexandre, aldeia Malhador, em Buíque/PE



Fonte: O autor (2015)

3.3.2.6 Protagonismo indígena, políticas públicas e a crise política de 2015

A 9ª edição da Primavera dos Museus convida os brasileiros a um encontro com os patrimônios culturais indígenas. Que ele seja proveitoso, estimulante e criativo no sentido de abrir novas interpretações e visões sobre a nossa rica diversidade étnica e cultural. Que o museu seja, como definiram os Ticuna, "um lugar para guardar nosso futuro, para colorir o pensamento, para segurar as coisas do mundo" (Texto de apresentação da Primavera de Museus 2015, Museus e Memórias Indígenas; Museu do Índio/ Fundação Nacional do Índio; Instituto Brasileiro de Museus).

No segundo semestre de 2015, momento em que a crise política se acentuou e atingiu proporções inimagináveis, foram levadas a cabo duas ações interconectadas por parte do MinC voltadas à promoção, apoio e divulgação da temática indígena: o tema de campanha da Primavera de Museus do IBRAM deste ano, que foi “Museus e Memórias Indígenas”; e a edição do Prêmio Pontos de Cultura Indígenas, com recursos no montante de R\$ 2.800.000,00, destinado a premiar iniciativas culturais indígenas, provenientes da Administração Direta e do Fundo Nacional de Cultura. Segundo o material de divulgação da temática escolhida para a Primavera de Museus de 2015,

Os povos indígenas sempre souberam guardar suas histórias e transmiti-las a novas gerações. Hoje, para preservar e difundir seus saberes, muitos lançam mão das novas tecnologias, como vídeos e fotografias digitais. O novo chega por meio de uma antiga instituição: os museus. Ademais, são inúmeras as etnias no Brasil que hoje constroem ou se preparam para construir seus próprios territórios museais como forma de se apropriar da fala sobre e para si. Tal esforço tem sido apoiado pelo Ministério da Cultura, Instituto Brasileiro de Museus, Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio, órgãos estaduais e municipais de cultura e organizações não governamentais. Podemos citar como exemplos de instituições que contribuem para redefinir o próprio conceito de museu e evidenciar a importância da diversidade sociocultural e da promoção do diálogo intercultural o Museu Maguta (dos Ticuna, em Benjamim Constant/AM), o Museu Kuahi (dos Palikur, Karipuna, Galibi e Galibi Marworno, no Oiapoque/AP), o Museu dos Kanindé (em Aratuba/CE), entre outros. Mais do que um lugar de preservação da memória e de formação de pesquisadores indígenas, estas instituições surgem como estratégia eficaz de inserção de suas populações no mundo contemporâneo (Texto de apresentação da Primavera de Museus 2015, Museus e Memórias Indígenas; Museu do Índio/ Fundação Nacional do Índio; Instituto Brasileiro de Museus).

O texto de apresentação da Primavera de Museus alçou o Museu dos Kanindé, pela primeira vez, como uma das instituições de referência à nível nacional dentre os museus indígenas no Brasil, ao lado do Museu Maguta e do Museu Kuahí, que já eram amplamente conhecidos. A visibilidade nacional do Museu dos Kanindé chegou quando o museu já possuía 20 anos de estrada. Esse reconhecimento ocorreu por conta de um conjunto de fatores, dentre

estes, a atuação de seus integrantes em diversos espaços institucionais vinculados ao Estado, aos movimentos indígenas e à academia; à realização de pesquisas que evidenciaram a um público mais amplo sua existência e pioneirismo no quadro nacional e a emergência da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Acreditamos que a criação da Rede Indígena foi um dos motivos que ampliou o conhecimento sobre o Museu dos Kanindé, já que seus integrantes estiveram entre os mais ativos nesse processo.

O anúncio público do edital e da campanha foram feitos conjuntamente no dia 25 de junho de 2015, na cidade de Macapá, no Estado do Amapá, durante a chamada “Caravana da Cultura” na Região Norte. Durante esta Caravana, que percorreu diferentes regiões do país, o então ministro da Cultura, Juca Ferreira, acompanhado por uma comitiva de funcionários do alto escalão do MinC (entre eles o então presidente do IBRAM, Carlos Roberto Brandão), viajava pelo Brasil participando de eventos locais e fazendo reuniões de escuta e articulação com segmentos artístico-culturais nas diferentes regiões.

Assim a Assessoria de Comunicação do MinC divulgou a roda de conversa que reuniu “fazedores de cultura do Amapá”, na qual as referidas ações foram primeiramente divulgadas:

Ao chegar ao Museu Sacaca, em Macapá, para uma Roda de Conversa, a Caravana da Cultura - formada pelo ministro Juca Ferreira e diversos dirigentes da pasta - foi recebida com festa por indígenas das etnias Waiãpi, Tiriyo, Kaxuwana e Apalai. Sacaca é o nome de um curandeiro afrodescendente famoso no Amapá.

A causa indígena é uma das bandeiras da atual gestão e o ministro Juca reiterou, na ocasião, seu compromisso com ela. As comunidades indígenas representadas entregaram documentos com suas reivindicações. O ministro participou do ritual chamado Avasi, em tupi-guarani, e que significa Festa do Milho.

A Roda de Conversa de Macapá reuniu representantes da dança, da música, de teatro e de vários outros segmentos artísticos, que apresentaram demandas, relataram problemas e discutiram o cenário cultural no Amapá. Além do ministro, a Caravana da Cultura contou com a presença dos secretários de Políticas Culturais (SPC), Guilherme Varella; de Articulação Institucional (SAI), Vinícius Wu; da Cidadania e da Diversidade Cultural, Ivana Bentes; da presidente do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), Jurema Machado; do presidente do IBRAM (Instituto Brasileiro de Museus), Carlos Brandão; e ainda com representantes da Fundação Cultural Palmares e da Secretaria do Audiovisual. Na Roda de Conversa, realizada na tarde desta quinta-feira, dia 25, eles responderam a todas as perguntas dos participantes – artistas, produtores e fazedores de cultura locais.

[...] Durante a Roda, a secretária da SCDC, Ivana Bentes, anunciou que no próximo dia 2 de julho o MinC lançará edital para a cultura indígena e que a inscrição poderá ser feita oralmente. Os detalhes estarão no edital. Seguindo a mesma temática, o presidente do IBRAM, Carlos Brandão, anunciou em primeira mão que o tema deste ano da Primavera de Museus será “Museus e Memórias Indígenas”³⁶³.

363

Disponível em: http://www.cultura.gov.br/o-dia-a-dia-da-cultura/-/asset_publisher/waaE236Oves2/content/roda-de-conversa-reune-fazedores-de-cultura-do-amapa/10883?redirect=http%3A%2F%2Fwww.cultura.gov.br%2Fo-dia-a-dia-da-cultura%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_waaE236Oves2%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-1%26p_p_col_count%3D1. Acessado em: 27-08-2018.

A campanha da Primavera de Museus movimentou um volumoso conjunto de atividades em todo Brasil, visibilizando os museus indígenas e a temática através de discursos e práticas museológicas. As atividades que foram cadastradas, dispersas pelas diferentes regiões, aconteceram no período entre 21 e 27 de setembro³⁶⁴. Já o edital, que foi divulgado oficialmente no dia 3 de julho de 2015, premiando 70 iniciativas culturais indígenas (sendo 20 na área de audiovisual) com R\$40.000,00³⁶⁵, visava “[...] reconhecer e apoiar atividades culturais já realizadas ou em realização por povos indígenas, por meio de premiação, dando visibilidade às expressões culturais destes povos” (Item 2.1 do Edital)³⁶⁶.

Além de visibilizar a questão indígena em instituições museais de diversos tipos, públicas e privadas, muitas das quais convidaram representantes dos povos para organizar ações nos mais variados formatos de colaboração, os próprios museus indígenas e povos que desenvolviam ações com memória e patrimônio propuseram e organizaram suas ações³⁶⁷. Propusemos e mediamos várias ações como parcerias entre as instituições proponentes e o núcleo pernambucano da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, discutindo os formatos e conteúdos, tendo em vista a promoção do debate sobre a questão indígena no campo da memória e do patrimônio. No Estado de Pernambuco, uma agenda dinâmica de atividades foi realizada, na qual atuamos junto com Ronaldo Kapinawá. Na capital, organizamos ações na UFPE (via NEPE) e junto ao Museu do Homem do Nordeste; e participamos de atividades no Cais do Sertão, no Memorial da Justiça do Trabalho e na Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco.

Pouco mais de dois meses após o encontro que inaugurou o museu nos Kapinawá, a atuação de Ronaldo Siqueira à nível estadual, como gestor de um museu entre seu povo, professor e articulador da Rede Indígena, se evidenciou mais ainda, por conta de sua participação em diferentes atividades em instituições científicas e museológicas na semana de

³⁶⁴ Disponível em: <http://www.museus.gov.br/tag/memorias-indigenas/>. Acessado em: 27-08-2018.

³⁶⁵ As listas com os povos, suas organizações e os títulos dos 70 projetos aprovados e classificados, estão disponíveis em: <http://www.cultura.gov.br/documents/10883/1313326/24.12.2015+Portaria+63.pdf/ffe9427f-9ffb-405a-acce-0f9efda57804>. Acessado em: 27-08-2018.

³⁶⁶ Assessoramos a elaboração de dois projetos que concorreram a este edital Prêmio Pontos de Cultura Indígenas, juntamente com os povos Kapinawá (prevendo ações de apoio na estruturação de dois espaços museológicos; formação para a gestão museológica; intercâmbio; e apoio à realização do *II Fórum Nacional de Museus Indígenas* – 2016) e com os Pankararu de Brejo dos Padres (prevendo ações de capacitação para a gestão museológica; formação de acervo e elaboração de projeto expográfico; intercâmbio e articulação, através do estabelecimento de uma parceria entre a Organização Indígena Tronco Velho Pankararu/Casa de Memória, a APOINME e a Rede Indígena de Memória e Museologia Social). Os projetos não foram aprovados.

³⁶⁷ A programação contou com 809 instituições museais participantes, que desenvolveram 2.413 atividades em todo território nacional. Informação disponível em: <http://www.museus.gov.br/acessoainformacao/acoes-e-programas/primavera-dos-museus/9a-primavera-dos-museus-2/>. Acessado em: 21-08-2018. A programação completa das atividades da Primavera de Museus de 2015, está disponível em: https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/9PrimaveraMuseus_2015_GuiadaProgramacao.pdf. Acessado em 21-08-2018.

atividades da Primavera de Museus. A consolidação de seu papel como referência no debate sobre museus indígenas, que já começava a extrapolar o cenário estadual, começava a chamar atenção de lideranças de outras aldeias do povo. Além disso, essa projeção política começava a influenciar também nas dinâmicas políticas internas no povo Kapinawá – processo que se evidenciou fortemente a partir da criação do museu e a inserção das fotografias do CIMI em sua exposição de abertura. Nos referimos, especificamente, ao aumento da tensão e na dificuldade de diálogo entre as lideranças das aldeias Mina Grande, centro político e sede, e Malhador, núcleo de mobilizações da chamada Área Nova. Sem dúvida, a inserção de discursos e práticas museológicas, entre os Kapinawá, foi traduzido em meio às relações de poder, controle de recursos materiais e simbólicos e nas disputas políticas, que se refletiam diretamente nas diferentes formas narrativas sobre o passado.

Desde que havia começado a participar do diálogo, de eventos e formações sobre museus indígenas, em 2012, este foi o momento em que Ronaldo teve sua atuação mais notabilizada no cenário museológico do Estado de Pernambuco. Estivemos juntos em várias atividades e o acompanhamos por diversas instituições aonde aconteceram. Além da atuação como professor desde muito jovem, juntamente com seu talento nas artesanias, sua capacidade de atuar na mobilização e os interesses que foi desenvolvendo, o levaram a se aprimorar nas áreas de arqueologia, museologia, antropologia e história. Nesse processo, também foi se envolvendo cada vez mais com as práticas ritualísticas de culto aos Encantados. Neste diálogo, efetuado em diferentes instâncias sociais e cosmológicas, estabeleceu uma potente atuação política como articulador da Rede Indígena em Pernambuco e no diálogo entre conhecimentos tradicionais e científicos destas diversas áreas, que ele tem estudado e praticado. A presença e participação de Ronaldo Kapinawá, já que tratava-se de um porta-voz dos povos indígenas, foi fundamental nesta semana de atividades.

Além do debate de caráter acadêmico e teórico, as oportunidades que descrevemos foram oportunidades de pautarmos, veementemente, o cenário de retrocesso de direitos e genocídio e guerra declarada, que vinha sendo cada vez mais articulada pelos grupos políticos vinculados ao agro-negócio, representados no Congresso Nacional pela bancada ruralista. Estes grupos atuavam à nível legislativo contra os direitos dos povos indígenas – aqueles que foram dos mais ativos nesse período nas negociatas visando derrubar o governo que havia sido eleito há alguns meses apenas. Além disso, já se construía àqueles dias os diálogos institucionais tendo em vista a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Mediamos, nas condições de assessor da Rede Indígena e integrante do NEPE/UFPE, contatos com um conjunto de instituições museológicas que desejavam realizar ações sobre a

temática indígena como parte da Primavera de Museus. A proposição daquela temática foi uma oportunidade para tratarmos, a partir dos espaços museológicos, do momento crítico que se estava vivendo, em virtude não apenas dos ataques aos direitos indígenas, mas de uma verdadeira guerra declarada que ocorria em muitos Estados brasileiros por conta de disputas territoriais, como era o caso da situação dos Guarani do Mato Grosso do Sul – que haviam tido ampla visibilidade nesse período. Nesse sentido, as várias atividades realizadas denunciaram este quadro, esclarecendo do ponto de vista da história e da antropologia indígenas muitas das questões tratadas pela grande mídia de forma preconceituosa, tendenciosa e unilateral. Para esta desconstrução, nada mais adequado, também, que ouvir as vozes dos povos indígenas³⁶⁸.

No dia 24 de setembro, realizamos uma programação conjunta entre Rede Indígena de Memória e Museologia Social (Núcleo PE) e o Museu do Homem do Nordeste. Fazia parte de uma atividade periódica que eles então realizavam, o “Museu-Educador”, que eram encontros que tratavam de processos formativos voltados para educadores de museus e interessados. Anteriormente às atividades da consultoria aqui narradas (outubro de 2014 e maio de 2015), praticamente não havia diálogo entre representantes de povos indígenas e a equipe do MUHNE. A Primavera de Museus de 2015 foi uma oportunidade perfeita para darmos continuidade neste diálogo que vínhamos mediando direto entre esta instituição museológica federal e os representantes de povos indígenas que realizavam a discussão no campo dos museus.

Durante o período da manhã, fizemos uma visita guiada com os dois professores e os educadores integrantes do setor educativo do MUHNE, dedicada especialmente a repensar discursos e formas de apresentação dos povos indígenas na exposição de longa duração da instituição. Percorremos os diferentes espaços do museu, nos detendo com mais ênfase na única sala dedicada à temática. Nesta, os educadores apresentaram como faziam as mediações com turmas escolares e visitantes; Ronaldo e Carlos Fernando fizeram comentários, críticas e sugestões, inclusive de modificações no espaço expositivo, de modo a deixá-lo mais próximo

³⁶⁸ Em Recife estas foram as principais atividades nas quais a Rede Indígena, através de Ronaldo Kapinawá, esteve presente: no dia 21 de setembro, no auditório do PPGA-UFPE, organizamos uma programação que consistiu em uma mesa-redonda intitulada “Museus indígenas e políticas da memória em Pernambuco: relatos e experiências de pesquisa”, com a coordenação do antropólogo e professor Edwin Reesink (PPGA/UFPE), tendo como participantes a antropóloga Caroline Leal (NEPE/UFPE), Ronaldo Siqueira (Museu Kapinawá, Rede Indígena e COJIPE) e Alexandre Gomes (NEPE/UFPE). Renato Athias ministrou a conferência de encerramento, “Objetos vivos de povos indígenas do Brasil em museus europeus”. Na tarde do dia 22 de setembro de 2015, foi organizada uma programação conjunta entre a Rede Indígena, o NEPE-UFPE e Cais do Sertão, que sediou a roda de conversa “Museus e memórias indígenas no sertão de Pernambuco: dos museus indígenas às coleções etnográficas”. A atividade foi coordenada por Renato Athias e teve como participantes Ronaldo Siqueira e Alexandre Gomes (NEPE/UFPE), realizada junto a estudantes de uma escola pública de Recife. A programação cadastrada pelas instituições do estado de Pernambuco entre as páginas 42 e 48 do Guia, que está disponível em: http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2015/09/Guia_9PM_11set.pdf. Acessado em:30-08-2018.

às realidades dos povos e às perspectivas conceituais de uma nova história indígena. Propusemos uma roda de conversa sob a temática *Investigações educativas sobre a temática indígena*, que mediei, com a participação de Ronaldo, apresentado como professor indígena e gestor do Museu Kapinawá, do historiador e prof. Carlos Fernando (SEDUC-PE) e da profa. Eliene Amorim, indigenista pioneira na assessoria aos processos de educação escolar indígena em Pernambuco (então doutoranda em Educação, pela UFPE).

Antes do debate da tarde iniciar, percebi que na platéia estava “Zé Karajá”, experiente indigenista com longos anos de serviços prestados ao CIMI. Não tive dúvidas, chamei-o para compor a mesa e ser um dos palestrantes³⁶⁹. Na conversa, tratamos de questões históricas, educacionais, do movimento indígena, da ação indigenista e do contexto que estávamos vivenciando à época, de sérios, violentos e recorrentes ataques aos povos e seus direitos. Aquela atividade acabou sendo uma continuidade da parceria entre a Rede Indígena e o MUHNE. Dali em diante várias outras rodadas de diálogo foram realizadas. A COJIPE, em Pernambuco, foi se constituindo como o principal grupo interlocutor no processo de conversação visando aprimorar discursos, práticas e modelos expositivos, aproximando-os às realidades indígenas e reelaborando-os de acordo com questões teórico-metodológicas e conceituais tratadas pela nova história, pela etnologia indígena e pela museologia social.

³⁶⁹ José Lopes da Cunha Júnior, mais conhecido nos círculos indigenistas como Zé Karajá, foi o segundo coordenador regional do CIMI/Nordeste, instituição a qual esteve vinculado entre 1983 e 1989, com forte atuação entre os Kapinawá nesse período, quando registrou parte dos conflitos fundiários. Foram de sua autoria muitas das fotografias que compunham parte do acervo imagético que foram reunidas para a formação do Museu Kapinawá. Em 2015, Karajá cursava o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades (PPGECI), vinculado à FUNDAJ e à UFRPE, no qual apresentou, em 2016, a dissertação “Educação Escolar Indígena em Pernambuco: interculturalidade, retomadas e sujeitos indígenas”. A dissertação está disponível em: http://ww2.ppgeci.ufrpe.br/sites/ww2.ppgeci.ufrpe.br/files/documentos/jose_lopes_da_cunha_junior_-_educacao_escolar_indigena_em_pe_-_interculturalidade_retomadas_e_sujeitos_indigenas.pdf. Acessada em: 10-10-2019.

Figura 85 - Palestra de Ronaldo Kapinawá na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (ALEPE)



Fonte: O autor (2015)

De todas as atividades realizadas na semana da Primavera de Museus, a mais importante, do ponto de vista político, foi a que aconteceu no dia 22 de setembro de 2015, organizada pela Mesa Diretora e pela Superintendência de Preservação do Patrimônio Histórico do Legislativo, instâncias vinculadas à Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (ALEPE). Realizadas no plenário da ALEPE, com a participação de deputados membros das seguintes comissões: de Meio Ambiente, Cidadania e Direitos Humanos; de Participação Popular; e de Educação e Cultura. Fomos convidados a participarmos na condição de “pesquisadores especialistas na temática indígena”, juntamente com Ronaldo Kapinawá e Sérgio Romualdo (Kiriri-Guarani).

Por conta do contexto institucional local onde estávamos e considerando a situação crítica que se passava nacionalmente, de ataque aos direitos e violência contra os povos indígenas, combinamos que os conteúdos de nossas falas teriam um forte conteúdo político, a partir de nossos lugares sociais. Eu falava como pesquisador vinculado à universidade, mas também na condição de indigenista, reunindo o aporte teórico-metodológico e conceitual das ciências sociais à uma perspectiva crítica aos discursos preconceituosos alimentados pela mídia e às práticas genocidas da elite. Sérgio falou como Guarani, expondo a situação de um genocídio aberto que vinha acontecendo no Mato Grosso, e que, graças às redes sociais e imprensa alternativa, estavam sendo amplamente difundidos na sociedade nacional, furando o cerco midiático corporativista. Ronaldo, único representante dos povos indígenas do Estado de Pernambuco, efetuou seu discurso sob o ponto de vista de articulador da Rede Indígena e

professor. As falas foram proferidas da tribuna do plenário da ALEPE, localizada no Museu Palácio Joaquim Nabuco, bairro da Boa Vista, em Recife.

Cerca de um mês após esta atividade, aconteceu o um encontro internacional de museus comunitários e ecomuseus, em outubro de 2015 em Juiz de Fora. Na programação, ocorreu um debate no qual discutiu-se sobre a necessidade de continuidade nos diálogos e acordos efetuados nos anos anteriores entre o Departamento de Processos Museais (DPMUS/IBRAM), as redes de memória, patrimônio e museologia sociais e as iniciativas que compunham o Programa Pontos de Memória, acerca da institucionalização do Conselho de Gestão Compartilhada daquele programa. Após este diálogo, conversei pessoalmente com Manuelina Duarte, que havia assumido o DPMUS. Tratamos de uma das problemáticas que, embora já percebesse, ela me expunha de uma maneira mais clara: a necessidade de promover uma aproximação entre os indígenas que protagonizavam o diálogo com diferentes instâncias das políticas públicas culturais, à nível federal. Havia dois grupos que efetuavam estes diálogos. Um deles era formado pelos que se organizavam como Rede Indígena (e dentre os quais as iniciativas do Nordeste se sobressaíam), cuja interlocução era o IBRAM e o foco eram as políticas museológicas e de memória. O segundo, era composto pelas iniciativas que se aglutinavam em torno do Colegiado Setorial de Culturas Indígenas, cujos canais de interlocução eram a Secretaria de Identidade e Diversidade/SID e o Conselho Nacional de Políticas Culturais/CNPC, cujos interesses eram o conjunto mais amplo de políticas culturais que orbitavam em torno da criação do Sistema Nacional de Cultura e do Plano Nacional de Cultura/PNC

Havia, conforme compreendi definitivamente em Juiz de Fora a partir do diálogo com Manuelina, certo questionamento quanto à “legitimidade” da Rede Indígena de Memória e Museologia Social como instância de representação dos povos indígenas frente ao Estado. Isso, porque já existia uma interlocução empreendida na implementação de um PNC, no qual representantes de diversos povos participaram, criando nesse movimento um Plano Setorial de Culturas Indígenas/PSCI. Essas frentes não dialogavam e seus integrantes, nem mesmo, se conheciam. Até então. Isso só aconteceria no final de maio de 2016.

3.3.2.7 Por uma rede interamericana de museus indígenas

Agora, este ano, 2016, temos este movimento interamericano de cooperação entre vocês, entre os mexicanos, entre os canadianos, que podem, uma idéia, início de um movimento que pode, dar futuro, a uma cooperação entre iguais, entre comunidades indígenas diversas, mas com um interesse único, que é o interesse no desenvolvimento

de cada povo, e de cada cultura, e de valorização de cada patrimônio. (Informação Verbal)³⁷⁰.

No período entre abril e outubro de 2016, por iniciativa empreendida pelo francês Hugues de Varine, realizaram-se uma série de diálogos e contatos virtuais entre indígenas, pesquisadores, professores e assessores que atuam em diferentes países no continente americano junto aos processos museológicos entre populações indígenas. Varine já vinha acompanhando há alguns anos as atividades que eram organizadas sobre museus indígenas e que resultaram na criação da Rede, em 2014. Em 2013, Varine tinha participado do II Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará, na aldeia Lagoa Encantada, dos Jenipapo-Kanindé. Ele se empenhou pessoalmente em mediar diálogos que se deram em torno de um foco principal: proporcionar a conexão entre integrantes de iniciativas de museus entre populações nativas da América com o objetivo de incitar a criação de uma rede continental, reunindo-as a partir das redes já existentes. A ideia era que estas pessoas compusessem um grupo de trabalho internacional para pautar a discussão sobre o que ela denominava “Museologias Nativas” em âmbito do Internacional Council of Museums/ICOM. Especificamente, Varine estava empenhado em apresentar um resultado preliminar desde diálogo entre 3 e 9 de julho de 2016, em Milão, na Itália, durante a 24^o - *General Conference do ICOM*, que aconteceria juntamente com o *Ecomuseums and community museums Forum*, sob a temática *Museums and Cultural Landscapes*.

A iniciativa de Varine foi estimulada, inicialmente, por uma simples troca de mensagens em uma rede social, a partir da qual se animou para que tentássemos efetuar uma maior divulgação do que chamava também de “museologia endógena e indígena” - que ele considerava como um movimento global e que ocorria em diversas partes do mundo. Estava envolvido na organização deste encontro e bastante animado com a ideia de que as redes de museus comunitários que congregavam as iniciativas museológicas de populações nativas na América pudessem participar. Na impossibilidade disso, propunha que nós enviássemos trabalhos que ele próprio se dispunha a apresentar, o que, de fato, aconteceu.

Suas mensagens iniciais destinavam-se a estimular-nos a participar do encontro em Milão como um coletivo interamericano organizado em torno das redes de museus indígenas. Apresentaríamos um escrito feito a várias mãos. Entusiasta das inovações que as ações museológicas desenvolvidas por populações indígenas apresentavam em diversas partes do

³⁷⁰ Hugues de Varine. [jul. 2016]. Entrevista concedida a Alexandre Gomes. em 29 de julho de 2016.

mundo, Varine acompanhava os três contextos americanos que passaram a dialogar, conhecendo as pessoas e experiências *in loco* nos três países em questão: Canadá, México e Brasil.

No início de abril começaram estes diálogos virtuais. Varine contactou assessores das iniciativas em rede de cada país, que eram também profissionais da área de antropologia. No Canadá, a referência era professora Elise Dubuc, da Universidade de Montreal; no México, os antropólogos do Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH) e assessores da *Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca*, da *Red de Museos Comunitarios de America* e da *Unión Nacional de Museos Comunitarios y Ecomuseos de Mexico*, Cuauhtémoc Camarena Ocampo e Teresa Morales. No Brasil, Varine entrou em contato comigo, que mediei o diálogo com Nalson Kanindé e Ronaldo Kapinawá. Teresa e Cuauhtémoc logo inseriram nesta rede dialógica que iniciávamos Francisco Hernández Carreras, liderança comunitária de Santana Teloxtoc (*pueblo* de ascendência Popoloca, situado no Estado de Puebla, na fronteira com o Estado de Oaxaca) que faz parte da UMCO, e que atuava então como coordenador da *Red de Museos Comunitarios de America*³⁷¹.

Os contatos iniciados em abril culminaram na realização de reuniões virtuais, em maio e junho de 2016. Passamos a trocar informações sobre os encontros que estávamos envolvidos. A barreira da língua foi uma das principais dificuldades. Antes da mediação de Varine, já vínhamos estimulando um diálogo entre os processos museológicos indígenas no México e no Brasil, que tiveram dois episódios anteriores a este, nos quais dialogamos com Teresa Morales: uma breve conversa no primeiro dia do Fórum Nacional de Museus, em 2014, na cidade de Belém; e a troca de experiências que durou uma tarde, com a delegação dos museus indígenas cearenses, em Juiz de Fora, em outubro de 2015³⁷². Começamos a planejar como poderíamos continuar essa aproximação, para a qual os encontros em El Salvador e em Buíque seriam os momentos estratégicos.

O trabalho realizado pelos mexicanos já era uma das experiências mais avançadas que conhecíamos no que se refere à gestão indígena de museus em seus territórios e à organização

³⁷¹ Quando se iniciou esta rede interlocutória, os integrantes deste GT Internacional estavam envolvidos na organização dos seguintes encontros em seus países:

Meeting sharing Quebec and the 3 Americas: training in museology and native heritage, de 25 a 27 de maio de 2016, em Mashteuiatsh;

Conference and the Ecomuseum Forum/ICOM, em 6 e 7 de julho de 2016, em Milão, Itália;

II Fórum Nacional de Museus Indígenas, de 22 a 26 de agosto de 2016, no Território Indígena Kapinawá (Buíque/PE);

VIII Encuentro de Museos Comunitarios de América, em Perquín/El Salvador, de 8 a 15 de outubro de 2016.

³⁷² Estes dois momentos anteriores a esta rodada de diálogos virtuais foram importantes, já que, principalmente em Minas Gerais, Teresa conheceu representantes de vários museus indígenas e percebeu a vitalidade de suas práticas. Além disso, também havia apresentado a experiência dos povos indígenas com quem atuavam em Oaxaca, narrando como havia sido a organização da UMCO e da Red America de Museos Comunitarios.

em redes colaborativas. Compartilhamos com os colegas de México e Canadá um pouco de nossa “agenda de trabalho” que havia possibilitado a realização de vários encontros ao longo dos anos, resultando em uma ampliação dos contatos através da Rede Indígena e suas redes de interlocuções. Isto estava proporcionando, além do fortalecimento dos laços afetivos, a circulação dos indígenas entre diferentes povos/museus, a sistematização de uma série de documentos e a consolidação do processo de organização em rede. Cruzar estas diferentes agendas de trabalho colocava-se como um horizonte comum que era vislumbrado pelo grupo que passava a dialogar.

Em relação ao diálogo com a antropóloga canadense Elise Dubuc, trocamos ideias sobre a produção acadêmica acerca dos processos museológicos indígenas. Ela estava interessada em conhecer os conteúdos disponíveis nas páginas da internet nos quais pudesse obter maiores informações sobre o que fazíamos no Brasil. Nos adicionamos através de uma rede social de temática acadêmica, pela qual acessei seus estudos³⁷³ e compartilhei materiais produzidos à época. Apresentamos o panorama nacional brasileiro e as tentativas empreendidas, ano após ano, de sistematização das experiências colaborativas com povos indígenas e seus museus das quais vínhamos participando. Para além da perspectiva acadêmica, pensávamos que o mais importante era priorizar mecanismos visando a aproximação dos indígenas do Brasil e Canadá que desenvolviam processos museológicos entre seus povos. Elise propôs nossa participação, juntamente com os mexicanos, através de uma videoconferência, no *meeting* de formação de lideranças indígenas que fariam, no final de maio de 2016³⁷⁴.

Por conta da barreira linguística, os contatos diretos com Elise Dubuc e Felipa Aleff, antropóloga que trabalhava com ela, se deram através de uma intensa troca de mensagens, nas quais intercambiamos estudos acadêmicos e pesquisas antropológicas sobre os museus indígenas. Constatamos que existiam muito mais pesquisas sobre os museus “autóctones” no Canadá do que entre os “museus indígenas” no Brasil.

Os mexicanos sempre ponderavam acerca daquele diálogo, enfatizando que só teria sentido se fosse objetivando aprimorarmos os mecanismos de contato entre os indígenas que desenvolvem os processos museológicos em seus territórios. Seríamos mediadores dos contatos entre os povos. Varine queria muito que nos apresentássemos como um grupo de trabalho já

³⁷³Alguns trabalhos acadêmicos de Elise Dubuc estão disponíveis em: <https://umontreal.academia.edu/EliseDubuc>. Acessado em: 18-09-2018.

³⁷⁴No encontro “Meeting sharing Quebec and the 3 Americas: training in museology and native heritage. From May 25 to May 27 2016 Mashteuiatsh”, foi feita uma discussão, na manhã do dia 27 de maio, sobre as possibilidades e interesses na criação de uma rede de treinamento em museologia e patrimônio nativos nas Américas. Não participamos do encontro de formação organizado pelos canadenses, mas Tereza e Cuauhtémoc, sim.

constituído no encontro em Milão, mas ainda não tínhamos amadurecido suficientemente aquele diálogo coletivo, ao ponto de nos colocarmos nesse nível de interação, com objetivos claros e propósitos em comum. Concordamos que seria oportuno apresentarmos os trabalhos textuais sobre as redes e museus comunitários nos respectivos países, que contextualizassem também os esforços da aproximação que estava em curso. Optamos por não escrevermos um trabalho coletivo, mas apresentarmos artigos que expusessem a situação dos museus e processos museológicos entre populações nativas em cada país. Enviei um trabalho intitulado *El pasado siempre estará frente a presente, museos indígenas en rede, etnografía em proceso*^{375,376}.

Uma das intenções de Hugues de Varine, ao efetuar essa aproximação entre redes de museus indígenas no continente americano, além de possibilitar que iniciativas afins se conhecessem, era visibilizar internacionalmente as atividades desenvolvidas pelas iniciativas museológicas e patrimoniais dos povos indígenas e, conseqüentemente, suas contribuições para a museologia mundial. Visionário, vislumbrava a possibilidade de criação de um comitê específico, no qual os representantes do que chamamos no Brasil comumente de “museus indígenas”, pudessem se reunir, se organizar e se fazer representar: sonhava com a criação de um comitê de “Museologias Nativas” do ICOM, que achava plenamente viável e cuja ideia poderia partir dessa “rede de redes”.

³⁷⁵ Apresentei o trabalho: “El pasado siempre estará frente a presente”: museos indígenas en rede, etnografía em proceso”, em espanhol. Segue o resumo: “Una intensa agenda de reuniones fue promovido en Brasil mediante la vinculación de varias personas, asociaciones indígenas, universidades y otros asociados, entre los años 2012 y 2015, lo que favoreció y reforzó el enfoque, el diálogo y la cooperación entre los diferentes actores sociales y colectividades étnica envuelta en cuestiones museológicas. Estos momentos y oportunidades que implican el intercambio de conocimientos científicos y tradicionales, presentación de investigación y debates sobre temas epistemológicos y teórico-metodológicas son oportunidades únicas para la observación y el seguimiento de las interacciones resultantes de los procesos de contacto entre representantes museológico entre las poblaciones indígenas de varios lugares de Brasil. A nivel local, nuestras experiencias se encuentran en los estados de Ceará y Pernambuco, noreste de Brasil. A nivel regional, los representantes de los pueblos indígenas para desarrollar procesos museológicos en estos estados han hecho un diálogo con el movimiento indígena, organizaciones indígenas, el Estado, la Universidad, entre otras instituciones, sobre el papel indígena en la construcción de representaciones de sí mismos que materializarse en la organización de museos, casas indígenas de memoria y / o exposiciones de los museos en sus territorios. A nivel nacional, la cooperación en curso construida por los nativos de estos estados ha participado y se entrelazan con las exigencias y situaciones de otros grupos étnicos - en los estados de Sao Paulo (región sudeste), Amapá y Amazonas (región norte). Algunos de éstos diálogo intercultural se están realizando en que pasó a denominarse en diciembre de 2014, Red Indígena de Memoria y Museología Social de Brasil. En este trabajo se presenta notas etnográficas sobre el establecimiento de una red de contactos, intercambios, colaboraciones y diálogos entre los representantes de los pueblos indígenas que experimentan procesos museológicos en sus territorios en Brasil. Palabras-clave: museos indígenas; Red indígena de Memoria y Museología Social; Brasil”.

³⁷⁶ Os colegas do México e Canadá enviaram trabalhos com os seguintes títulos, respectivamente: Community museum networks: Oaxaca, Mexico and America, by Teresa Morales Lersch & Cuauhtémoc Camarena Ocampo, Network of Community Museums of America, Centro INAH, Oaxaca, Mexico; Réorienter le dialogue: le développement de musées communautaires autochtones au Canada, by Julie Graff, Université de Montréal (Canada).

Conheci Hugues de Varine pessoalmente através da mediação da historiadora e museóloga Manuelina Duarte, que sempre fora uma entusiasta dos nossos trabalhos de memória com povos indígenas, indígenas e que ela acompanhava desde os primeiros anos de atuação no Museu do Ceará. Foi ela quem primeiro falou para Varine da vitalidade do contexto dos museus indígenas no Estado do Ceará e dos trabalhos que efetuávamos através do Projeto Historiando. Na época em que este diálogo internacional estava tomando forma, Manuelina havia assumido a direção do Departamento de Processos Museais do Instituto Brasileiro de Museus (DPMUS-IBRAM). Ela era uma interlocutora constante de Varine, e provavelmente estava acompanhando a constituição deste Grupo de Trabalho. Afirmo isso porque, logo após a nossa primeira reunião virtual, manuelina nos contatou, como diretora do IBRAM, querendo saber as datas dos encontros reunindo os museus comunitários/indígenas/autóctones que aconteceriam na América.

Figura 86 - Raquel Alves e Hugues de Varine, no Museu Indígena Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz/CE



Fonte: O autor (2013)

Em 2013, por ocasião dos vários lançamentos e da divulgação de seu livro, “As Raízes do Futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento social”, no Brasil, Hugues de Varine foi ao Estado do Ceará para uma ampla programação que, além do lançamento, envolveu a sua participação presencial no II Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas no Ceará, que àquele ano aconteceu no Museu Indígena Jenipapo-Kanindé. Bastante impressionado com

o que vira, especialmente com o envolvimento dos jovens indígenas nos processos museológicos³⁷⁷, Varine passou três dias conosco, período em que foi organizada uma ampla agenda, em uma programação efetuada através de uma parceria entre a Rede Cearense de Museus Comunitários e a Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (via Museu do Ceará e Sistema Estadual de Museus do Ceará). Além desta atividade no Museu Indígena Jenipapo-Kanindé, que reuniu também representantes dos museus dos povos Kanindé e Pitaguary, ocorreu o lançamento de seu livro no Museu do Ceará, em Fortaleza, e uma atividade sobre museologia comunitária no Ponto de Memória do Grande Bom Jardim, conglomerado de bairros localizados na periferia da capital cearense³⁷⁸.

Este foi o único contato presencial de Varine com os museus indígena no Brasil, sobre os quais sempre demonstrava muito interesse. A partir de então, passamos a nos corresponder virtualmente frequentemente.

Figura 87 - Fotografia ao final do II Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará, com a participação de Hugues de Varine. Museu indígena Jenipapo-Kanindé, Aldeia Lagoa da Encantada, em Aquiraz/CE



Fonte: Philipi Bandeira (2013)

³⁷⁷ Àquela época, já começavam a destacar-se, especialmente, Raquel Alves, monitora do povo Jenipapo-Kanindé, e Antonia Santos, monitora do povo Kanindé de Aratuba, que já estavam participando de formações e atuando nos museus de seus povos há alguns anos. Atualmente, Raquel é estudante de Serviço Social e, Antonia, de Museologia, ambas na UFRB/BA.

³⁷⁸ O Ponto de Memória do Grande Bom Jardim foi uma iniciativa museológica comunitária surgida a partir do diálogo de moradores com os gestores do Programa Pontos de Memória do IBRAM, constituindo uma das iniciativas que fizeram parte dos 12 primeiros projetos-pilotos, instituídos a partir de 2009.

Ainda em maio de 2016, Varine declinou de nosso convite para que viesse ao Brasil para participar do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, nos Kapinawá³⁷⁹. No entanto, se propôs a enviar um vídeo que gravaria especialmente para ser exibido no encontro, como resposta a algumas perguntas que o havia formulado e como mensagem de saudação e congratulação aos integrantes da Rede Indígena e aos demais participantes do encontro³⁸⁰.

Nas primeiras trocas de mensagens entre os partícipes deste GT interamericano, que ocorreram por volta de abril de 2016, compartilhamos informações sobre como havia sido o processo de constituição da Rede Indígena no Brasil. Falamos sobre os primeiros contatos que aconteceram, em 2012, reunindo os representantes de museus indígenas, e de como foram se dando os contatos entre lideranças de povos de diferentes Estados brasileiros, apoiados por algumas instituições públicas e organizações da sociedade civil. Falávamos também sobre os encontros realizados em diferentes Estados, tanto em áreas indígenas nas zonas rurais quanto nas capitais - em museus e em âmbito das universidades e do Estado. Isso havia nos proporcionado o fortalecimento dos laços afetivos, a circulação dos indígenas entre diferentes povos/museus, a sistematização de uma série de documentos e o fortalecimento de um processo de organização que culminou com a criação da Rede, em 2014. Os representantes dos povos que vieram a envolver-se com os museus indígenas estavam organizados em associações/ong's, possuíam movimentos consolidados de educação escolar, tinham acesso à saúde diferenciada e eram apoiados por políticas públicas estatais do Governo Federal brasileiro. Esses processos haviam sido o resultado de décadas de lutas e, obviamente, haviam avançado mais rápido com a chegada ao poder estatal de grupos políticos que desenvolviam políticas públicas de maior apoio às áreas de educação e cultura.

Realizamos duas reuniões virtuais. Além da troca intensa de mensagens eletrônicas, uma destas reuniões virtuais ocorreu entre os mexicanos e os canadenses; e outra entre os brasileiros e os mexicanos. A língua escolhida para levar adiante o diálogo entre estas três realidades nacionais foi o espanhol. No entanto, os canadenses falavam apenas em francês e inglês, enquanto nós nos comunicávamos em espanhol e português com os mexicanos. Assim, os

³⁷⁹ Alegava que a idade já não permitia tantas viagens como antigamente e que precisava permanecer mais tempo com a esposa, a quem havia prometido não mais viajar com tanta frequência, inclusive ao Brasil, para onde as estadias eram sempre mais longas.

³⁸⁰ A possibilidade de convidar Hugues de Varine para o II Fórum Nacional de Museus Indígenas surgiu através de um diálogo com o Adido Cultural da França no Brasil (mediado por Maurício Antunes, do MUHNE), que gostaria de apoiar ações de divulgação da cultura francesa e na promoção de atividades que estreitassem laços entre os dois países. Tendo em vista sua recusa, propusemos no dia 13 de julho de 2016 algumas questões a Varine, que guiaram uma resposta de aproximadamente 31 minutos, nos quais saudou os participantes do II Fórum e efetuou um diálogo conosco a partir de sua experiência de vida, sobre a noção de “museologia indígena”, “museologia nativa” e os museus indígenas, abordando suas primeiras experiências com “o problema” dos museus indígenas, como museus “descolonizados”, ao seu olhar.

mexicanos “Temo-Tere”, sujeito coletivo como são chamados carinhosamente pelos indígenas com que atuam, foram os que conseguiram melhor efetuar a “triangulação” dessa comunicação, que se deu, de maneira efetiva, entre maio e julho de 2016.

Me responsabilizei por sistematizar as duas primeiras reuniões (em português e em espanhol), que foram realizadas nos dias 23 de abril e 15 de junho de 2016, através do Skype e Gmail. As informações apresentadas a seguir foram compiladas a partir dos registros efetuados durante as diversas oportunidades em que este diálogo transnacional aconteceu.

O principal assunto tratado no dia 23 de abril foi a proposta de Varine que compuséssemos o referido grupo de trabalho internacional sobre museus indígenas/autóctones/comunitários³⁸¹. Este encontro virtual reuniu, além de mim e José Ronaldo Kapinawá, Teresa Morales e Cuauhtemoc Camarena.

Esta primeira conversa coletiva durou cerca de uma hora e meia, período em que apresentamos um pouco dos trabalhos que vinham sendo desenvolvidos por cada um de nós em comunidades, museus e outros espaços de atuação profissional. Nesse diálogo, desempenhei a função de tradutor, mediando o entendimento entre Ronaldo e os colegas do México. Falamos sobre a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas e eles compartilharam acerca de como estavam se organizando para realizar o encontro da Red America de Museos Comunitarios, em El Salvador, na América Central³⁸².

A segunda conversa entre brasileiros e mexicanos aconteceu no dia 15 de junho, por volta das 15h do Brasil (13h do México), com um foco mais específico em como poderia acontecer a articulação entre as redes do Brasil, do México e da América. Desta vez, o encontro virtual reuniu, além de mim, Ronaldo Kapinawá, Nalson Kanindé, Francisco Hernández Carreras, Teresa e Cuauhtemoc. Na reunião, que também durou aproximadamente uma hora e meia, continuamos conversando sobre as possibilidades de aproximação entre as redes, principalmente nos encontros presenciais em agosto, em Buíque (Pernambuco/Brasil) e, em outubro, em Perquín (El Salvador). Nalson estava em sua casa, no sítio Fernandes, em Aratuba; eu falava de Olinda e Ronaldo, da aldeia Malhador, localizada na zona rural de Buíque, ambos em Pernambuco. Teresa e Cuauhtémoc se conectaram de sua casa, na cidade de Oaxaca; e dom Francisco, diretamente de Santana Teloxtoc, Puebla, México.

³⁸¹ As três terminologias, apesar de referirem-se a processos museológicos entre populações indígenas, são as mais utilizadas nos contextos mexicano (“museos comunitarios”), canadense (“autóctones”) e brasileiro (“museus indígenas”).

³⁸² Logo após esta reunião, estivemos entre 27/04 e 01/05 na cidade de Tupã, participando do IV Encontro Paulista Questões indígenas e Museus, que foi organizado pelo Museu Índia Vanuíre em parceria com o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo/MAE-USP. Fomos em um numeroso grupo de oito pessoas que atuavam dos museus indígenas no Nordeste do Brasil, dos Estados do Ceará e Pernambuco.

Nelson Kanindé, embora estivesse sem áudio para falar, ouviu bem toda a conversa e todos conseguimos vê-lo. Dom Francisco participou com uma boa transmissão de áudio e imagem, assim como os demais participantes. O entendimento foi melhor que na primeira conversa, embora percebêssemos que a compreensão ficava comprometida por conta da língua, que deveria ser algo a melhorar nos próximos encontros. Nem os mexicanos nos entendiam muito bem em nosso português e nem nós, *brasileños*, compreendíamos bem o espanhol deles. Pensamos mesmo na possibilidade de efetuar uma tradução simultânea nas conversas posteriores. Quando preciso, tentei traduzir as palavras dos colegas mexicanos para Ronaldo e Nelson e vice-versa.

Dom Francisco se apresentou e nos contou um pouco sobre seus trabalhos na Red de Museos Comunitarios de América e em sua comunidade, onde compunha, à época da conversa, o *Comissariado de Bienes Comunales*. Ronaldo falou mais sobre o processo de organização local do II Fórum Nacional de Museus Indígenas e sobre o processo que resultou na criação do Museu Kapinawá.

Foi expressa pelos participantes a alegria e satisfação de estarmos, lentamente, construindo este diálogo coletivo entre as redes de museus comunitários e indígenas do Brasil e do México e, através deles, da América. A proposta para a próxima rodada de diálogo (marcada para o dia 20 de julho de 2016, quarta-feira, às 15h do Brasil e às 13h do México), foi de que cada um falasse com mais detalhes acerca das ações museológicas comunitárias desenvolvidas localmente por cada um, entre seus povos e em seus territórios, sobre os movimentos mais amplos que fazíamos parte.

Na conversa, Temo-Tere nos informaram acerca do momento que viviam no Estado de Oaxaca, que passava por mais um grave conflito social, nos quais aconteciam *bloqueos* nas rodovias e embates constantes entre as forças policiais estaduais e federais e a população organizada. Aqueles acontecimentos foram desencadeados a partir da mobilização dos *maestros de la sección 22* (os professores sindicalizados na seção da CNTE em Oaxaca³⁸³) contra o pacote de reformas neoliberais levado à cabo pelo Governo Federal do México, que atingia mortalmente o ensino público³⁸⁴.

A Red de Museos Comunitarios de America enviou convites formais para a Rede Indígena de Memória e Museologia Social participar do “VII Encuentro da Red de Museos

³⁸³ *Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación* (SNTE-CNTE).

³⁸⁴ Maiores informações sobre os sérios conflitos que aconteciam em todo o Estado de Oaxaca àqueles meses de junho e julho de 2016, quando ocorreu o que ficou conhecido como *masacre de Nochixtlán*, estão disponíveis na reportagem “Autonomía - Oaxaca 2016: «Esta lucha no es del magisterio, es del pueblo de México»”, disponível em: <https://subversiones.org/archivos/124409>. Acessado em: 31-08-2018.

Comunitarios de America”, em outubro de 2016, em El Salvador, mas não foi possível nossa participação. Após estes diálogos virtuais, os contatos arrefeceram e tornaram-se cada vez mais esparsados, não acontecendo mais as reuniões virtuais. Para o encontro de Milão, Varine apresentou nossos trabalhos e comunicou a organização inicial deste *network* congregando as redes de museus comunitários e indígenas da América do Norte à América do Sul.

Foi a partir deste diálogo que convidamos para participar do II Fórum Nacional de Museus Indígenas o antropólogo Cuauhtémoc Camarena Ocampo, com a proposta de que fizesse a palestra de abertura do encontro. De acordo com os diálogos que eram então efetuados, sua vinda ao Brasil se daria por meio de passagens financiadas pela FUNDAJ, instituição na qual faríamos uma atividade pré-Fórum e que fora uma das principais apoiadoras das atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em Pernambuco, entre os anos de 2015 e 2016.

A partir de maio de 2016, iniciamos um diálogo voltado à organização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas com as entidades indígenas e instituições apoiadoras, tentando organizar a comissão local nos Kapinawá e os núcleos estaduais que vinham sendo articulados nas diversas regiões vinculadas à Rede Indígena.

O diálogo com Varine seguiu até o final do ano, embora mais esparsado após o fórum, no qual foi apresentado o vídeo que gravou e nos enviou. Ele gostaria de elaborar um dossiê textual mais detalhado, que contivesse uma boa contextualização das experiências de organização de uma grande rede continental. O diálogo não atingia países como os EUA, nem a Austrália, na Oceania, onde sabíamos que essa discussão sobre a relação entre populações nativas e museus havia avançado bastante nas últimas décadas, incluindo processos de restituição e a elaboração de uma legislação voltada à sua regulamentação.

Aquele era um momento estratégico, pois estavam em vias de acontecerem dois grandes encontros, um de caráter nacional, em um país continental; e outro de caráter latino-americano, em um pequeno país da América Central para o qual confluíam representantes de *museos comunitarios* de diversos países, em El Salvador. Para concretizar essa aproximação, com o conseqüentemente engajamento da Rede Indígena de Memória e Museologia Social no Brasil na *Red America de Museos Comunitarios*, seria importante que eles viessem para o Brasil em nosso segundo encontro nacional e que os integrantes da Rede Indígena do Brasil participássemos do encontro em El Salvador.

3.3.2.8 Cyberativismo e protagonismo indígena nos embates com o Estado

Vivemos em um mundo virtual, no qual a *cyberia* é parte intrínseca das relações sociais. Com os museus indígenas, não é diferente. Segundo o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2005)

Actualmente están tomando lugar cambios considerables tanto en el carácter de la tecnología como en la manera en que la entendemos. La información computarizada y las biotecnologías están produciendo una transformación fundamental en la estructura y en el significado de la cultura y de la sociedad moderna. Dicha transformación no sólo es susceptible al cuestionamiento de la antropología, sino que quizás constituye un campo privilegiado para avanzar en el proyecto antropológico de comprender las sociedades humanas desde los puntos de vista estratégicos de la biología, el lenguaje, la historia y la cultura. [...]. Como un nuevo campo de práctica antropológica, el estudio de la cibercultura está relacionado particularmente con las construcciones y reconstrucciones culturales en las que las nuevas tecnologías están basadas y a las que a su vez ayudan a tomar forma. El punto de partida de este cuestionamiento es la creencia de que cualquier tecnología representa una invención cultural en el sentido de que ésta contribuye a formar un mundo nuevo. Toda tecnología emerge de unas condiciones culturales particulares y de forma concomitante ayuda a producir otras. Los antropólogos podrían llegar a estar bien preparados para entender estos procesos si están abiertos a la idea de que la ciencia y la tecnología son campos cruciales para la creación cultural en el mundo contemporáneo. La entrada a este mundo podría permitir a los antropólogos renovar su interés en el carácter político del cambio cultural y de la diversidad cultural (ESCOBAR, 2005, p. 15)

A proposta de uma consultoria específica voltada para os Pontos de Memória dos povos indígenas foi uma das principais demandas apresentadas desde as primeiras reuniões sobre a gestão compartilhada do programa, no Fórum do Rio de Janeiro, em 2012. Desde 2013 era aguardada, mas só foi, de fato, executada entre 2015 e 2016. A historiadora Eliete Pereira³⁸⁵ foi a consultora que desenvolveu as atividades previstas, que culminaram na realização do curso “Museu, memória e cultura digital”, entre os dias 29 de abril e 4 de agosto³⁸⁶. O curso foi

³⁸⁵ Eliete Pereira desenvolveu pesquisas sobre redes digitais e comunicação indígena, que resultaram em sua dissertação de mestrado em Ciências Sociais no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC, UnB), em 2007, e em sua tese de doutorado em Ciências da Comunicação, em 2013, na Escola de Comunicação e Artes da USP, onde integra o Centro de Pesquisa ATOPOS, no qual coordena a linha de pesquisa “Tekó: a digitalização dos saberes locais”.

³⁸⁶ A Consultoria vinculava-se ao projeto “Desenvolvimento Institucional e Técnico-Operacional para a Ampliação e Consolidação de Projetos Relacionados à Memória Social no Brasil”, realizado através do convênio OEI e IBRAM, prevendo a contratação de um consultor especializado em “Memória Indígena”. Tinha como finalidades: “Analisar o material produzido no âmbito das consultorias “Museu, memória e cidadania na diversidade cultural” e “Inventário Participativo”, a fim de propor conteúdo programático e metodologias específicas para as oficinas com essas temáticas, direcionadas para o público indígena do Programa Cultura Viva; Propor material instrucional sobre os temas “Museu, Memória e Cidadania na Diversidade Cultural” e “Inventário Participativo”, adequado à realidade do público indígena, no âmbito do Programa Cultura Viva; Apresentar relatório parcial sobre a oficina piloto de “Museu, Memória e Cidadania na Diversidade Cultural” e “Inventário Participativo” direcionada para o público indígena do Programa Cultura Viva; Propor considerações e

ministrado conjuntamente com o historiador João Paulo Vieira (consultor de Inventários Participativos do IBRAM), reunindo em Brasília integrantes dos pontos de memória indígena, de pontos de cultura indígenas, da Rede Indígena de Memória e Museologia Social e assessores de algumas destas iniciativas³⁸⁷.

No mês de abril de 2016, havia sido divulgado o Boletim Bibliográfico do Centro Nacional de Estudos e Documentação da Museologia (CENEDOM/IBRAM), que trazia como temática "Povos Indígenas e Museus", indicando alguns materiais publicados nos últimos anos no Brasil³⁸⁸. Estávamos iniciando os trabalhos mais efetivos de organização visando a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, previsto para o mês de agosto. Nesse mesmo período, estavam sendo finalizadas as atividades da referida consultoria "Memória Indígena", cujas ações estavam propiciando um diálogo no interior do MinC com setores do movimento indígena que tratavam das políticas culturais para povos indígenas, mas que não haviam, até então, participado das atividades do Programa Pontos de Memória. Em maio ocorreu o afastamento da presidenta Dilma Roussef da presidência da República.

Nesse momento, a Rede Indígena de Memória e Museologia Social estava em pleno processo de expansão de suas atividades no cenário brasileiro, ampliando suas articulações entre povos indígenas e desempenhando um importante papel na discussão nacional sobre políticas públicas museológicas. Seus integrantes estavam em vias de realizar seu segundo encontro nacional. Àquele momento, reinava a incerteza quanto à própria permanência do IBRAM, no quadro de reestruturações ministeriais que se anunciava, e ainda mais, do próprio Programa Pontos de Memória, cujo diálogo havia avançado muito para a sua institucionalização, a partir de 2012 – mas tinha se atravancado por questões jurídicas e políticas, durante os anos de 2015 e 2016.

Fato é que a Portaria que instituiu o Programa Pontos de Memória como política pública do Estado brasileiro, extensamente discutida e cuja minuta fora aprovada no VI Fórum Nacional de Museus, em Belém, em novembro de 2014, já estava pronta para ser assinada e publicada

recomendações para o atendimento das demandas de formação, na área de memória e museologia social, do público indígena do Programa Cultura Viva" (TERMO DE REFERÊNCIA Nº 4006 PARA CONTRATAÇÃO DE PESSOA FÍSICA, PROCESSO DE SELEÇÃO - EDITAL Nº 038/2015. OEI-IBRAM).

³⁸⁷ Atividades vinculadas "ao Programa Pontos de Memória, no âmbito da parceria entre o Instituto Brasileiro de Museus do Ministério da Cultural (IBRAM/MinC) e a Organização dos Estados Ibero-Americanos para a Educação, a Ciência e a Cultura (OEI), por meio do Projeto de Desenvolvimento Institucional e Técnico-Operacional para a Ampliação e Consolidação de Projetos Relacionados à Memória Social no Brasil, Prodoc OEI/BRA 08/007. Termo de Referência n.º 4052, edital nº 047/2015" (Pereira, 2016, Produto 1).

³⁸⁸ Dentre estes, havia o artigo "Por uma antropologia dos museus indígenas: práticas de colecionamento, categorias nativas e regimes de memória", que havia apresentado na Reunião Brasileira de Antropologia de 2014 e que trazia as reflexões que me levaram a entrar no doutorado em Antropologia. O Boletim está disponível em: http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2016/04/rafaela_mailing.pdf. Acessado em: 31-08-2018.

por parte da presidência do IBRAM. Os indígenas, que tiveram participação fundamental naquele processo e, segundo Suzenilson,

Nós idealizamos a Rede Indígena, foi uma experiência, não só de outras redes também... da nossa própria formação, outras redes inspiradas nas redes de vocês que não são índios também, como a Rede Cearense de Museus Comunitários, como a Rede Paulista de Museus... E aí a gente começou a amadurecer essa questão do que eram os museus entre nós indígenas do Brasil, pra que é que servem essas ações de patrimônio, para o que contribuem nas nossas ações com identidade, o que é que isso tem formação nas novas gerações, com as gerações posteriores, essas que estão hoje também. E aí, nós idealizamos a Rede, nós a criamos em um encontro em Recife, em Pernambuco, durante o segundo encontro de museus indígenas, com o pessoal de Pernambuco, tinha vários representantes de indígenas de todo Brasil, naquele momento. E, aí a luta vem crescendo. Uma das nossas grandes lutas, conjuntamente com o pessoal do Instituto Brasileiro de Museus, principalmente, a gente que é mais... (Informação Verbal)³⁸⁹.

O primeiro dia de curso “Museu, memória e cultura digital” aconteceu no Memorial dos Povos Indígenas, espaço museológico pertencente à prefeitura do Distrito Federal e administrado por Álvaro Tukano, liderança histórica do movimento indígena no Brasil. Nalson foi indicado para representar a Rede Indígena de Memória e Museologia Social na mesa de abertura. Sua fala foi direcionada ao então presidente do IBRAM, Carlos Roberto Brandão. Falou ele:

Cumprimentar aqui os participantes da mesa, Álvaro, os parentes que estão aqui presentes, as autoridades que estão presentes nesse momento também, todos nós nessa coletividade. Meu nome é Suzenilson, meu nome é estranho, mas num precisa me chamar desse nome, pode me chamar de Nalson mesmo. Eu sou Kanindé, lá do estado do Ceará. Eu sou coordenador do Museu dos Kanindé (...) e sou também professor indígena lá na minha escola. E aqui estou representando a Rede de Memória e Museologia Social, que muitas das vezes a gente andou aqui em Brasília, com o pessoal do IBRAM, do MinC, e de outros movimentos também... E aí, Cíntia e outros presidentes que estavam naqueles momentos... parecia que a Rede tinha quebrado os punhos, que a gente tinha ficado sem rede. Mas a gente estava se organizando pra amadurecer a Rede, tá bom? E a Rede hoje tá presente aqui, nas nossas diversas regiões, tem o Nordeste, São Paulo, tem o Rio de Janeiro, tem o pessoal do Acre, tem o pessoal do Xingu, a Rede vai se espalhando por todo Brasil. E essa é nossa maior força, é a nossa vontade, que é amadurecer essa nossa formação enquanto identidade, enquanto patrimônio, memória social realmente, para fortalecer a nossa luta indígena no nosso Brasil, que é a nossa formação cultural. Bem, o que é que representa a Rede aqui nesse momento? (idem).

³⁸⁹ Nalson Kanindé. Depoimento. [mai. 2016). Mesa de abertura do curso Museu, memória e Cultura Digital, Memorial dos Povos Indígenas, Brasília-DF.

Durante a realização desse curso, quando aconteceram importantes fatos vinculados ao protagonismo indígena na ação política junto ao Estado, se deu uma ampliação significativa do círculo de interlocutores da Rede Indígena. O curso foi direcionado aos participantes indígenas dos programas culturais associados ao MinC, tanto os que participavam dos diálogos que se travavam junto ao IBRAM, quanto àqueles que perfaziam a frente de articulação com a Secretaria de Cultura e Diversidade Cultural (SCDC) – que até então ainda não haviam se encontrado.

Durante o curso, foram realizadas ações voltadas para a cobrança da execução dos acordos pactuados entre o IBRAM e as iniciativas participantes do Programa Pontos de Memória, representados na COGEPACO, a partir de 2012. A principal motivação para uma mobilização que produzisse alguma pressão no IBRAM, era o cenário político federal, que punha em risco a consolidação das políticas públicas federais para o campo da museologia social. O cyberativismo indígena destacou-se durante os embates, culminando em uma ocupação temporária do gabinete da presidência do IBRAM pelos indígenas, na tarde do dia 2 de junho de 2016. A principal das demandas postuladas pelos indígenas referia-se à instituição do Conselho de Gestão Compartilhada e Participativa do Programa Pontos de Memória e sua institucionalização como política pública do Estado brasileiro.

Na abertura do curso, uma longa intervenção de Nelson Kanindé apresentava como percebia o histórico desse diálogo entre Estado e sociedade civil, que já durava quatro longos anos:

Começamos com um movimento. Nós tivemos que brigar realmente com o pessoal do Ministério da Cultura e do Instituto Brasileiro de Museus, e no caso da Rede de Museus, no Fórum Nacional de Museus que aconteceu no Rio de Janeiro, pra que a gente conseguisse uma vaga dentro, de um representante indígena dentro do Programa Pontos de Memória, que naquele momento estava sendo criado ainda, com uma constituição de todo Brasil, onde teria várias outras pessoas envolvidas também, como quilombolas, como LGBT's, como as pessoas das periferias... E aí a gente vinha nessa formação, de discussão, dentro do Instituto Brasileiro de Museus, também, que a gente coloca dentro da Rede. E aí eu queria pra gente poder colocar, principalmente pra gente, presidente, é uma coisa interessante. Das outras vezes que a gente vinha, eram outros rapazes que tinham, outros presidentes, eram outras pessoas que são também do nosso cotidiano, do nosso diálogo, são pessoas parceiras com a gente. E, o Programa Pontos de Memória, faço algumas reflexões pra gente, dentro não só da Rede, como também da nossa própria formação de movimento social, dos povos indígenas, do próprio governo também. Quando vocês colocam que o Programa Pontos de Memória, ele é muito importante pra cultura, pra formação da identidade, da própria memória, do próprio patrimônio. E aí eu desafio, a gente, nós, indígenas, e vocês, governo, a gente, já que é um programa importante pra cultura brasileira, pra formação do patrimônio, eu desafio a gente aqui a institucionalizar o Comitê Gestor do Programa Pontos de Memória, porque, eu acredito que o Comitê Gestor ele tem uma importância muito grande dentro dessa própria formação com que foi criado,

pensando-se no Programa Pontos de Memória. Porque ele vai fortalecer nossas próprias bases dos povos indígenas, nas suas regiões, nos seus Estados, e aí a gente tentar criar essa formação, não só pra gente contribuir enquanto indígenas, nossa proposta envolve outras populações também, dentro do que a gente coloca. E aí, essas representações, de uns certos tempos pra cá, dos povos indígenas, de nós povos indígenas, a gente vem se desafiando a gente próprio mesmo. Por que, o que é, criar um museu? O que é, gerir um museu indígena? O que é dar essa sustentabilidade à nossa própria cultura? (Informação Verbal)

Nestes dias, destacou-se o protagonismo indígena, demonstrado por uma postura ativa, propositiva e com o caráter de pressão pelo cumprimento dos acordos, mesmo com as alterações na gestão do órgão que seguiam as instabilidades políticas nacionais da época. Essa foi a primeira ação que reuniu os representantes dos Pontos de Memória Indígenas, que haviam formado a Rede Indígena, aos que participavam dos Pontos de Cultura Indígenas e faziam parte do grupo que dialogava sobre políticas culturais em âmbito da SID, SCDC e CNPC, além de outros indígenas que desenvolviam ações de memória e patrimônio entre seus povos. As palavras de Nalson Kanindé nos ajudam porque dão um retrato de sua percepção do processo de dos diálogos efetuados naquele contexto, momento em que nos questionávamos acerca de como se daria a continuidade do processo. Se manteve durante os dias em Brasília, permanentemente, um tom de embate permanente entre os indígenas participantes do curso e os gestores do Estado, com alguns momentos de maior tensionamento. Os eventos que culminaram na ocupação da sala da presidência, evidenciaram um inesperado cyberativismo em rede, que se revelou como importante aspecto da mobilização políticas representantes de museus e iniciativas de memória indígenas.

Em seu trabalho, Eliete Pereira sistematizou dados e traçou um histórico importante, abarcando um conjunto de informações sobre os programas de políticas públicas culturais desenvolvidas a partir de 2003, em âmbito do MinC, com destaque para os processos que resultaram na criação do Programa Cultura Viva, que instituiu os Pontos de Cultura Indígena; e o Programa Pontos de Memória, instituído no IBRAM desde 2009, quando o órgão foi criado na estrutura do MinC. Destacou também o surgimento da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, como uma instância de mobilização criada na conjunção de processos que, à nível nacional, estavam relacionados à um diálogo propositivo com o Estado visando a construção participativa de políticas públicas museológicas. A pesquisadora coligiu dados que nos permitiram localizar temporalmente os fatos e processos descritos noutras partes deste estudo, em níveis analíticos diferenciados, em uma linha do tempo de mais amplo alcance, localizada em um quadro nacional. Esta visão mais panorâmica, por ampliar o foco e estabelecer

uma abordagem mais sociológica, como uma lupa situada em um plano mais largo, nos permite identificar redes de contatos em formação, a constituição das políticas públicas culturais e as relações de diálogo e conflito dos indígenas congregados na Rede com o Estado e seus agentes.

O Produto 1 da consultoria de Eliete Pereira continha a

“[...] proposta de conteúdo programático e metodologias específicas de oficinas voltadas ao público indígena do Programa Cultura Viva com base na análise dos conteúdos produzidos pelas consultorias *Museu, Memória e Cidadania na Diversidade Cultural e Inventário Participativo*, bem como levantamento de materiais produzidos pelos Pontos de Memória relacionados à temática indígena. Contém, portanto, diagnóstico do perfil do público envolvido, ementa, metodologias e referenciais teórico-conceituais. No contexto institucional do Programa Pontos de Memória, seu objetivo é propor conteúdo programático e metodologias participativas e dialógicas específicas para esse público, delineando um plano de capacitação qualificado para a execução de oficinas em localidades estratégicas” (PEREIRA, 2016, p.5)³⁹⁰ .

Na primeira parte do Produto 1, Pereira apresentou informações sobre o “público indígena” dos programas Cultura Viva e Pontos de Memória, traçando um histórico das políticas culturais para os povos indígenas no Brasil. Em 2003, foi criada a Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural (SID), no Ministério da Cultura, que implementou o “Programa Identidade e Diversidade Cultural: Brasil Plural”, com o objetivo de “garantir que grupos e redes que formam a diversidade cultural brasileira, tenham acesso aos mecanismos de apoio, promoção, valorização e intercâmbio cultural. Dentre estes grupos encontram-se os Povos Indígenas” (MINC, 2012, p. 92-93 *apud* PEREIRA, 2016, p. 13-14).

Segundo seu olhar, acreditava que os diálogos mais sistemáticos do MinC com os povos indígenas iniciaram-se a partir do Fórum Cultural Mundial (FCM), que aconteceu em São Paulo, em 2004. Frente à ausência de políticas culturais específicas para povos indígenas naquele momento, neste evento foi elaborado o documento intitulado “Diretrizes para a formulação de uma política cultural referente aos povos indígenas”, que constituiu um importante conteúdo orientador para as ações estruturantes de uma política cultural para povos indígenas nos anos seguintes. Com base neste documento, que continha como diretrizes o fortalecimento e a valorização das culturas indígenas, o acesso aos bens culturais e a elaboração de políticas interculturais, através do diálogo participativo com os povos; foi constituído, em abril de 2005,

³⁹⁰ “Documento técnico contendo uma análise de todo o material produzido no âmbito das consultorias *Museu, Memória e Cidadania na Diversidade Cultural e Inventário Participativo*, a fim de propor conteúdo programático e metodologias específicas para as oficinas com essas temáticas, direcionadas para o público indígena do Programa Cultura Viva”.

um “Grupo de Trabalho para Culturas Indígenas”, associado à SID. O “GT Culturas Indígenas”, como ficou conhecido, tinha por finalidade principal a

“[...] elaboração de políticas públicas para as culturas indígenas, em parceria com esses povos, por meio de metodologias que contemplassem a efetiva interlocução com seus representantes. Com composição interétnica, o GT teve a composição de representantes de organizações indígenas, de organizações indigenistas não-governamentais, de universidades e representantes de secretarias do MinC” (PEREIRA, 2016, p.14).

Em quatro anos de atuação, o GT implementou as seguintes ações: instituição do Prêmio Culturas Indígenas; participação no Conselho Nacional de Políticas Culturais (CNPC); e criação do Colegiado Setorial para Culturas Indígenas (CSCI). Este último, substituiu o GT, tornando-se a principal instância de diálogo dos povos indígenas com o Estado brasileiro sobre políticas públicas culturais. Através de uma série de atividades diversificadas (festivais, encontros, assembléias, oficinas etc.), foi elaborado em 2010 o Plano Setorial para as Culturas Indígenas (PSCI), voltado “para a democratização dos mecanismos de incentivo à cultura” (Pereira, 2016, p. 15). O PSCI previa ações estruturantes a serem realizadas em dez anos, com a participação ativa dos povos indígenas e a previsão de mecanismos de monitoramento, avaliação e atualização (passou por duas composições, em 2012 e em 2015) (Pereira, 2016, p.15).

A partir de diretrizes específicas (sustentabilidade, manutenção, transversalidade e setorialidade, por exemplo), criaram-se três macroprogramas de ações, no âmbito do Plano Setorial para as Culturas Indígenas, que foram: 1. Memória, Identidade e Fortalecimento das Culturas Indígenas³⁹¹; 2. Cultura, Sustentabilidade e Economia criativa; 3. Gestão e Participação social. Foram criados também os fóruns de culturas indígenas, grandes encontros multiétnicos que constituíram oportunidades para efetuar o planejamento, a avaliação e a atualização das políticas culturais, através do diálogo entre gestores públicos, povos indígenas e demais interlocutores (PEREIRA, 2016, p.14).

A verdadeira liderança está na responsabilidade e compromisso com seu povo, sem desejar poder, dinheiro ou glória. Os povos indígenas têm a consciência de conversar com o grande espírito e respeitar o equilíbrio da vida; Há 515 anos nossa terra foi invadida e começou nosso genocídio, em 1980 lutamos para que o Brasil conquistasse a democracia e hoje exigimos que nosso direito à terra, à vida e à cultura seja

³⁹¹ Este Macroprograma 1. Memória, Identidade e Fortalecimento das Culturas Indígenas, estava subdividido em dois Programas: a) Manutenção e Transmissão de Saberes e Práticas Indígenas; e b) Mapeamento, Registro e Difusão das Culturas Indígenas).

respeitado. Celestino Xukuru Cariri – Ancião Indígena do Brasil (epígrafe da Carta do II Fórum Nacional de Culturas Indígenas, 2015).

Em agosto de 2015, foi realizado o II Fórum de Culturas Indígenas (no SESC Belenzinho, em São Paulo), ocorrendo a primeira renovação do Colegiado Setorial de Culturas Indígenas, em um contexto de ataques desferidos contra os direitos indígenas no Congresso Nacional e do aumento dos índices de violência e conflitos territoriais³⁹². Na Carta do II Fórum Nacional de Culturas Indígenas, o movimento indígena reafirmava sua postura em um ano marcado por mobilizações nacionais pela garantia dos direitos dos povos:

Nós, Povos Indígenas do Brasil, reunidos em São Paulo, por ocasião do II Fórum Nacional de Culturas Indígenas, no exercício dos princípios do nosso protagonismo, livre determinação e autonomia sobre a nossa diversidade cultural reconhecidos no Plano Setorial para as Culturas Indígenas e no contexto de ataques sistemáticos aos direitos indígenas, principalmente territoriais, provenientes de poderes do Estado e de interesses privados da sociedade brasileira, em nome dos nossos 305 povos indígenas originários, falantes de 274 línguas, muitas em risco de extinção, apresentamos ao Governo, por meio do Ministério da Cultura, as nossas demandas prioritárias (idem).

Neste mesmo ano, 2015, a programação da Primavera dos Museus foi dedicada ao tema “Museus e memórias indígenas”, a partir de uma proposta que partiu de diálogos entre MinC e Colegiado Setorial de Cultura Indígena. Em carta escrita neste segundo fórum, as lideranças presentes apontaram para algumas demandas vinculadas à concretização das ações dos macroprogramas. Uma delas destacava, em relação ao macroprograma “Mapeamento, registro e difusão das Culturas Indígenas”, que era necessário:

³⁹² Neste encontro, os indígenas elaboraram um documento, que foi entregue ao Ministro Juca Ferreira, no qual expõe suas demandas, como “(...) em vista dos ataques e ameaças aos direitos constitucionais indígenas - de se garantir o apoio à demarcação, proteção e sustentabilidade das terras e territórios indígenas para assegurar sua sobrevivência física; reivindicam que o governo institua uma Política Nacional de Cultura para Povos Indígenas e ainda o reconhecimento, valorização e fortalecimento de sua medicina tradicional - caso das parteiras, benzedeiros, pajés e rezadores, entre outros. Pedem também a elaboração de um programa permanente com recursos orçamentários próprios para realizar rituais, cerimônias, festivais de culturas indígenas com a criação de um portal no site do Ministério da Cultura, para divulgar o calendário indígena; e solicitam a criação de uma Secretaria de Cultura dos Povos Indígenas entre outras demandas” (“Lideranças indígenas entregam carta com reivindicações ao ministro da Cultura em São Paulo”, matéria do ISA, publicada em 17 de agosto de 2015, disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/liderancas-indigenas-entregam-carta-com-reivindicacoes-ao-ministro-da-cultura-em-sao-paulo> . Acessado em: 22-9-2018. A Carta do II Fórum Nacional de Culturas Indígenas, na íntegra, está disponível em: http://www.cultura.gov.br/o-dia-a-dia-da-cultura/-/asset_publisher/waaE236Oves2/content/carta-do-ii-forum-nacional-de-culturas-indigenas-/10883?redirect=http://www.cultura.gov.br/o-dia-a-dia-da-cultura?p_p_id=101_INSTANCE_waaE236Oves2&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1 . Acessado em: 22-9-2018.

Implementar Casas de Cultura Indígena atendendo a criação de acervos comunitários, farmácias vivas, comercialização de artesanato, espaços de memória viva, banco de dados, plataforma digital, museus, bibliotecas e outros espaços, geridos pelos povos indígenas para o armazenamento de produtos e resultados das informações obtidas a partir das pesquisas e mapeamentos culturais realizados para difusão, em âmbito nacional e estadual, respeitando a diversidade cultural e as especificidades de cada região (Carta do II Fórum Nacional de Culturas Indígenas, 2015)

Criou-se um novo grupo de trabalho, em 2015. Só que desta vez, fora formado por representantes de diversas instâncias governamentais para, juntamente com os integrantes do Colegiado Setorial, planejar e executar ações mais eficazes voltadas para a efetivação dos programas relativos à implementação dos eixos prioritários desta política cultural.

Por seu turno, o IPHAN também desenvolveu uma série de ações de identificação de referências culturais de povos indígenas para a aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), das quais a autora destacava, em seu relatório: o Inventário Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo-RS; o Inventário de Referências Culturais do Povos Indígenas do Alto Rio Negro; o Projeto Valorização do Mundo Cultural Guarani (Pereira, 2016). Além disso, até 2011 haviam sido registrados como patrimônio imaterial brasileiro quatro bens culturais de povos indígenas³⁹³.

A partir de 2004, com a implementação do Programa Cultura Viva, por meio da SID do MinC, o fomento aos chamados “Pontos de Cultura” foi a principal ação realizada, implementada sistematicamente por meio desta secretaria em todo o Brasil. Em 2005, foi lançado o primeiro edital para premiar iniciativas com o prêmio “Pontos de Culturas Indígenas”. Segundo dados coligidos por Eliete Pereira, entre 2005 e 2007, foram conveniados 23 projetos (11 de organizações indígenas e 12 de organizações indigenistas); e, em 2010, foram selecionadas 30 comunidades nos Estados do Acre, Amazonas e Rondônia, envolvendo diversos povos da região (PEREIRA, 2016, p. 17). Estes Pontos de Cultura Indígenas, especificamente, se concretizaram através do repasse de verbas do MinC para a FUNAI e o

³⁹³ Entre os 23 bens culturais registrados até 2011 como patrimônio imaterial no Brasil, quatro deles eram provenientes de povos indígenas: Arte Kusiwa – pintura corporal e arte gráfica Wajãpi, 2002 (Livro de Registro das Formas de Expressão); Cachoeira de Iauaretê - lugar sagrado dos Povos Indígenas dos rios Uaupés e Papuri, em 2006 (Livro dos Lugares); Ritual Yaõkwa do povo Enawenê Nawê, em 2010 (Livro das Celebrações) e o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, desenvolvido e praticado por cerca de 22 povos indígenas representantes das famílias lingüísticas Tukano Oriental, Aruak e Maku, que vivem ao longo do Rio Negro, também em 2010 (MINC, 2015, p. 107-108) (*Apud* PEREIRA, 2016, p. 17). Em 2012, tivemos os dois últimos registros de bens imateriais de povos indígenas, associados aos Karajá (GO), que foram: Ritxòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá (Livro de registro das Formas de Expressão) e dos Saberes e Práticas Associados ao modo de fazer Bonecas Karajá (Livro de Registro dos Saberes). Informações disponíveis em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/228>. Acessado em: 10-10-2019.

estabelecimento de um Termo de Parceria com a Associação de Cultura e Meio Ambiente (ACMA) e com a Rede Povos da Floresta (PEREIRA, 2016, p.18).

Em 22 de julho de 2014 foi promulgada a Lei Cultura Viva, de número 13.018³⁹⁴, que instituiu a “Política Nacional de Cultura Viva”, que criava os Pontos de Cultura, os Pontões de Cultura e o Cadastro Nacional de Pontos e Pontões de Cultura, como instrumentos para a consecução da Lei³⁹⁵. Já em 2015, foram premiadas 70 iniciativas através de um edital (sendo 20 delas provenientes da área de audiovisual), que “[...] somando aos Pontos de Cultura autodeclarados “indígenas” em último levantamento realizado pelo MinC, são mais 32 iniciativas, totalizando 102 Pontos de Cultura Indígena” (PEREIRA, 2016, p. 18)³⁹⁶.

Interessante perceber como, nesse quadro, as iniciativas de museus e memória indígenas participantes do Programa Pontos de Memória seguiram um caminho próprio e paralelo. Embora estes processos ocorressem de maneira concomitante, ambos os grupos permaneciam – pelo menos do ponto de vista do contato entre seus integrantes - distanciados em relação a se articularem para o diálogo sobre políticas culturais junto ao MinC. Isso, mesmo considerando o fato de que o Programa Pontos de Memória sempre ter sido apresentado como parte integrante do Programa Cultura Viva. Surgido em 2009, articulado à Política Nacional de Museus, foi inicialmente apoiado com recursos do Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (PRONASCI), então vinculado ao Ministério da Justiça (MJ). Dentre os projetos-piloto criados em 12 comunidades periféricas de capitais brasileiras, cujas populações estavam em situação

³⁹⁴ A Lei Cultura Viva nº 13.018 está disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L13018.htm. Acessado em: 19-09-2018.

³⁹⁵ Segundo o seu Artigo 4º da Lei nº 13.018, “A Política Nacional de Cultura Viva compreende os seguintes instrumentos:

I - pontos de cultura: entidades jurídicas de direito privado sem fins lucrativos, grupos ou coletivos sem constituição jurídica, de natureza ou finalidade cultural, que desenvolvam e articulem atividades culturais em suas comunidades;

II - pontões de cultura: entidades com constituição jurídica, de natureza/finalidade cultural e/ou educativa, que desenvolvam, acompanhem e articulem atividades culturais, em parceria com as redes regionais, identitárias e temáticas de pontos de cultura e outras redes temáticas, que se destinam à mobilização, à troca de experiências, ao desenvolvimento de ações conjuntas com governos locais e à articulação entre os diferentes pontos de cultura que poderão se agrupar em nível estadual e/ou regional ou por áreas temáticas de interesse comum, visando à capacitação, ao mapeamento e a ações conjuntas;

III - Cadastro Nacional de Pontos e Pontões de Cultura: integrado pelos grupos, coletivos e pessoas jurídicas de direito privado sem fins lucrativos que desenvolvam ações culturais e que possuam certificação simplificada concedida pelo Ministério da Cultura”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L13018.htm. Acessado em: 19-09-2018.

³⁹⁶ Eliete identificou ainda, em seu estudo, a Rede de Pontos de Cultura Indígenas do Nordeste, “[...] articulada pelo Pontão Esperança da Terra, em Olivença (BA). Nesta Rede, fazem parte 08 comunidades do Nordeste – Pataxó de Barra Velha, Pataxó de Cumuruxatiba, Pataxó Hã Hã Hãe, Tupinambá (BA), Pankararu (PE), Xokó (SE), Kariri-Xocó, Karapotó-Plakiô (AL). Todas envolvidas na articulação e gestão das ações dos Pontos de Cultura Indígena da região” (PEREIRA, 2016, p. 17-18).

de vulnerabilidade social³⁹⁷, não trazia nenhum povo indígena dentre as iniciativas inicialmente contempladas³⁹⁸. O Programa se concretizou, nos anos subsequentes, por conta da parceria entre o IBRAM/MinC e a Organização dos Estados Ibero-Americanos para a Educação, a Ciência e a Cultura (OEI), que firmaram o Projeto de Desenvolvimento Institucional e Técnico-Operacional para a Ampliação e Consolidação de Projetos Relacionados à Memória Social no Brasil, pelo qual foram assinados convênios que se renovaram periodicamente.

Com os editais dos anos de 2011, 2012 e 2014, adentraram no programa um grande número de iniciativas espalhadas por todo Brasil, que perfizeram 145 ações contempladas. Destas, 14 eram vinculadas à memória indígena. Ao fomentar encontros e outras oportunidades para dialogar, incitado também pelo protagonismo que as iniciativas indígenas deste programa apresentavam desde o V Fórum Nacional de Museus (RJ), a Coordenação de Museologia Social e Educação (COMUSE/IBRAM), setor responsável pela gestão do Programa, passou a incentivar as articulações em rede. Através desse apoio, o Estado reconhecia nestes grupos que foram se formando a partir de 2011, sujeitos coletivos estratégicos que representavam novos atores e setores do campo museológico brasileiro e, conseqüentemente, eram coletivos de crucial importância para o diálogo e a proposição participativa de políticas públicas de museologia social³⁹⁹.

A partir desta consultoria, Eliete aproximou-se da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, organizando o curso “Museu, memória e cultura digital” e participando dos fóruns de museus indígenas dos anos de 2016 (agosto) e em 2017 (outubro)⁴⁰⁰. Sua atuação, inicialmente, voltou-se à criação de mecanismos visando a promoção de uma interlocução e a aproximação dos indígenas que dialogavam com as duas frentes distintas das políticas culturais em âmbito do MinC: junto ao IBRAM, que haviam criado a Rede Indígena; e à SCDC, que haviam participado de atividades que resultaram na criação do CNPC e do Plano Setorial para Culturas Indígenas. Esta foi uma das principais contribuições desta atividade, no contexto aqui

³⁹⁷ Foram estas as comunidades que fizeram parte destes 12 Pontos de Memória: do Taquaril (Belo Horizonte-MG), de São Pedro (Vitória-ES), de Brasilândia (São Paulo-SP), da Estrutural (Distrito Federal), do Beiru (Salvador-BA); do Grande Bom Jardim (Fortaleza-CE), da Terra Firme (Belém-PA), Ponto de Memória do Jacintinho Museu Cultura Periférica (Maceió-AL), Ponto de Memória e o Museu Comunitário Lomba do Pinheiro (Porto Alegre-RS), Museu de Periferia – MUPE (Curitiba-PR) e o Museu de Favela (Rio de Janeiro-RJ).

³⁹⁸ Segundo Pereira, entre estas doze iniciativas, a única relação com comunidades indígenas se dava no Ponto de Memória Lomba do Pinheiro, localizado na periferia de Porto Alegre (RS), em cujas proximidades haviam comunidades indígenas Charrua, Kaingang e M'byá Guarani, que foram identificadas por meio de um inventário de referências culturais no território (Pereira, 2016, p. 19).

³⁹⁹ Nas páginas 27 e 28 de seu estudo, Eliete traz tabelas com a identificação das iniciativas museológicas com a temática da memória indígena participantes do Programa Pontos de Memória.

⁴⁰⁰ Após as atividades desta consultoria, Eliete Pereira adentrou no pós-doutorado no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, com pesquisa sobre processos comunicacionais indígenas, e, atualmente, é docente do Departamento de Comunicação da Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG).

tratado, de sistematização de uma genealogia da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

Desde o início de 2016, estivemos em contato com Eliete, que desejava conhecer mais acerca das experiências que compunham a Rede Indígena e se dispunha a contribuir e atuar na mediação de contatos entre estes e os representantes indígenas que travavam o diálogo com a SID, via as atividades da SCDC. Essa era uma demanda necessária à ampliação e consolidação da Rede Indígena.

Havia a ideia de realizar oficinas em diferentes reuniões brasileiras, contemplando os indígenas que participavam dos programas Pontos de Memória e Cultura Viva (Pontos de Cultura Indígenas). Uma destas atividades foi realizada em Rondônia, em parceria com a Universidade Federal de Roraima (UFRR) e o Instituto Federal de Roraima (IFRO), na cidade de Ji-Paraná. A atividade, que fez parte do VI Seminário de Educação Básica Intercultural, foi intitulada “Educação Diferenciada e Memórias Indígenas: Diálogos Interculturais”, aconteceu entre 7 e 10 de abril de 2016, contando na programação com a participação de representantes da universidade, lideranças indígenas, discentes do curso de Licenciatura Intercultural, representantes institucionais do Museu do Estado, do IPHAN-RO, além da contribuição da Pró-Reitora de Extensão da UFRO, a historiadora e museóloga Marcelle Pereira, ex-coordenadora da COMUSE-IBRAM. A mesa redonda “Memórias e museus indígenas” contou com a presença da consultora Eliete Pereira e de Luiz Weymilawa Surui, gestor do Ponto de Cultura Indígena Aldeia Gãpgir, localizada em Cacoal, onde vive seu povo Paiter-Surui.

A etapa final de sua consultoria foi o curso Museu, memória e cultura digital. A presença do então presidente do IBRAM, Carlos Roberto Brandão, como um dos representantes institucionais na mesa de abertura, juntamente com Álvaro Tukano, Cíntia Oliveira e a representante do IPHAN, permitiu que ali ocorresse uma primeira rodada de diálogos que anteciparam o clima de impasse que predominaria durante o curso, em vistas das eminentes mudanças governamentais. Nalson Kanindé falou que:

[...] eu queria procurar as palavras de quando eu cheguei, da liderança, do Álvaro, num sei se eu posso lhe chamar assim, né, de Álvaro, do seu Álvaro. Porque ele olhou pra mim e disse: “Olá jovem, seja bem-vindo! Cuidado pra num chutar a bola pra fora”. E aí eu fiquei até meio assustado, *pelamordedeus*, chutar a bola pra fora erra o gol, né? A gente tem que seguir nesse caminho. (Informação Verbal).

A intervenção feita por Nalson Kanindé trouxe uma contextualização daquele momento, em que predominava um cenário de incertezas na implementação das políticas de memória

negociadas desde 2012 com o Estado, por meio da COGEPACO, com o objetivo de implementar a gestão compartilhada do Programa Pontos de Memória. Com as palavras, o Kanindé:

E umas coisas que a gente tem que levar em consideração, principalmente a gente enquanto governo. Vocês colocam que o governo tem que se sensibilizar pelas políticas públicas, que é para dar sustentabilidade à cultura e à memória. E aí eu ouço o diálogo de vocês sempre! No governo, das pessoas que trabalham em instituição, que vocês tem uma dívida muito grande com os povos indígenas. “A nossa dívida tem que ser paga com os povos indígenas”. Eu ouço de vocês que a gente tem que sensibilizar o governo pra poder abarcar essa nossa própria geração, essa nossa própria ação que a gente quer. E aí eu queria, pra gente do governo, e pra gente índio, que a gente num paga a dívida liso. A gente tem que ter as nossas ações concretas, e aí a gente sabe que é uma luta muito grande de nós povos indígenas com vocês governos, que são nossos parceiros também. Agora com essa nova versão do Brasil, com essa nova formação, está havendo várias, um verdadeiro extermínio, contra nós povos indígenas. Uma das coisas bem interessante que colocaram agora na política brasileira, estávamos discutindo ontem com os parentes lá em cima, que estão inventando de colocar um pastor na presidência da FUNAI. Já pensou, já acabaram quase com tudo, vão acabar, como se fala no Nordeste, *vão acabar de desgraçar o resto*. E aí eu creio, pra gente contribuir, que a gente enquanto indígena, a gente tem que tá fortalecido, não só nessa ação com patrimônio, com memória, da identidade, mas fortalecido nessa ação da espiritualidade, de nossos rituais sagrados, das nossas parcerias também que a gente deve ter dentro do nosso convívio do dia-a-dia, que isso fortalece a nossa própria ação, a nossa própria ação indígena. E isso pra gente, enquanto política, não só de identidade, mas de política pública também. A gente tem que sempre amadurecer essas nossas ideologias, essa nossa própria formação. Isso deixa a gente, presidente, muito, muito triste. Porque vocês falam que a gente tem uma contribuição muito grande com a formação do povo brasileiro. E aí parece que essa contribuição que a gente tem com o povo brasileiro é o próprio extermínio, querem exterminar a nossa cultura, a nossa memória, a nossa própria vida, nossa própria história. E isso é triste, a gente se sente muito triste. Eu como uma criança nesse movimento, eu me sinto muito triste, quando eu ouço as minhas lideranças lá do meu povo, do nosso Nordeste falar, que as condições dos índios estão muito ruim, que nossas escolas tá muito precária, que nossa saúde tá muito ruim, que a nossa FUNAI num vai pra frente, num anda, que as nossas demarcações de terras não existem. E aí como que nós vamos fortalecer esse movimento? Se nós devemos trabalhar em parcerias, conjuntamente? E aí a gente tem que pensar essas nossas parcerias enquanto coletividades. (Informação Verbal).

Ninguém sabia ao certo o que estava por vir com o afastamento de Dilma Roussef da presidência da República e a chegada ao poder de Michel Temer e dos grupos políticos que o apoiaram. No entanto, uma coisa já tínhamos constatado: haviam enormes dificuldades quanto à implementação do Conselho de Gestão Participativa e Compartilhada, assim como também com a institucionalização do Programa Pontos de Memória. Carlos Roberto Brandão ainda permanecia na presidência do órgão, mas ele era uma indicação provinda da gestão de Juca Ferreira, que a esse momento já havia pedido exoneração⁴⁰¹. Se estes acordos já estavam difíceis

⁴⁰¹ Carlos Roberto Ferreira Brandão assumiu a presidência do Instituto Brasileiro de Museus através de Portaria de 26 de janeiro de 2015, publicada no dia 27 de janeiro de 2015, a mesma que nomeou Ivana Bentes exercer o cargo de Secretária da Cidadania e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura, no lugar de Marcia

de serem cumpridos no governo petista, naquele cenário que se anunciava ficariam ainda mais complicados.

Após esse longo adendo, feito com o objetivo de, dialogando com o estudo de Pereira, historiar as políticas culturais e museológicas em que o protagonismo se fez sentir nesse período, voltemos ao curso “Museu, memória e cultura digital”. A palestra de abertura ficou a cargo da museóloga Marília Xavier, intitulada “Questões indígenas e museus”. Na tarde, aconteceram duas mesas-redondas. A primeira, "Conhecimentos indígenas e políticas culturais", reuniu Daiara Tukano (Colegiado Setorial de Patrimônio Imaterial/MinC); Natália Brayner (Superintendência do Iphan/DF) e Marcelle Pereira (UNIR/RO). No segundo momento, aconteceu a mesa-redonda "Memórias e museus indígenas", reunindo Antônia da Silva (Museu Virtual Pataxó - Muká Mukaú-BA)⁴⁰²; Lucilene Melo (povo Kaingang-SP); Mari Corrêa (Instituto Catitu-SP) e Suzenilson Kanindé (Museu dos Kanindé-CE).

As atividades deste dia foram encerradas à noite, quando aconteceu uma cerimônia conduzida por Álvaro Tukano, com rapé e ayuhuasca, na parte interna do Memorial dos Povos Indígenas. Fez-se um círculo e foram compartilhadas as medicinas tradicionais por ele com os que quiseram usar, sob seus cânticos e palavras. Na cerimônia, também estava presente um indígena do povo Potiguara (PB), amigo de Álvaro e morador de Brasília de longa data, que também cantou algumas linhas de toré de seu povo, logo reconhecidos pelos indígenas do Nordeste que estavam presentes – além de Nalson, estavam presentes Ronaldo Kapinawá e Wilke Melo, do povo Fulni-ô.

Nos demais dias, as atividades aconteceram no auditório do IBRAM. Basicamente, compuseram as atividades da oficina, mediada por Eliete Pereira e João Paulo Vieira Neto. Com uma metodologia participativa e dinâmica, as atividades desdobraram-se entre o dia 1º de maio e 3 de junho de 2016.

Não nos deteremos aqui na descrição das ações do curso. É importante apenas frisar que, além da aproximação dos integrantes do grupo em torno da Rede Indígena, as atividades promoveram diálogos participativos sobre memória, patrimônio cultural, processos de

Rolleberg. Diário Oficial da União, disponível em: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=2&pagina=1&data=27/01/2015>. Acessado em 2-10-2018. Sobre a sua nomeação, informações disponíveis via: <http://www.museus.gov.br/tag/presidente/>. Acessado em 9-10-2018

⁴⁰² Àquele momento, reencontrávamos com uma representante do Museu Muka Mukaú, que ainda não conhecíamos, Antonia Pataxó. Em 2012, havíamos conhecido Paty Pataxó (no Fórum Nacional de Museus, no RJ) e, em dezembro, no II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em Recife, estivéramos com sua esposa, Ilza Hagugê. Ambos atuavam na época na gestão do Museu Virtual Muka Mukaú, junto com o Instituto Tribos Jovens, que apoiava a iniciativa com recursos captados através de projetos. É tanto que a gestora do ITJ, Iane Petkovitch, foi a representante do Museu nas atividades que organizamos na FUNDAJ, entre outubro de 2014 e maio de 2015, que compuseram a consultoria "Programa de Museus Comunitários".

comunicação e transmissão de saberes e conhecimentos; objetos, lugares e espaços de memória (casas de cultura e museus indígenas); tecnologias sociais da memória (com ênfase em inventários participativos); cultura digital (na qual foram apresentadas algumas experiências de povos indígenas com projetos de memória em redes digitais). Sobre o último tema, havia à época a discussão, em âmbito do MinC, da implementação das plataformas Tainacan (MinC)⁴⁰³ e Saber Museu (IBRAM)⁴⁰⁴. De fato, a temática da cultura digital e sua apropriação pelos movimentos indígenas destacou-se durante os estes dias de forma crescente. Tendo em vista os rumores de que o presidente do IBRAM não assinaria a Portaria de instituição do Conselho de Gestão Compartilhada do Programa Pontos de Memória devido a alta quantidade de membros que compunham a mesma – e sob os argumentos que esse fato inviabilizaria as reuniões entre estes – as atividades do dia 2 de junho tomaram outros contornos, que não os inicialmente previstos. Das discussões teóricas e conceituais, seguidas pela apresentação de experiências concretas, na tarde do dia 2 de junho foi efetuada uma ação coletiva: a ocupação da sala da presidência do IBRAM.

Neste dia, foi elaborada uma “Carta Aberta da Rede Indígena de Memória e Museologia Social”, divulgada amplamente através das redes sociais, mas encaminhada especificamente ao MinC, ao IBRAM, ao Ministério da Justiça, ao Ministério da Educação e ao Ministério do Desenvolvimento Agrário – compreendidos pelos participantes como os principais setores governamentais afeitos às políticas indigenistas no Governo Federal brasileiro⁴⁰⁵. Além da Carta Aberta, foi elaborado um ofício específico destinado ao IBRAM, tratando apenas das questões referentes a este órgão, no caso: a institucionalização do Programa Pontos de Memória, a publicação da Portaria que formalizava o seu Conselho de Gestão Compartilhada e

⁴⁰³ O Projeto Tainacan é “[...] um repositório digital, voltado para a gestão de acervos culturais de arquivos, bibliotecas e cinematecas. Desenvolvido em software livre (plataforma WordPress), o Tainacan pode ser utilizado gratuitamente pelas instituições museológicas na identificação e catalogação de suas coleções. A ferramenta também permite a integração dos sites institucionais, a criação de coleções, a publicação de conteúdos nas redes sociais, o aumento da interconexão com outras instituições de memória, além da colaboração de usuários”. Disponível em: <https://www.museus.gov.br/tag/projeto-tainacan/>. Acessado em: 10-10-2019. Desde essa época, se discutia em âmbito do IBRAM, a utilização da plataforma Tainacan para a gestão digital, o compartilhamento e disponibilização de informações dos museus e iniciativas integrantes de seus programas, bem como àqueles referentes aos museus do IBRAM e aos projetos e ações institucionais.

⁴⁰⁴ Segundo a apresentação do site desta plataforma, “Diante da grande demanda por formação, o Instituto Brasileiro de Museus iniciou em 2015 a reformulação do seu programa de formação, capacitação e qualificação. O Saber Museu tem como proposta integrar os diferentes esforços de formação já empreendidos pelo Instituto. Para tanto, foi desenvolvido este ambiente virtual de aprendizagem - Moodle, com o propósito de expandir o acesso aos conteúdos instrucionais que são produzidos e disponibilizados pelo Ibram. Além disso, a plataforma possibilita articular, divulgar, coletar informações, organizar materiais didáticos das ações de formação do instituto e realizar parcerias para atender a demanda por formação na área museológica”. Disponível em: <http://ead.museus.gov.br/>. Acessado em: 10-10-2019.

⁴⁰⁵ Este documento está disponível no Anexo L. Carta Aberta da Rede Indígena de Memória e Museologia Social (2016).

Participativa; e a celeridade no repasse de verbas do Prêmio Pontos de Memória 2014⁴⁰⁶. A Carta Aberta e o ofício continham com conteúdos relativos aos direitos indígenas e à efetivação de políticas museológicas que vinham sendo elaboradas nos anos anteriores.

Sáimos da sala onde acontecia o curso e subimos, sob cânticos e o som dos maracás, pelas escadas até o andar onde localizava-se a sala da presidência do IBRAM. Lá, fomos informados que o presidente não estava. Mesmo assim, ocupamos a sala e fomos recebidos pelo sr. Marcos Montoan, assessor da presidência, para quem os indígenas entregaram e leram a Carta Aberta.

Figura 88 - Rede indígena e participantes do curso Museu, memória e cultura digital, durante ocupação e leitura da carta no gabinete da presidência do IBRAM – Acervo Rede Indígena de Memória e Museologia Social



Fonte: O autor (2015)

O fato é que o grupo não encontrou o presidente do IBRAM em sua sala, local onde estava poucos minutos antes, conforme informado por funcionários do próprio órgão. Ao voltarem à sala do curso, os integrantes da Rede Indígena, redigiram um texto em que relataram os fatos que sucederam-se e o compartilharam por meio de uma postagem através de sua página no facebook⁴⁰⁷. Segue o texto:

⁴⁰⁶ Este documento está disponível no Anexo M. Ofício n. 015/2016 (Da Rede Indígena de Memória e Museologia Social ao Senhor Carlos Roberto Brandão, INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS – IBRAM

⁴⁰⁷ Página oficial: <<https://www.facebook.com/rimemusbrasil/>>

Os integrantes da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, representantes dos pontos de memória e cultura indígena e parceiros, reunidos durante a oficina Memórias indígenas, museus e cultura digital, que está sendo realizada entre 31 de maio a 3 de junho de 2016, em Brasília, ocuparam a sala da presidência do IBRAM por volta de 16h, com o objetivo de entregar uma Carta Aberta para o presidente do IBRAM, Sr. Carlos Roberto Brandão.

A principal demanda deste documento é, além da defesa incondicional dos direitos dos povos indígenas, a instituição do Programa Pontos de Memória no âmbito das políticas museológicas do Estado brasileiro.

Fomos recepcionados pelo chefe de gabinete institucional, sr. Marcos Mantoan, que nos informou que o Sr. Presidente tinha acabado de viajar para São Paulo. Nesse mesmo instante, o Sr. Presidente foi visto, sorrateiramente e na pontinha do pé, descendo as escadas do IBRAM com uma malinha preta, revelando assim, sua falta de compromisso com o diálogo participativo, a Museologia Social e com os povos indígenas.

Repudiamos veementemente este ato covarde e a falta de compromisso do Sr. Presidente do IBRAM com os representantes dos povos indígenas.

Pisa ligeiro, pisa ligeiro!!

Quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro!!!

Tão logo a postagem foi compartilhada, surgiu nas redes sociais um “meme”, de autoria desconhecida e anônima, que foi amplamente divulgado⁴⁰⁸.

Figura 89 - Meme referente a postagem



Fonte: google.com/imagens (2019)

⁴⁰⁸ “Meme é um termo grego que significa imitação. O termo é bastante conhecido e utilizado no “mundo da internet”, referindo-se ao fenômeno de “viralização” de uma informação, ou seja, qualquer vídeo, imagem, frase ideia, música e etc, que se espalhe entre vários usuários rapidamente, alcançando muita popularidade”. Disponível em: <https://www.significados.com.br/meme/>. Acessado em: 25-9-2018.

Por conta da riqueza de informações e do amplo processo de contextualização do momento em que a oficina foi realizada, optamos por transcrever a seguir a Carta Aberta, na íntegra:

“Nós, lideranças dos povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil, indigenistas, professores e pesquisadores, reunidos em Brasília (DF) por ocasião do *Encontro de Formação dos Pontos de Memória e Culturas Indígenas* viemos através desta carta aberta expressar nossa extrema preocupação com os retrocessos orquestrados contra os direitos das populações indígenas nos distintos âmbitos do Estado, nos meios de comunicação e nos nossos próprios territórios.

A Constituição Federal do Brasil, ao garantir o direito aos territórios tradicionais habitados por populações indígenas, reconhece a diversidade sociocultural e as formas próprias de organização social dos povos indígenas. Consideramos que os territórios são parte fundamental do patrimônio cultural dos povos indígenas, constituindo espaços físicos e sagrados onde estão encravadas as memórias dos antepassados.

Este documento possui o objetivo de apresentar exigências que constituem condições fundamentais para a continuidade do diálogo entre Estado e sociedade civil, tendo em vista o cumprimento de acordos firmados com gestores públicos de diferentes órgãos, em especial do IBRAM. Durante diversas ocasiões, entre 2012 e 2015, foram realizados encontros, fóruns, oficinas, consultorias, que demandaram grandes investimentos de recursos públicos, a participação e o trabalho de diversos atores sociais, representantes de redes de memória, de pontos de memória e de iniciativas afins, que se reuniram para discutir e propor mecanismos de controle social e gestão participativa do Programa Pontos de Memória, que valoriza o protagonismo comunitário e concebe os museus como instrumentos de mudança social e desenvolvimento sustentável.

Atualmente, o Programa Pontos de Memória é o único programa desenvolvido em âmbito governamental – com o compromisso de ser estabelecido enquanto política pública de Estado - voltado ao fortalecimento, apoio, fomento e promoção de práticas e processos de museologia social no país. Por conta disso, consideramos este Programa, criado pelo IBRAM em 2009 e desde então apropriado por grupos étnicos e sociais historicamente invisibilizados, uma importante e irrevogável conquista coletiva da sociedade civil, da qual não abriremos mão.

Tendo em vista o contexto político atual que põe em risco conquistas históricas obtidas em diversos campos, nos posicionamos firmemente enquanto organizações, instâncias e entidades que dialogam e compõem a *Rede Indígena de Memória e Museologia Social*, no que se refere às políticas públicas indigenistas de regularização territorial, de cultura, memória, educação no Estado brasileiro.

Assim, viemos nos manifestar quanto:

- À instituição do Programa Pontos de Memória no âmbito do IBRAM, pactuada e aprovada durante a IV Teia da Memória (Belém, novembro de 2014) e formalizada na minuta de Portaria que aguarda a assinatura do Presidente do IBRAM, bem como à formalização do seu Conselho de Gestão Compartilhada e Participativa; conforme acordos firmados no VI Fórum Nacional de Museus (Belém/Novembro de 2014), resultantes de uma ampla mobilização de setores que ficaram historicamente à margem das políticas públicas de memória e patrimônio no Brasil;
- À necessidade de transparência quanto à sucessão na gestão presidencial da FUNAI e nossa recusa em aceitar que esta função seja exercida por representantes de grupos sociais historicamente contrários aos direitos dos povos indígenas, em especial, integrantes das bancadas ruralista e evangélica do Congresso Nacional;
- À continuidade dos programas e projetos referentes às políticas públicas voltadas aos povos indígenas no âmbito dos diversos ministérios, em especial, no Ministério da Educação/MEC (políticas de educação escolar indígenas e de execução da lei 11.645/2008), no Ministério da Justiça (em especial, na FUNAI, em relação aos procedimentos de demarcação territorial e à implementação de planos de gestão territorial e ambiental em áreas indígenas), no Ministério da Cultura (em especial, às políticas e programas

da Secretaria de Cidadania e Diversidade Cultural, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN e do Instituto Brasileiro de Museus/IBRAM) e no Ministério do Desenvolvimento Agrário/MDA (em especial, a consolidação da Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural);

- A garantia e celeridade no repasse dos recursos financeiros previstos pelos seguintes editais de fomento às iniciativas museológicas e patrimoniais: Edital de Digitalização de Acervos de Povos Originários/2015 (MinC/UFPE); do Prêmio Pontos de Memória/2014; do Prêmio Culturas Indígenas/2015; Ponto de Culturas Indígenas/2010 e do Edital de Apoio a Projetos Culturais do Museu do Índio/FUNAI;
- O arquivamento de todos os projetos de lei e de emendas constitucionais referentes à supressão dos direitos dos povos indígenas no Brasil, principalmente a PEC 215;
- Dar celeridade aos processos de regularização fundiária dos territórios indígenas no Brasil, em especial nas terras em conflito e nas terras em fase de homologação.

Pisa ligeiro, pisa ligeiro!

Quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro!

Resistir aos Golpes nos Direitos!

Brasília – DF, 2 de junho de 2016

Rede Indígena de Memória e Museologia Social

No dia seguinte pela manhã, o IBRAM publicou uma resposta oficial à postagem da Rede Indígena na mesma rede social, na qual apresentava sua versão dos fatos. Não bastava agir, era preciso divulgar e construir uma narrativa condizente com os objetivos da ação, através de veículos de comunicação digital. O futuro já havia chegado e nós já estávamos nele. Optamos por copiar abaixo a página da rede social do IBRAM, onde a postagem foi compartilhada:

Figura 90 - Print divulgação



Fonte: O autor (2016)

3 de junho de 2016 foi o último dia do curso. O clima das atividades iniciou com uma certa desconfiança em relação às possíveis retaliações junto aos participantes, por conta da ação do dia anterior. As atividades seguiram normalmente e foram finalizadas no período da manhã, já que à tarde aconteceu uma reunião de articulação e planejamento para a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, com a participação de Daiara Tukano, que representava ali os indígenas que dialogavam com o MinC através da SCDC.

O principal assunto tratado foi a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas⁴⁰⁹. Iniciou-se com o compartilhamento de alguns informes gerais⁴¹⁰ e, posteriormente, tratou-se acerca do caráter do II Fórum Nacional de Museus Indígenas: instância de articulação política e de troca de saberes e experiências. Foram socializadas informações gerais sobre hospedagem, alimentação e demais questões logísticas, pontuando-se que havia o apoio institucional, até o momento, apenas da Universidade Federal de Pernambuco/UFPE e da Fundação Joaquim Nabuco/FUNDAJ-MEC ao Fórum. Por conta disso, discutiu-se a necessidade dos presentes se articularem nos seus respectivos Estados para conseguirem apoio para deslocamento até a cidade do Recife/PE.

Foi apresentada e discutida uma proposta de programação. Por fim, foram definidas comissões estaduais e regionais com o objetivo de se articularem e constituírem canais de comunicação que viabilizassem a realização do Fórum e a presença de uma diversidade de povos que representassem as cinco regiões brasileiras⁴¹¹. As principais decisões acordadas,

⁴⁰⁹ Participaram desta reunião as seguintes pessoas: Heraldo Alves Preá (Museu indígena Jenipapo-Kanindé/CE), Alexandre Gomes (UFPE), Líbia Almeida (Comissão Pró-Índio/AC), Marília Xavier Cury (USP), Adriana Calabi (Instituto Maraca/SP), Rosa Silva (Museu Pitaguary/CE), Cristiane “Papion” Santos (Projeto O Sagrado Brasileiro/RJ), Lucilene Melo (Museu Wolrich, Kaingang/SP), Antônia Gonçalves (Museu Virtual Muka-Mukaú, Pataxó/BA), Leopardo Yawa (Kaxinawá/AC), Luiz Weymilawa (Paiter-Suruí/RO), Suzenilson Santos (Museu dos Kanindé/CE), Douglas Jacinto (Kaingang/RS), Daiara Figuerôa (Colegiado de Patrimônio imaterial, CNPC/MinC, Tukano/DF), Wilke Melo (Fulni-ô/PE), João Paulo Vieira (IBRAM e Rede Cearense de Museus Comunitários), Eliete Pereira (IBRAM e USP), Ismael Morel (Guarani-Kaiowa/MS), Sérgio dos Santos (Museu Kuahí, Marworno/AP).

⁴¹⁰ Os informes foram sobre: a Rede Indígena de Memória e Museologia Social; a necessidade de construção de estratégias de comunicação mais eficientes; as estratégias e logística necessárias à realização do Fórum; a necessidade de contatar a FUNAI; a gestão de acervos indigenistas e coleções etnográficas; a necessidade de efetivar propostas colaborativas entre instituições e os povos indígenas representados nestas; as atividades do Instituto Maraca/SP, que estava em processo de criação; os diálogos travados em torno de um Grupo de Trabalho Internacional que se reunia virtualmente através da mediação do colega francês Hugues de Varine, reunindo assessores e indígenas do México, França, Brasil e Canadá. Destacou-se, em especial, a realização do VIII Encuentro de Museos Comunitarios de America, que será realizado no município de Perquín, Departamento de Morazán, República de El Salvador, de 8 a 15 de outubro de 2016; para o qual os integrantes da Rede estão sendo convidados.

⁴¹¹ Estas foram os participantes e as redes de contato indicados: **Região Sudeste: RJ:** Cristiane “Papion” Santos; **SP:** Lucilene Melo, Adriana Calabi e Leandro Cruz. **Região Norte: AP:** Sérgio dos Santos e Fabrício Narciso; **RO:** Luiz Suruí e Marcelle Pereira; **AC:** Líbia Almeida e Leopardo Yawa. **Região Nordeste: CE:** Suzenilson Santos, João Paulo e Heraldo Alves; **PE:** Wilke Melo, Alexandre Gomes e Ronaldo Siqueira; **BA:** Wilke Melo e Antônia Gonçalves; **PI:** contatos via Rosa Pitaguary; prof. Hélder de Souza (UFPI); **RN:** contatos via Rosa Pitaguary; **MA:** contatos via João Damasceno (Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão)

além da criação destas comissões de organização nos Estados; foram: a criação de uma página no *youtube* e de um *email* para a Rede Indígena de Memória e Museologia Social; distribuição das tarefas de contatar instituições locais e povos indígenas nos Estados dos integrantes das comissões de organização, visando organizar o deslocamento dos participantes até o Recife.

Após a reunião, permanecemos em contato com Daiara Tukano, para acertarmos sua participação no fórum. Ela não se dispôs a vir, mas indicou Joana Munduruku – a quem se referia como mais preparada para fazer aquela discussão acerca das políticas públicas para a área museológica⁴¹². Joana foi uma das indígenas que participou ativamente das frentes de diálogo junto ao MinC, via CNPC e SCDC. Através dela, aproximou-se da Rede Indígena Ninawa Huni Kuin, presidente da Federação dos Povos Huni Kuin do Acre, a FEPHAC, que também teve um papel destacado no diálogo com o MinC e que veio a participar dos fóruns de museus indígenas de 2016 e 2017 – tornando-se a principal referência na formação de um núcleo local no Estado do Acre.

No trecho abaixo transcrito, que evidencia toda sua sutileza, ironia e retórica, Suzenilson, após se auto-apresentar, cobra, ainda no primeiro dia de curso a presença e apoio do IBRAM:

[...]. Lá no Nordeste, eu sou filho do cacique Sotero. Algumas pessoas aqui conhecem ele, e ele diz o seguinte: “Meu filho quando você tiver a primeira oportunidade de enfrentar uma autoridade, você aproveite logo, porque depois ela é danado pra escapar, e num volta mais não. Manda outra pessoa”. E aí, Presidente, em agosto nós vamos estar realizando o II Fórum Nacional dos Museus Indígenas, e nós enquanto Rede, de todos os povos indígenas que estão aqui, a gente queria pedir, trabalhando em coletividade, a contribuição também do Instituto Brasileiro de Museus, a presença do Instituto Brasileiro de Museus também, lá no momento pra trabalhar, discutir junto com a gente as políticas públicas, as ações de formação, a própria ação do patrimônio e da memória, estar dentro desse movimento. Vai acontecer em agosto, de 15 a 19, lá na terra do Ronaldo, que é Kapinawá, lá em Recife. E aí a gente convida já, de antemão, as autoridades, e os parentes que estão aqui também. A gente vai se convidando a longo da semana, a gente tá montando as estratégias [...]. (Informação Verbal).

Sem apoio nem presença do IBRAM, o órgão responsável pelas políticas públicas museológicas no Brasil, em agosto de 2016 foi realizado o maior encontro de museus indígenas

com os Canela-Rankokamekrá; **PB:** contatos via Wilke Melo com os Potiguara; **SE:** contatos via Rosa Pitaguary; **AL:** contatos via Rosa Pitaguary. **Região Centro-Oeste:** **GO:** contatos via Nalson com prof. Alex Ratts (UFG); **TO:** Maria da Consolação; **MS:** Ismael Morel; **DF:** Daiara Figueroa. **Região Sul:** **RS:** Josué Carvalho; contatos via Douglas Jacinto; **PR:** Luiz Mioto e Kaingangs da TI Apucarananinha; **SC:** contatos via Leandro Cruz (PROJETO XINGU-UNIFESP), com os Xokleng.

⁴¹² Já conhecia a atuação na área museológica de Joana Euda Barbosa, a Joana Munduruku, porque no ano de 2008, quando atuava na gestão do Museu do Ceará e no Sistema Estadual de Museus do Ceará, a levamos para uma atividade no Museu do Ceará, em Fortaleza, para compartilhar suas experiências sobre políticas públicas para o patrimônio cultural indígena em Tocantins, onde ela atuou por longos anos na Secretaria de Cultura do Estado.

que já aconteceu em território nacional brasileiro. Esta atividade congregou mais indígenas, povos e instituições nunca d'antes imaginados, ampliando o círculo de contatos constituído pelas ações da Rede. Foi o caso do indígena Paiter-Suruí, Luiz Weymilawa, que assim se referiu a este evento, em sua apresentação no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí, em 2017:

Bem, eu só quero fazer um breve agradecimento, primeiramente a pessoa da Eliete, que na época, ano passado, ela era consultora de memórias indígenas no IBRAM [...]. Através disso, de um encontro que teve no prédio do IBRAM, em Brasília, recebi um convite para estar presenciando lá o evento [...] então, onde estava presente a Rede de Memória e Museologia Social, de nós indígenas, a galera da Rede [...] Então através disso, nesse encontro que foi realizado em Brasília, eu conheci e estou hoje, aqui e agora, presente no trabalho que a Rede vem desenvolvendo, já é a segunda participação que eu faço nos encontros [...] (Informação Verbal)⁴¹³.

Figura 91 - Ocupação do gabinete do presidente do IBRAM, durante o curso Museu, Memória e Cultura digital, com destaque para Nalson Kanindé e Heraldo Preá Jenipapo. Sede do IBRAM, Brasília/DF



Fonte: O autor (2016)

⁴¹³ Luiz Weymilawa Paiter-Suruí. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no IIIFNMI.

3.3.3 Alguns pontos da rede: Kanindé (CE), Tikuna (AM), Jenipapo-Kanindé (CE), Pankararu (PE) e Kapinawá (PE)

Primeiro eu tenho que saber a respeitar aquele espaço como espaço sagrado e zelar do mesmo, porque ali é que tá alguns artefatos ou história da nossa vida, da vida do nosso povo. Então, se nós não pensarmos de uma forma que... esses espaços têm que ser zelado como nossa própria vida. Por que, é a partir dali que a gente tem uma, podemos reafirmar que ali tem traços da história do nosso povo, dos nossos antepassados que tombaram numa luta aí de tanta perseguição e, hoje, a gente tá tendo uma oportunidade única de estar revivendo e tendo espaço pra gente zelar e valorizar cada dia mais a história do nosso povo, a nossa história. (Informação Verbal)⁴¹⁴.

No tópico final desta seção trataremos de algumas situações específicas de museus indígenas que se interseccionaram com a trajetória de constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, aprofundando e apresentando outras miradas sobre fatos e processos já apresentados noutras partes do estudo.

As breves notas sobre a formação do Museu dos Kanindé e do Museu Maguta, relatadas por seus dois fundadores, serão acompanhadas por esboços biográficos das trajetórias de vida do cacique Sotero e de Nino Fernandes, que foram pioneiros entre as lideranças indígenas no Brasil que reuniram os museus aos processos de mobilização e luta política de seus povos. Provenientes dos contextos indígenas da Amazônia e do Nordeste, estes protagonistas de uma história dos museus indígenas no Brasil se conheceram em 2012, em Recife, e se reencontraram em 2017, no Piauí. Foi justamente no ínterim entre estes dois momentos históricos em que Sotero e Nino se encontraram que se desenvolveu parte significativa da pesquisa de campo deste estudo, um período em que se deu o surgimento e a consolidação da mobilização em rede de um conjunto de experiências de museus indígenas no país. Neste processo, além de terem sido atores sociais fundamentais por suas ideias, suas atuações foram e continuam sendo fonte de inspiração para as mais novas gerações de indígenas envolvidos nos trabalhos com memória, patrimônio e museus.

Posteriormente, apresentaremos como se configuraram, desde nossa interlocução com suas lideranças, três museus indígenas de expressiva atuação entre seus povos e que foram sujeitos políticos importantes nas interações provenientes do processo de mobilização em rede, participando diretamente, através de alguns de seus integrantes, de inúmeras atividades desde o início deste “movimento de museus indígenas”. Destacam-se nestas experiências, as

⁴¹⁴ Cacique Robério Kapinawá. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas, dia 20 de outubro de 2017.

trajetórias de Heraldo Alves (Museu Indígena Jenipapo-Kanindé), Ronaldo Siqueira (Museu Kapinawá) e George de Vasconcelos, o Vasco (Casa de Memória Tronco Velho Pankararu). Descreveremos processos museológicos e os analisaremos de acordo com nosso envolvimento com cada uma destas experiências, que aconteceram em diferentes momentos da trajetória da pesquisa, cujos interlocutores foram sujeitos fundamentais para a formulação de conceitos e problemas oriundos de uma antropologia dos museus indígenas.

3.3.3.1 Os precursores: Museu dos Kanindé (CE) e Museu Maguta (AM)

Figura 92 - Nino Fernandes e Cacique Sotero, I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em Recife/PE



Fonte: O autor (2012)

Eu quero, mais uma vez, parabenizar todos nós, todos esses que falaram, tudinho, que eu sabia que tinha museu em suas residências, em seu Estado, mas nós estava calados com isso aí. Talvez estivesse ou na comunidade dele, estava num estadinho como a nossa. Nós dizia que era um museu, [...] mas os outros não estavam sabendo. Hoje, os Kanindé estamos sabendo que vocês têm museus lá na aldeia de vocês, e vocês também vão sair sabendo que os Kanindé também tem museu. **Que quando eu ouvi falar do seu Nino, do primeiro museu do Brasil, museu indígena, e também o**

primeiro Museu dos Kanindé, indígena do Ceará, foi o nosso, que ele está sendo uma lição para todos nós, como o dele também está sendo. Muito obrigado vocês por hoje. Até amanhã, Deus quiser (Informação Verbal, grifo e negrito nosso)⁴¹⁵

Aonde que eu vou começar? Eu estou ouvindo várias palavras, a fala do pessoal. Eu não sei. Mas eu vou começar, vou entrar alguma nessas linhas. **Nós, gente, parentes, vocês daqui do Nordeste, nessa região, eu fiquei pensando assim de vocês, por que eu estava dizendo isso?** Não é agora que estou fazendo essa palestra. Quando eu tenho 22 anos de idade eu falando sobre o povo, eu estava fazendo palestra numa cidade, ele disseram: “- Lá na minha região não tem índio”. “- Onde é sua região?” “- Alagoas. Lá não tem índio, graças a Deus”, ele disse assim. O que que vocês... quem é lá de Alagoas? Agora, do Estado de Alagoas, aqui? [...] **Meu parente, desculpa, meu parente lá do Acre, ele me mostrou assim, essa daqui que é nosso, onde colocamos bebida. Não aconteceu só com vocês, também com os Tikuna aconteceu. Os Tikuna sempre fazem bebida, antigamente ele coloca aqueles igaçaba grande. Hoje em dia, gente, aquela caixa d’água plástico. Isso aqui, muitas vezes, “nós estamos pensando”, cada vez o nosso povo, não sabendo porque que é cerâmica, porque que é prato, porque que é sarapatã, porque que é espírito de natureza. Eles não estão sabendo mais nossa tradição.** Eu não acompanhei vocês, porque nossa cultura, nossa tradicional é outro tipo, a nossa é festa de moça nova, a nossa. Então, gente, por isso, que nós fazemos esse museu para poder, para que eles venham daqui 10 anos, 20 anos pra ver, pra ele conhecer. Tudo bem, eu vou sair desse congresso, com certeza, vocês daqui do Nordeste vão fazer museu, vão pensar museu. Eu escutei a fala do governador, eu acho que deve ele está consciente, mas que depois quando ele vai sair, outro, vai entrar outro, com certeza, é outra ideia. “Ele não é a ideia dele” que ele falou aqui ou que que ele colocou. Entra outro político e já troca de experiência (Informação Verbal).⁴¹⁶

Cacique Sotero e Nino Fernandes são dois destacados personagens dentre os protagonistas de uma história dos museus indígenas no Brasil contemporâneo. Construíram, desde suas trajetórias como lideranças políticas entre seus povos, concepções próprias de museu e, através das práticas que fomentaram e desenvolveram, favoreceram significativos processos de indigenização desta instituição ocidental no horizonte de projetos étnicos nos quais “memória” e “patrimônio” e “cultura” tornaram-se ferramentas de mobilização, luta e resistência. Segundo uma concepção de museu sob a ótica do cacique Sotero,

[...] Não vamos pensar que são só as peças não. Mas vocês hoje andando no Museu dos Kanindé, vocês vão ver muita peça, tem quinhentas e tanta peças lá, nas paredes, no chão, nas vidraças, e alguém “mas para que vocês querem esses couros de tamanduá, de girita, de todo tipo de caça”? Para mim, como um índio, como cacique, eu acho muito importante aquilo ali. Para quem? Principalmente, para o mais novo, os alunos, que aquilo ali é uma aula que, quando eles vão com os professores consultar a gente o que é aquele, eu sei explicar ou também alguma liderança mais velha sabe explicar o que é e quem utilizou aqueles couros ali. A gente comia a carne e fazia do couro, costura, come, deixa o tamanduá, o tejo, que mesmo que é está olhando para ele vivo, para mostrar que tinha e tem ainda pouquinho, mas ainda tem aquela caça ali. Porque se a gente não mostrar aquilo ali, pode, hoje, o mais novo dizer “ou papai,

⁴¹⁵Cacique Sotero, povo Kanindé. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, IIIFNMI.

⁴¹⁶Nino Fernandes. Depoimento. [out. 2017]. Na roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

ou vovô ou tataravô, dizia que comia isso, pegava aquilo e a gente nunca viu um couro ou uma figura, da onde ele disse que tinha no museu”. **Mas lá tem essa história e tem as coisas para quem quiser ver ou viver. Eles não estão vivos, eles estão mortos, mas é um morto-vivo. Para a sociedade, a gente mostrar à sociedade, que existia aquilo ali. E é um livro, nós não vê um aluno hoje, não estuda num livro? Nós também ensina o mais novo naquela coisas, que tem todo naquele quartozinho no nosso museu Kanindé, lá em Aratuba, no Ceará.** Era isso. (Informação Verbal)

José Maria Pereira dos Santos, mais conhecido como "cacique Sotero", 74 anos, nasceu no dia 15 de novembro de 1943 no Sítio Fernandes, zona rural do município de Aratuba, localizado no maciço de Baturité, a cerca de 130 quilômetros de Fortaleza/CE. Filho de Lafaete Francisco dos Santos e Maria Pereira dos Santos, recebeu o nome por conta da devoção dos pais à São José e à Santa Maria, que, junto com São Francisco do Canindé (CE) e ao padre Cícero Romão Batista, do Juazeiro do Norte (CE), formam o quarteto ao qual ele e o seu povo Kanindé prestam culto e reverência. Cresceu em meio às matas da região, de onde nunca saiu, "comendo passarim no mato". Dentre suas mais antigas memórias de infância, lembra que estava sempre acompanhando os pais desde pequeno em infindáveis caçadas e nos trabalhos agrícolas nas terras que herdaram de seus antepassados, os três irmãos “Francisco dos Santos”, seus ancestrais que compraram a “quebrada de plantar dos Fernandes” no ano de 1874, onde seus descendentes permanecem até os dias atuais (GOMES, 2016).

"Sotero", apelido pelo qual é amplamente conhecido na região de Aratuba, foi o criador do Museu dos Kanindé, em 1995, e é hoje uma referência nacional no processo de apropriação que lideranças indígenas têm feito dos museus, traduzindo-os e recriando-os a partir de suas próprias realidades. Cacique Sotero e Nino Fernandes são dois precursores de um movimento dos museus indígenas no Brasil e na América do Sul.

Figura 93 - Cacique Sotero e Sinhô Bernardo, no Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes, em Aratuba/CE



Fonte: O autor (2010)

Assim como Nino, Sotero teve uma vida inteira dedicada à militância em movimentos sociais e populares. Aposentado por invalidez, em 2007, devido à uma cirurgia feita por conta de uma úlcera gástrica, Sotero trabalhou na agricultura familiar de subsistência por toda a sua vida. Em 1968, foi um dos fundadores do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba (STRA), no auge da ditadura civil-militar no Brasil, entidade na qual atou por um período de 40 anos e da qual possui o primeiro registro como agricultor sindicalizado. Desempenhou um importante papel na organização do campesinato rural em sua região, compondo por inúmeras vezes a diretoria do STRA. Esteve na direção das delegacias sindicais e participou dos trabalhos de organização comunitária que aconteceram em torno das três Comunidades Eclesiais de Base (CEB's)⁴¹⁷, que existiram entre as décadas de 1960 e 1980 na área do Sítio Fernandes. Se

⁴¹⁷ Segundo Frei Betto, “As Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) são pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos. As primeiras surgiram por volta de 1960, em Nísia Floresta, arquidiocese de Natal, segundo alguns pesquisadores, ou em Volta Redonda, segundo outros. De natureza religiosa e caráter pastoral, as CEB's podem ter 10, 20 ou 50 membros. Nas paróquias de periferia, as comunidades podem estar distribuídas em pequenos grupos ou formar um único grupão a que se dá o nome de Comunidade Eclesial de Base. É o caso da zona rural, onde 100 ou 200 pessoas se reúnem numa capela aos domingos para celebrar o culto. São de base, porque reúnem pessoas que tem a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de luta por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São eclesiais porque congregadas na igreja, como núcleos básicos de comunidades de fé. São de base porque integradas por pessoas que trabalham com a própria mãos (classes populares): donas de casa, operários, subempregados, aposentados, jovens e empregados dos setores de serviços, na periferia urbana; zona rural, assalariados agrícolas, posseiros, pequenos proprietários, arrendatários, peões e seus familiares. Há também comunidades indígenas” (Betto, p.7). Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/freibetto/livro_betto_o_que_e_cebs.pdf . Acessado em: 15-11-2019.

desligou definitivamente do STRA apenas em 2007, para dedicar-se, exclusivamente, às atividades como liderança indígena, como sempre reafirma. Tem compartilhado saberes e fazeres museológicos com as novas gerações Kanindé, atuando também na Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos e na Associação Indígena Kanindé de Aratuba (AIKA), também fundada por ele, em 1998.

Em 1995, com sua participação na II Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, Sotero passou a liderar, entre seus parentes, um movimento de afirmação étnica e luta por reconhecimento como povo indígena, assumindo a função de cacique do povo “Kanindé de Aratuba”, etnônimo com o qual passaram se auto-identificar coletivamente. A dinâmica identitária individual foi parte de um processo coletivo de transformação no auto-reconhecimento por parte da população do Sítio Fernandes como grupo étnico. Neste mesmo ano, abriu em uma casa sua um “museuzinho”, com o objetivo de “contar a história do índio no meio da sociedade”, inspirado em suas vivências como caçador e agricultor, em meio aos resquícios de mata atlântica que há na serra de Baturité (GOMES, 2016).

Reinterpretando os saberes, conhecimentos e técnicas herdadas de seus ancestrais, Sotero criou um “sistema da mata”, fundamento de seu fazer museológico: concepção de objetos e patrimônios vinculada às ideias e categorias nativas de seu povo - “coisas das matas”, “coisas dos velhos” e “coisas dos índios”, sua “antigas novidades” - noções com que classificam as coleções de objetos – tradução de modos de vida e cosmologias - que foram reunidas por ele ao longo de sua trajetória e que deram origem ao Museu dos Kanindé – lugar de “contar a história do índio na sociedade” (GOMES, 2016).

Construtor de sentidos no presente, arquiteto dos sentidos sobre o passado. O cacique Sotero é um “empreendedor étnico” que estabelece uma consciente relação entre os objetos e o poder da memória, que se materializou na seleção de um conjunto de peças para a formação de um acervo e a organização de um espaço para sua guarda e armazenamento, com a atribuição de uma série de significados, relacionados com o processo de construção da etnicidade e da memória indígena de seu povo, fundamento de sua mobilização por reconhecimento.

Mesmo sem a formação em educação básica (cursou apenas até a 2^o série do atual ensino fundamental) e os conhecimentos técnicos sobre o trabalho museográfico, o cacique Sotero, como um verdadeiro “Reitor da Mata”, usando os termos do pajé Barbosa, tornou-se um especialista na práxis da tradução para construir, ao seu modo, elementos fundamentais para a constituição de um pensamento museológico indígena, na medida em que, além da atuação junto ao seu parentes e aos demais povos do Ceará, veio inspirando iniciativas e influenciando as reinvenções museológicas no campo da memória e do patrimônio cultural. O que seria a

“imaginação museológica”, usando um termo de Mário Chagas, sob a perspectiva do cacique Sotero?

À sua maneira, ao longo de vários anos, Sotero implementou práticas sob a memória social compartilhada por sua parentela visando o que poderíamos denominar, desde uma terminologia museológica, de salvaguarda, comunicação e pesquisa, que foram feitas por ele e os demais Kanindé sobre sua história. Em 1995, abriu o espaço para a visita pública. Em nossa abordagem, tanto Nino quanto o cacique Sotero são pensadores e teóricos indígenas dos museus que, por meio de ideias e práticas, ressignificaram a memória de seus povos de maneira a construir com as mais novas gerações uma imaginação e uma sensibilidade que, por meio de objetos e discursos sobre “cultura” e “patrimônio”. Nesse sentido, são criadores de um pensamento museológico indígena e pioneiros nos processos de descolonização e, mais especificamente, de indigenização dos museus na América Latina e no mundo.

Ao falar da formação do Museu dos Kanindé, assim o cacique Sotero relata os fatos:

Cada vez que o tempo passava eu fui amadurecendo e fui achando e ganhando mais coisas, fui pensando que era uma cultura nossa, por exemplo, a caça que nois gostava muito de caça e ainda hoje nois gosta, só que elas tão mais difícil por causa das matas que foram muito acabada... Mais era eu pensar que aquilo ali era uma cultura nossa, como o milho e as outras coisas, tudo era coisa que ia ser bem difícil pra gente, por isso que eu guardava pra mostrar como era, porque quando eu fui vendo as coisas mudando eu pensei em guardar aquelas coisas pra gente ver a diferença de hoje pra o tempo passado. E comparava aquelas coisas como um museu, eu disse: eu vou guardar que são coisas velhas que nossos filhos talvez num... pro meus netos e meu povo que não conhece, eu vou mostrar as coisas velhas antigas que diziam que tinha índios (Informação Verbal).

Mostrar o que veio do passado e expressar modos de ser, estar e conhecer; comparar como as coisas eram e como estão, para as novas e antigas gerações. A consciência da historicidade do espaço museal, alicerçada em sua potencial função de exercer uma educação histórica, nos permite considerar que o pensamento museológico do cacique Sotero evidencia uma profunda reflexão sobre a temporalidade.

Esforçando-se para manter, por conta própria, o espaço físico e o funcionamento do Museu dos Kanindé por quase 20 anos, o cacique Sotero reverteu saberes apreendidos e acumulados em sua experiência de vida, oral e vivida, como caçador e agricultor, na criação de uma "expografia caleidoscópica" que reflete as múltiplas temporalidades e formas de vida e cultura presentes em seu fazer museológico. Dono de uma oratória singular, arquivista e memorialista de seu povo, historiador e historiógrafo, selecionou o que deve ser lembrado, arquitetando memórias para a construção de uma história Kanindé, demonstrativa da íntima

relação entre o passado e o presente, na qual a oralidade é reunida aos documentos guardados no museu, ressignificados em conexão com o processo de reelaboração cultural que vivenciam desde 1995 e cuja primeira materialização foi o espaço museal indígena.

É porque índio nois se organizamos por uma história que eu tinha, meus pais dizia que nois era índio [...] e a história do museu é que são coisas velhas que quando a gente fala em coisas velhas antigas, é que os índios deixava as coisas velhas. Por isso que daí veio da gente organizar o museu pra contar a historia do índio no meio da sociedade (Informação Verbal).

Construtor de sentidos para o passado, arquiteto-narrador da história de seu povo. A museologia indígena do cacique Sotero fundamenta-se em saberes e conhecimentos sobre as matas, seus encantos, mistérios e segredos. Sua “ciência” foi incorporada nos sentidos dos objetos e patrimônios herdados de seus antepassados, cujo bem maior deixado foi a terra: "a quebrada de plantar dos Fernandes", com dizem os documentos de 1874 e 1884 (GOMES, 2016). Os saberes e as técnicas associadas à atividade da caça, bem como o material cinegético utilizado (armadilhas), possuem um lugar especial dentre os saberes museológicos indígenas que vem compartilhando. Suas práticas museológicas associam-se aos conhecimentos herdados de seus ancestrais sobre as "coisas", a natureza e os seres que nela habitam: bichos, plantas e Encantados, dos quais destaca-se a Caipora. Vinculam-se, também, aos conhecimentos das técnicas de produção da cultura material associadas ao fabrico de objetos de seu povo: o trançado em palha (especialmente de carnaúba), a cerâmica, os artefatos em madeira e a fiação manual de algodão – esta última, uma arte dos antigos que hoje não mais praticam, embora no museu tenham guardados vários fusos de algodão de suas velhas tias.

O cacique Sotero vem compartilhando e ensinando saberes apreendidos de seus antigos e atualizados em sua geração – conhecimentos traduzidos para um espaço museal indígena – com as mais novas gerações (primos, filhos, sobrinhos, netos, sobrinhos-netos, enfim, seus parentes em geral, já que entre os Kanindé, “é tudo uma família só”). Desde 2011, há um grupo no qual isso acontece de modo planejado, permanente e sistemático: as crianças e jovens do Sítio Fernandes, que são estudantes da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos e vem participando do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé. A partir deste grupo, organizado em 2011, surgiram dois outros grupos: o Núcleo de Estudos e Pesquisas Indígenas Kanindé (NEPIK) e o HUVIXA (Jovens Lideranças Kanindé), ambos vinculados à escola indígena. Atualmente, o Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé está na segunda geração de jovens, que aprendem com os mais velhos do povo e desenvolvem atividades de pesquisa e salvaguarda de saberes da

memória e do patrimônio cultural entre seu povo, a partir do museu e da escola e em diálogo com a população da aldeia.

Tendo uma vida dedicada à valorização dos saberes tradicionais dos povos indígenas, acompanhamos na trajetória do cacique Sotero como, através da criação de um museu indígena em um rico contexto de emergência étnica, no qual foram potencializados os processos de ressignificação de conhecimentos herdados dos ancestrais, atualizados junto às novas gerações por via das ações museológicas. Como um verdadeiro protetor da diversidade de referenciais de memória e patrimônio cultural, domina a arte da salvaguarda como poucos, dedicando a vida à construção e transmissão de modos de resistência de seu povo, visando o seu empoderamento, através da produção e transmissão de saberes e fazeres culturais associados à uma concepção própria de museu, fundamento de sua museologia indígena.

Através da apropriação da ideia de museu, o cacique Sotero atualizou as tradições, saberes, conhecimentos e técnicas compartilhadas por sua geração no sítio Fernandes, em um novo contexto social de mobilização étnica provocou – e foi provocada – por uma releitura do passado. Mais que um espaço físico para o compartilhamento e a ressignificação de memórias e patrimônios, o Museu dos Kanindé é um lugar de construção social dos sentidos de pertencimento (identificação) e sobre o tempo (historicidade), de escrita da história e de formação de novas lideranças.

O Cacique Sotero tem sido considerado uma grande inspiração para as mais novas gerações de lideranças indígenas que vem se apropriando de museus e memórias no horizonte de suas lutas políticas. Entre estes, estão seu filho, Suzenilson Santos, Heraldo Alves "Preá" (coordenador do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé) e Ronaldo Siqueira (coordenador do Museu Kapinawá), alguns dos quais possuem em Sotero uma fonte inesgotável de sabedoria e uma referência basilar para o desenvolvimento das ações de memória a partir dos conhecimentos e saberes tradicionais de seus povos em seus espaços museológicos.

Sua influência há muito tempo já ultrapassou as fronteiras do estado do Ceará, através de sua atuação e das pessoas formadas diretamente por ele (seu filho, Nalson, sendo o maior exemplo), o cacique Sotero é hoje uma referência nacional nas práticas museológicas de caráter social e comunitário. Cacique Sotero, na apresentação da roda de diálogos 3 no Piauí, em 2017, fala que “é muito interessante hoje eu ter um filho [...] como ele conta a história, por que ele conta esta história. Primeiramente, ele vinha acompanhando o movimento do pai, e já vem de muito tempo, né... e aí, traz ele o sangue do pai, pra ter uma memória dessa e contar essa história”. Logo depois, canta esse “ponto”, como ele mesmo chama:

Os Kanindé de Aratuba,
 chama ele que ele vem
 para dançar o toré,
 chama ele que ele vem (2x).
 Bem que eu não queria vir
 porque mandaram me chamar
 Kanindé de Aratuba
 vai até a barra quebrar”⁴¹⁸

Pioneiro dentre os indígenas protagonistas de processos museológicos no Brasil, Nino Fernandes era filho de Irineu Fernandes e Lucinda Fernandes, nascido em Benjamin Constant (AM) no dia 8 de novembro de 1954. Um dos fundadores do Museu Maguta, inaugurado em 1991, como o primeiro museu indígena no Brasil, Nino foi a liderança indígena cujo trabalho à frente de um museu indígena primeiro despontou à nível nacional no Brasil. É importante sempre lembrar de que Nino, até 2012, atuou por um longo período de tempo juntamente com seu parceiro, Constantino Fûpeatücü, na gestão e nas atividades do Museu Maguta⁴¹⁹.

Nino participou ativamente das lutas do seu povo desde a década de 1970, sendo um dos protagonistas do processo de criação das organizações Tikuna: o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) e Organização dos Professores Bilíngues Ticuna (OGPBT).

Gente, nós, desde 1991, nós temos um museu, aquele nosso museu vários prêmios recebeu, vários, vários, vários, mas a prefeitura, o prefeito, Estado, como é Secretaria da Cultura do Estado, até a gente compara hoje em dia, Ibram, ele não queria vir conhecer. O Museu Maguta está sofrendo, porque não tem apoio. E eu tentei várias vezes falando com o prefeito, ele sempre negava. Isso também eu pensava naquela hora quando o governador falava. Se hoje em dia o prefeito vai dizer, “não, não” vou te apoiar, mas vai entrando daqui 4 anos mais outro, essa ideia não vai ser assim. Porque que nós queremos que o melhor fosse. Tem uma lei, tem um decreto que fala do museu. Mas esse decreto, ele fala mais o museu, eu disse: “museus deles, né?!” Tem tanto museu, ele fala mais do que que ele contempla. [...] Aquele decreto, com certeza os antropólogos sabem muito bem, melhor do que eu, fosse contemplar também o museu indígena. Nessa lei, não contempla, só o museu deles, não é?! Então isso que você não é melhor, para nós, para poder ser museu é o importante que defende a nossa causa. Muito obrigado. (Informação Verbal).⁴²⁰

⁴¹⁸ Parte do trecho inicial deste tópico foi sistematizado e utilizado, inicialmente, no segundo semestre de 2018, como conteúdo textual para a elaboração do dossiê que apresentou a candidatura do cacique Sotero no Edital Tesouros Vivos/2018, da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará.

⁴¹⁹ Constantino Fûpeatücü faleceu em 2012, pouco antes de Nino chegar em Recife para participar do II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, no início de dezembro, oportunidade em que tivemos um contato mais direto e duradouro. Ele ainda estava muito marcado pela perda do amigo e parente. Logo em nossa primeira conversa, me relatou os vários anos de trabalhos com Constantino, tantos fatos que passaram juntos (como o dia da abertura do museu quando tiveram que fugir por conta da ação de madeireiros e políticos locais) enfatizando a importância de Constantino para o Museu Maguta e as lutas do povo Tikuna. Um olhar sobre a vida de Constantino pode ser conhecido com a crônica escrita por José Ribamar Bessa Freire, “Constantino, museólogo Tikuna na canoa das almas”, publicada em 12 de novembro de 2012, no site TAQUIPRATI. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1007-constantino-museologo-tikuna-na-canoa-das-almas> . Acessado em: 11-10-2019.

⁴²⁰ Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Após 1991, com a abertura do Museu Maguta, Nino foi uma das personalidades mais atuantes no cenário museológico brasileiro, em uma época em que os museus indígenas eram pouco conhecidos em território nacional. Fernandes atuou à níveis nacional e internacional como um porta-voz dos direitos dos povos indígenas e em defesa de suas culturas, memórias, patrimônios e territórios, combatendo veementemente o preconceito e a violência, que denunciava e destacava como o motivo principal para a criação do Museu Maguta. Ao contar sobre o significado do Museu Maguta, em outubro de 2017, no Piauí, Nino evidenciava também sua concepção de museu e alguns fundamentos de seu pensamento e imaginação museológica:

Gente, nós, nós Tikuna, nós pensamos nossos museus é para nós mostrar para os brancos que nós existia, e também não só pro branco, também para nós mostrar o futuro, nossos filhos, nossos netos, que vão vir daqui há um século. Porque aqueles meninos, aqueles que vão nascer depois, eles não vão saber mais, porquê que nosso velhos antepassados fizeram. Não estão sabendo. Hoje em dia, os Tikuna, quando é “tempo de menino”, a casa dele é toda de palha, hoje em dia já é de alvenaria. A comida, tradição não estamos sabendo mais. Onde está esse documento? No museu (idem).

Para Nino, o museu é um interlocutor entre passado e presente, atuando na construção de visões e percepções sobre o “outro” - seja o branco, seja o indígena – que é (re)conhecido por meio do museu. Esse “outro” será conhecido, através da experiência no/do museu, pelas mais novas gerações. Nesse sentido, percebemos um aspecto comum em sua noção de museus e as ideias do cacique Sotero: a reescrita e a ressignificação do passado promovida pelos museus indígenas afetam diretamente as relações entre indígenas e “brancos”.

Meu primeiro contato pessoal com Nino se deu em agosto de 2011, na cidade de Belém do Pará, no Simpósio Especial “Museus e Antropologia”, que foi um evento realizado previamente à 27^o Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)⁴²¹. Ele foi um dos expositores que falou em uma mesa-redonda intitulada “Museus e Povos Indígenas: saberes tradicionais e contemporaneidade”, mediada pelo museólogo Mário Chagas (à época, na direção do DPMUS-IBRAM) e que reuniu também o antropólogo João Pacheco de Oliveira (UFRJ), Tonico Benites Guarani-Kaiowá (MT) e Rita Nascimento, do povo Potiguara de Crateús, estado do Ceará (que trabalhava no MEC). Encontrei com Nino várias vezes nos seguintes anos. Inicialmente, nos víamos em eventos do MinC e do IBRAM sobre museus, onde ele sempre era convidado para falar sobre a sua experiência à frente do Museu Maguta. Depois de 2014, com a criação da Rede Indígena, passamos a nos reencontrar também nos eventos sobre museus indígenas, em âmbito

⁴²¹ A 27^o Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) aconteceu entre 1^o e 4 de agosto de 2010, na cidade de Belém do Pará, sob o tema: Brasil plural – conhecimentos, saberes tradicionais e direitos a diversidade.

acadêmico e que, posteriormente, passaram a ser realizados com mais constância nos territórios indígenas⁴²². Nino esteve no Nordeste em algumas oportunidades, interagindo também com os povos indígenas da região, que criaram com ele uma relação de admiração e respeito, vendo-o como possuindo uma vasta experiência dentre os indígenas que geriam museus.

O Museu Maguta, cujo principal representante com as instâncias externas era Nino, conseguiu reunir uma ampla rede de apoiadores, que contribuíram de diferentes maneiras com a experiência dos Tikuna. Nino recebeu vários prêmios nacionais e internacionais em vida, por conta da sua atuação no Museu Maguta, com forte projeção no terreno das políticas públicas culturais e museológicas. Nino era figura carimbada nos eventos nacionais da área de museus. Nas suas falas, sempre exibia desenvoltura ao falar do trato com o Estado, em que expressava sua grande experiência acumulada no diálogo com órgãos governamentais, especialmente do Governo Federal. “A nossa intenção, a nossa ideia é pra, assim, falar sobre museu num é? É importante pra gente, né. Mas eu fiquei assim, triste. Por que é que o pessoal do IBRAM num estão aqui? Porque é que pessoal do Ministério da Cultura num estão aqui? Por que?” (Nino Fernandes, na apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, dia 19 de outubro de 2017).

Entre as premiações que recebeu, no dia 8 de novembro de 2005, Nino foi condecorado através das mãos do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, com a “Ordem do Mérito Cultural”, uma das mais importantes comendas do Brasil, concedida pelos relevantes serviços prestados à frente do CGTT e ao Museu Magüta, em favor da memória e da história dos povos indígenas no Brasil. Assim traçaram a trajetória de Nino, agraciado dentre os brasileiros que receberam o título honorífico naquele ano, juntamente à outros grandes nomes da cultura nacional, como Alfredo Bosi, Augusto Boal e João Gilberto.

Nino Fernandes. No ano de 1982 foi criado o Conselho Geral da Tribo Ticuna, uma decisão vital para aqueles índios do Solimões. A luta começou bem pequena, com os indígenas querendo reforçar o seu nome “Ticuna” e recuperando, ainda, a designação Magüta, “que é o nome do nosso povo pescado pelos nossos heróis criadores”, relembra Nino Fernandes, membro do CGTT. Uma das primeiras iniciativas foi ajudar o povo a ler e escrever na língua dos brancos e “fazer conta”, para que não fossem mais enganados. Depois vieram um espaço para os professores indígenas realizarem suas pesquisas, a reunião das peças de artesanato mais bonitas, uma biblioteca e um lugar para reuniões, troca de experiências, e para receber os capitães que vinham de longe contar os problemas de suas terras e buscar ajuda. Essa semente gerou, em 1988,

⁴²² Em 2014, Nino havia sido um dos convidados para palestrar no II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, no qual a Rede Indígena foi formalmente constituída. Entretanto, não pôde participar porque estava com uma pendência no Sistema de Concessão de Diárias e Passagens (SCDP) do Governo Federal, referente à sua participação em um evento do Ministério do Meio Ambiente a qual não havia sido dado baixa em suas diárias e passagens, já prolongando-se por alguns anos, fato que impossibilitou sua presença neste e em outros encontros promovidos pela Rede Indígena.

o Museu Magüta (palavra que significa “povo pescado”), cujas obras foram concluídas em 1990, quando seria inaugurado não fosse a ameaça de incêndio prometida por madeireiros e invasores, revoltados com os índios pela luta na demarcação de suas terras. Para evitar conflito, a inauguração só aconteceu em 1991. O Magüta fica em Benjamin Constant, cidade próxima à fronteira do Brasil com a Colômbia e o Peru. Atualmente a população Ticuna gira em torno de 30.000 indivíduos, distribuídos em 25 Terras Indígenas, com 135 aldeias, localizadas nas margens do rio Solimões e Igarapés, que atravessam os 7 municípios formando a região do alto Solimões. O Museu, hoje sob total responsabilidade dos próprios indígenas, que cuidam das peças sem qualquer orientação de artistas plásticos ou museólogos, se constituiu para tornar evidente uma história documental (por meio de exposições etnográficas, publicações, filmes, cursos) de ocupação desse território, da resistência de uma organização social forte e de formas culturais próprias. Tem hoje um trabalho reconhecido também pelo ICOM - International Council of Museum, que o classifica como exemplo de “Museu Ecológico”, que é mais do que as peças que guarda. Segundo Nino Fernandes, “dele faz parte a cultura e as gentes que estão vivendo fora de seus muros”⁴²³.

O processo de criação do Maguta, mesmo considerando todos os apoios e relações institucionais estabelecidas por eles nestes cerca de 27 anos de sua existência, resultou de um processo organizativo interno do próprio povo Tikuna, em diálogo com agentes externos, pessoas e instituições. A participação do Museu Maguta dentre as iniciativas do Programa Pontos de Memória, sempre representado por Nino Fernandes, foi fundamental na constituição do grupo formador da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, pois já eram, naquele contexto de 2012, quando encontrou Sotero pela primeira vez, uma referência no cenário dos museus brasileiros.

Interessante perceber como Nino narra a criação do Maguta, elencando-o junto às demais instâncias de organização de seu povo. Em seus relatos e apresentações, há uma associação recorrente, que é um aspecto crucial de sua concepção de museu, entre a criação do Museu Maguta e a necessidade de se fazer respeitar, em um contexto de violência e preconceito. É tanto que o museu não foi inaugurado conforme planejado, escapando de ser queimado por madeireiros da região. Mas, por que através de um museu se poderia alcançar o respeito dos não-índios? E o qual a relação disso com a ressignificação da noção de “cultura”?

Fui percebendo uma mudança de atitude de Nino para com os indígenas do Nordeste com quem passou a interagir em âmbito da Rede. Essa mudança ficou bem clara no final do fórum do Piauí, em 2017, quando ele mesmo falou em sua avaliação e despedida, quando foram chamados os que haviam sido indicados para compor o Conselho Gestor da Rede Indígena. A questão da espiritualidade foi ressaltada por ele, em contraposição ao que sempre enfatizava,

⁴²³ Uma lista com a biografia de todos os homenageados com a “Ordem do Mérito Cultural” do ano de 2005, está disponível em: <http://www.cultura.gov.br/documents/10883/30709/homenageados-ordem-do-merito-2005.pdf/85077a00-2762-4122-8697-d8bf5c95b488>. Acessado em: 16-11-2018.

sobre os índios do Nordeste não falarem mais suas línguas próprias. A linguagem ritual foi o vetor de reconhecimento que Nino se referiu como fator de identificação com os povos do Nordeste. Quando retornou para Benjamin Constant, ao conversar com a antropóloga Salima Cure (ex-diretora do Museu Etnográfico do Banco Nacional da Colômbia, em Letícia), falou sobre o fórum animadamente, e mais uma vez tocou na questão dos rituais e da forte espiritualidade que marcou aquele fórum.

Nino foi uma presença marcante no fórum do Piauí, em 2017, assim como tinha sido em 2012, em Recife, no I Encontro de Museus Indígenas. Nino era uma presença. Em 2016, no fórum dos Kapinawá, e em 2014, quando a Rede fora criada, Nino não pôde estar por conta de pendências administrativas que impediram a compra de suas passagens aéreas. Acostumado a dialogar com as instâncias do Estado, com gestores públicos e representantes de órgãos, no fórum Nino cobrou a presença de IBRAM e MINC, problematizando as parcerias, em vias de constituição, dos indígenas Tabajara com as diferentes esferas da administração pública, no que se refere à construção do museu na comunidade Nazaré. Nino se colocava na interlocução, falando direto aos órgãos e sugerindo como poderiam se dar as parcerias para a criação de um museu em Nazaré.

Em seus discursos, Nino evidenciava sempre uma concepção de museu fortemente associada à luta contra a discriminação e a violência, fazendo uso das noções de “cultura” e “patrimônio” como forma de empoderamento e como ferramentas para se fazer serem respeitados como povos indígenas. Nesse sentido, o potencial do museu indígena como arma de combate ao preconceito, é proporcional à importância de mostrarem seus valores, de como seu patrimônio é importante – local de apresentar “a nossa cultura para os brancos poder respeitar a nós”. O reconhecimento da “cultura” do outro, através do museu, impõe respeito, com o objetivo obter mais igualdade e simetria nas relações.

Nos meses anteriores à realização do Fórum, retomei o contato com Nino e conversávamos constantemente, para viabilizar a sua participação no encontro, através do Museu do Índio (RJ). Nino convivia de maneira muito próxima com duas colegas antropólogas que vivem na região onde ele morava e, através delas, sempre tinha suas notícias: Nilvânia Barros, profa. do curso de Antropologia da UFAM, que morava em Tabatinga; e Salima Cure, colombiana, diretora do Museu Etnográfico do Banco de la Republica da Colômbia, moradora da cidade de Letícia, a principal da fronteira do lado de lá. Quando não conseguia localizá-lo, e não eram poucas vezes, sempre recorria a estas colegas. E foi justamente através de Nilvânia que fui informado sobre a morte de Nino, que aconteceu repentinamente, após uma tarde de trabalhos no roçado de mandioca da família. Após a realização do fórum, Nino havia expressado

para Salima uma nova visão sobre os indígenas do Nordeste, que já havia compartilhado um pouco em algumas falas feitas durante aquele encontro. Uma mudança de perspectiva se processava na forma como Nino percebia a indianidade daqueles povos, transformada pelo seu contato ao longo daquela semana.

No dia 7 de fevereiro de 2018, menos de 3 meses após o encontro no Piauí, museus indígenas integrantes da Rede Indígena de Memória e Museologia e Museologia Social do Brasil amanheceram de luto. Na noite anterior, aproximadamente às 23h, tinha falecido aos 63 anos de idade, na aldeia Filadélfia (Benjamin Constant, AM), Nino Fernandes. Todos ainda estávamos com uma lembrança muito forte de sua destacada atuação no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, contribuindo nas discussões sobre a Rede com sua longa experiência no mundo dos museus, dos índios e dos brancos. Na ocasião, tinha participado da criação do Conselho de Gestão Participativa da Rede Indígena de Memória e Museologia do Brasil, sendo como um dos representantes da região Norte, juntamente com Fabrício Karipuna, Ninawá Huni Kuin e Luiz Suruí.

É necessário reconhecer seu pioneiro papel no desenvolvimento dos museus indígenas na América Latina, causa em prol da qual dedicou parte de sua vida, que não pode ser separada da luta em defesa dos povos indígenas no Brasil. Consideramos Nino Tikuna como um dos mestres fundadores de uma Museologia Indígena no Brasil. De “mestre” indígena à mestre “Encantado”: esse estudo é dedicado à Nino Fernandes, um dos que primeiro me encantaram dentre os mestres indígenas da vida.

3.3.3.2 O Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (CE) (2009/2010)

No caso específico dessa pesquisa, os procedimentos metodológicos envolveram diversos recortes da história e memória local, desde a escolha dos sujeitos até a coleta dos depoimentos, por meio de entrevistas semiestruturadas, com apoio em roteiros organizados coletivamente entre os participantes da ação. Esses roteiros revestiram-se da dupla função de sintetizar as questões até então levantadas na pesquisa pelos grupos de trabalho e, ao mesmo tempo, orientar suas atividades subsequentes de elaboração de uma exposição museológica e confecção de material didático. O inventário participativo resultou na elaboração de um material didático sobre a história, a memória e o patrimônio cultural, bem como na montagem de uma exposição e na criação de um espaço físico para sediar o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé. Todo o processo de organização da exposição e do museu ocorreu de modo colaborativo, a partir da reunião de esforços dos participantes do curso e dos assessores da pesquisa. A exposição ficou dividida em quatro módulos temáticos que refletem sobre o processo de organização étnica e o patrimônio cultural local. Atualmente, os jovens que compõem o núcleo educativo do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé dão continuidade às pesquisas e, juntamente com outras lideranças indígenas, realizam diversas atividades culturais e de turismo de base comunitária na aldeia (GOMES E VIEIRA NETO, p. 87, 2018).

Os Jenipapo-Kanindé habitam no município de Aquiraz, mais precisamente às margens da Lagoa da Encantada, no distrito de Jacaúna (praia do Iguape), separados do oceano Atlântico por um mar de dunas e um conjunto de lagoas interdunares. De longa data, já eram conhecidos entre as populações circundantes das diversas comunidades locais como “Cabeludos da Encantada”, nome inspirado na lagoa em cujas margens vivem e por usarem, mais antigamente, um tipo diferente de corte de cabelo.

Há, nas lembranças dos mais velhos, referências à ascendência Paiacu, grupo étnico que protagonizou, junto a tantos outros, uma forte resistência contra o avanço dos invasores europeus no Siará-Grande, entre os séculos XVII e XVIII. Passaram a vivenciar processos de organização em torno da identificação étnica no início dos anos de 1980, “descobertos” em um contexto político de formação de um campo indigenista no Ceará, passaram a ser assessorados pela Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, por entidades indigenistas e por grupos vinculados à Universidade. Assumiram o etnônimo “Jenipapo-Kanindé”, após uma polêmica se deveriam se assumir ou não como Paiacu, iniciando sua participação nas articulações do movimento indígena cearense, aproximando-se dos Tapeba e dos Tremembé de Almofala. Ao se afirmarem como Jenipapo-Kanindé, atualizaram sua consciência étnica visando a conquista de direitos sociais garantidos na Constituição Federal de 1988.

Desde então, lutam pelo reconhecimento oficial da FUNAI, que ocorreu entre os anos de 1997 e 2002, quando um Grupo Técnico designado pelo órgão realizou os estudos visando a identificação e a delimitação da Terra Indígena Lagoa da Encantada. O maior empecilho para a conclusão de seu processo demarcatório sempre foi a empresa Ypióca, que possui terras no entorno da área indígena.

A Lagoa da Encantada e a mata circundante, fontes de sobrevivência física e cultural, são os espaços sagrados onde residem os mitos, histórias e encantos ancestrais. Esta íntima relação com o território tem sido fundamental para a identificação e reconhecimento étnico, bem como para o fortalecimento do sentimento de pertencimento existente entre os Jenipapo-Kanindé.

Atualmente, organizam-se no Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé (CIJK), instância deliberativa para questões internas, e na Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK), que é responsável por organizar uma série de atividades culturais e de memória na comunidade. O papel das mulheres no movimento indígena dos Jenipapo-Kanindé é um capítulo à parte.

Desde 1995, Maria de Lourdes da Conceição Alves, a Cacique Pequena, como é mais conhecida, lidera a etnia na luta pela demarcação do território e em defesa da Lagoa da Encantada, constantemente ameaçada pela especulação imobiliária e a poluição. Nos últimos anos, a liderança da aldeia vem sendo compartilhada com suas filhas, Juliana Alves (Cacique-iré) e Cocneição “Bida”, a quem a cacique-mor instituiu como as novas caciques do povo, destinadas a sucederem-na. Seu filho, Heraldo Alves “Preá”, ao longo dos anos, destacou-se como a principal liderança envolvida na organização e gestão do museu do povo e, concomitantemente, enquanto um dos principais articuladores da Rede Indígena no Ceará e à nível nacional.

O povo mantém uma intensa programação anual, reunindo os demais povos do Ceará, entidades indigenistas e apoiadores. Desde 1997, iniciaram a já tradicional *Festa do Marco Vivo*⁴²⁴, quando um grupo de lideranças resolveu dar início a essa celebração, convidando parentes de outras etnias indígenas do Ceará para esse momento sagrado para os Jenipapo-Kanindé⁴²⁵

Índio Jenipapo o que veio fazer aqui? (2x)
 Vim subir o morro da terra que eu nasci (2x)
 De cima daquele morro, lá no alto eu vejo o mar (2x)
 O Morro do Urubu é a beleza do lugar (2x)
 Índio Jenipapo – ponto de Toré

A estruturação de um espaço de memória na aldeia Lagoa da Encantada foi parte de um processo museológico associado a um contexto de fortalecimento da organização indígena, para o qual se articularam as atividades da Escola Diferenciada e de turismo comunitário, com o objetivo de construir e apresentar uma visão dos Jenipapo-Kanindé sobre suas histórias, memórias e patrimônios culturais.

⁴²⁴ A cada ano, a festa do Marco Vivo vem tomando mais importante significado como um momento de reafirmação da luta do povo Jenipapo-Kanindé. Durante as festividades, realizam pinturas corporais, cantam, rezam, bebem mocororó e dançam o Toré ao redor de um tronco de “yburana”, ou imburana (*Amburana cearensis*). Ao final do ritual, saem em procissão e, revezando-se, carregando no ombro um tronco de imburana, percorrendo os limites do território. Após a caminhada, seguida pelos participantes da festa, a Cacique Pequena e as lideranças indígenas plantam o tronco de “yburana” no chão, para “pegar raiz”. Dalí surge uma nova árvore, mais um “marco vivo” para contar a história de luta por território do povo Jenipapo-Kanindé e materializar mais um marco físico da posse de sua área.

⁴²⁵ Um importante registro da festa do Marco Vivo de 2016 foi a primeira produção do coletivo Audiovisual Jenipapo-Kanindé. Segundo sua página no *youtube*, o Coletivo Audiovisual Jenipapo-Kanindé foi “Formado em 2016 após a realização de oficinas de audiovisual mediadas por Philipi Bandeira, o coletivo é composto por jovens e lideranças do Núcleo Educativo do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé e professores da Escola Diferenciada Jenipapo-Kanindé, trabalhando de modo colaborativo e compartilhado em processos que priorizam a autonomia indígena na construção de sua própria imagem”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2RSC9iKdRv4>. Acessado em: 01-03-2018.

A necessidade de fortalecimento da organização interna motivou a opção pela estratégia de desenvolvimento do turismo comunitário na Lagoa da Encantada. O turismo de massa e predatório, como praticado em grande parte do litoral cearense, sempre ameaçou os Jenipapo-Kanindé em relação à posse de seu território. Assim, com os objetivos de ampliar as fontes de renda local, de criar mecanismos para envolver e ocupar os jovens em atividades culturais e educacionais, os Jenipapo-Kanindé desenvolveram estratégias para garantir uma oferta de turismo comunitário, agregando-se como um dos grupos fundadores da Rede Cearense de Turismo Comunitário, a Rede Tucum. Como parte da organização das atividades de turismo comunitário, dispõem-se de trilhas pelo território, hospedagem na pousada comunitária, visita ao Museu Indígena Jenipapo-Kanindé e às casas dos guardiões da memória do povo.

Por um lado, a opção pelo turismo comunitário configurou-se enquanto uma maneira de apresentar o território do povo para visitantes, a partir do olhar dos próprios indígenas. Por outro, foi mais uma maneira por eles encontrada de resistir ao turismo massificado, nacional e internacional, que sempre mirou com avassaladora sanha especulativa as belezas e atrativos naturais daquele ponto específico do litoral cearense entre a Lagoa da Encantada e o mar. Os elementos naturais existentes na Terra Indígena Lagoa da Encantada e nas circunvizinhanças formam uma bela paisagem, abundante de recursos naturais, marcada pela vegetação densa e a existência de lagoas, riachos e dunas (fixas e móveis), tendo como limites o céu e o mar. As lagoas marcam o território do povo e, dentre elas, merecem destaque: a Lagoa da Encantada, Lagoa da Sucurujuba, Lagoa do Tapuio, Lagoa do Marisco, Lagoa da Bazia e a Lagoa do Riacho – todas constituem pontos que percorrem em suas trilhas ecológicas pelo território.

Morada de suas histórias ancestrais, a Encantada é uma imensa lagoa que origina-se no vertedouro da Lagoa Preta e encontra o sopé do Morro do Urubu, de onde sai um riacho que faz a ligação dela com o mar. Além de ofertar suas águas para as atividades cotidianas da população, foi a primeira fonte de inspiração para a organização comunitária, na década de 1980. Naquela época, suas águas começaram a ficar impróprias para o consumo e houve um grande prejuízo, devido à mortandade de peixes ocasionada pela poluição provocada pelos canaviais existentes ao redor dela, atribuídos principalmente ao processo industrial de produção da cachaça de cana-de-açúcar por parte da empresa Ypióca.

Embora não tenhamos espaço aqui para aprofundarmos a problemática da interação entre o processo museológico indígena e as ações de turismo comunitário na aldeia Lagoa da Encantada, esta relação marcou fortemente a criação e as atividades iniciais do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé. O sociólogo Josael Jario realizou trabalhos de campo e elaborou uma tese sobre o tema no mesmo período de nossa pesquisa, analisando o “[...] processo sociohistórico

de formação e desenvolvimento do etnoturismo comunitário da etnia Jenipapo-Kanindé”, em uma pesquisa que tratou das “estratégias desenvolvidas para o fortalecimento da sua identidade étnica, dos projetos de etnodesenvolvimento e das ações políticas, através da análise de estudos de caso e de histórias de vida, do envolvimento das lideranças com o turismo comunitário”. As redes envoltas à constituição desse “etnoturismo” entre os Jenipapo-Kanindé perpassavam pela participação deles na Rede TUCUM e no que o autor chamou de “projetos museológicos”, além das instâncias do movimento indígena. Sua problemática se voltou à compreensão de como é praticado o turismo pelos índios Jenipapo-Kanindé, investigando os agentes e agências envolvidos na constituição de uma “realidade turística” entre o povo (LIMA, p. 7, 2018). Na perspectiva de Josael Jario, é possível

“[...] lançar um olhar diferenciado sobre os processos de reelaboração identitária e cultural, a partir do turismo. Esse olhar supõe que o etnoturismo seja pensado e construído, não de forma homogênea, apesar da existência da globalização, pois existem diferenças, contradições e segmentações internas que lhe fornecem um caráter diversificado, instável, situacionalmente criado e fragmentário fazendo com que ele, assim como a identidade étnica não operem como totalidade, uniformidade e padronização (LIMA, p. 7, 2018).

Resumir os múltiplos significados que os indígenas atribuem ao Museu seria minimizar a complexidade do processo de afirmação étnica do povo, especialmente as lutas históricas contra grupos empresariais poderosos e altamente influentes na vida política estadual. Além da Ypióca, os Jenipapo foram recorrentemente ameaçados nas últimas décadas por empreendimentos turísticos internacionais que tinham interesse na construção de *resorts* na área indígena. Situação paradigmática representativa de conflitos pelos quais passam a maior parte das populações litorâneas da costa cearense.

Assim, não é de se estranhar que a participação na Rede Tucum tenha sido uma estratégia pela qual optaram para fazer frente a estas ameaças. É necessário compreender a criação do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé como parte de um processo que remonta ao final da década de 1980, quando iniciaram a mobilização que garantiu a permanência no território herdado de seus antepassados. Assim como a escola indígena, a assistência à saúde diferenciada e a luta pela demarcação do território, o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé se insere na dinâmica organizativa do povo como mais uma conquista oriunda de um projeto étnico no qual o museu tornou-se a principal estratégia no que se refere à apresentação de sua história sob seu próprio ponto-de-vista.

Três momentos destacaram-se no processo de criação do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé, aberto formalmente no dia 4 de agosto de 2010. O primeiro deles evidenciou um

protagonismo dos Jenipapo na busca de construção deste espaço de memória. Foi quando participaram, em maio de 2009, do seminário *Emergência étnica*, promovido pelo Museu do Ceará, em Fortaleza⁴²⁶. Apesar de não terem sido contemplados com as oficinas de diagnóstico museológico participativo, no seminário, Conceição “Bida”, representando seu povo, alegou enfaticamente que queriam participar não só dos debates daquele encontro, mas solicitavam a concretização de parcerias para efetuar a criação de um museu na aldeia Lagoa da Encantada. Ela foi clara, enfática, direta, não deixando dúvidas sobre a vontade de memória dos Jenipapo-Kanindé.

Os outros dois momentos resultaram de parcerias institucionais firmadas através da Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK), que resultaram na reorganização do espaço físico da antiga escola como museu indígena. Um deles foi a parceria com o Museu Sacro São José de Ribamar (administrado pelo Museu do Ceará), para a organização da “Semana do Índio” de 2009, cujas ações giraram em torno da organização e montagem de uma exposição colaborativa envolvendo lideranças do povo. Teceremos alguns comentários sobre esta ação museológica participativa, na qual atuamos na perspectiva de mediar o diálogo entre os Jenipapo, a Associação e o Museu do Ceará.

No mês de dezembro de 2009, estive à frente desta articulação, a partir da função que então desempenhava de técnico do Sistema Estadual de Museus do Ceará (SEM/CE), à convite da Associação de Amigos do Museu Sacro São José de Ribamar de Aquiraz (AAMA) – na pessoa da professora aposentada e fundadora do curso de História da UFC, Simone de Souza, que foi a primeira presidenta da recém-criada Associação de Amigos do Museu Sacro São José de Ribamar de Aquiraz (AAMA).

Entre dezembro de 2009 e abril de 2010 atuamos na pesquisa e concepção da exposição *De Cabeludos da Encantada a índios Jenipapo-Kanindé: cultura, memória e organização étnica no Ceará contemporâneo*, como parte das atividades referentes à Semana do Índio no município de Aquiraz. Estas atividades foram organizadas através de uma parceria entre a Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé, a Associação de Amigos do Museu Sacro São José de Ribamar de Aquiraz (AAMA), a Secretaria de Cultura de Aquiraz e o Museu do Ceará, com a participação das escolas municipais. A abertura da exposição ocorreu como parte da programação de um seminário homônimo ao título da exposição, que ficou em cartaz no anexo do Museu Sacro entre abril e junho de 2010. Parte do material reunido por ocasião desta exposição foi incorporado ao acervo do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé.

⁴²⁶ Evento descrito no tópico 3.3.1.1 - Projeto Historiando: mobilização social e ação museológica indigenista no Ceará.

Esta ação desencadeou um processo de coleta de objetos (“catação de objetos”, nos dizeres de Préa Jenipapo). Foi uma primeira experiência museológica colaborativa que, mesmo efetuada a partir de um museu oficial localizado no espaço urbano municipal, contou com a intensa presença da população em todas suas etapas, evidenciando um forte protagonismo indígena na área museológica, com a colaboração mais direta de Heraldo Alves e Juliana Alves, filhos da cacique Pequena. A elaboração da expografia foi coordenada pelo arquiteto Luiz Pinheiro, que atuava no Museu do Ceará. Foi montada em um espaço vizinho ao museu, que funcionava como anexo do Museu Sacro São José de Ribamar, no Centro de Aquiraz, marcando sobremaneira a presença dos Jenipapo-Kanindé no espaço urbano da cidade. Em sua abertura, no espaço externo ao Museu Sacro, sob o som da banda de música municipal, a então prefeita de Aquiraz (Ritelza Cabral), a diretora do Museu do Ceará (Cristina Holanda), entre outras pessoas, saudou a grande autoridade daquele momento: a cacique Pequena, junto ao seu povo Jenipapo-Kanindé.

Figura 94- Abertura do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé, durante encerramento da pesquisa coletiva "Historiando os Jenipapo-Kanindé", aldeia Lagoa da Encantada, em Aquiraz/CE



Fonte: O autor (2010)

A outra ação que consolidou o processo de criação do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé foi o conjunto de atividades que denominamos de “Historiando a Tucum”, feitas através de uma parceria entre a ONG Terramar e o Projeto Historiando, por meio da Rede

Tucum. Esta parceria resultou na realização de uma série de cursos “Historiando” entre populações pesqueiras do litoral cearense articuladas nesta rede, com o objetivo de efetuarmos pesquisas coletivas sobre história e patrimônio cultural, no intuito de desenvolver processos museológicos e organizar materiais didáticos. Coordenamos estas atividades entre julho de 2009 e julho de 2010, nas seguintes localidades: Prainha do Canto Verde (Beberibe), Curral Velho (Acará), Batoque (Aquiraz), Caetanos de Cima (Amontada) e Jenipapo-Kanindé (Aquiraz)⁴²⁷. Além das exposições, cada um destas investigações, excetuando-se a dos Jenipapo-Kanindé, resultou na publicação de uma cartilha didática que sistematizou os resultados das pesquisas⁴²⁸

Durante o curso “Historiando os Jenipapo-Kanindé” partimos das informações já produzidas nas investigações oriundas da organização da exposição realizada em abril de 2010. As pesquisas históricas (jornais, documentos e estudos) e bibliográfico-acadêmica (duas dissertações de mestrado em Sociologia, de Roselane Gomes e Kléber Saraiva) foram ampliadas, com o acréscimo do material produzido e coletado durante o curso “Historiando os Jenipapo-Kanindé”, que aconteceu em julho de 2010. Durante as atividades, jovens e adultos da própria comunidade produziram informações históricas e antropológicas, na perspectiva de contar sua história e organizá-la em um espaço de memória em primeira pessoa do plural.

O curso “Historiando os Jenipapo-Kanindé”, teve o objetivo de realizar uma pesquisa histórica coletiva e um inventário participativo do patrimônio cultural local, através do desenvolvimento de uma ampla campanha para a coleta de objetos destinados à formação de um acervo para o museu e a estruturação de um espaço físico para abrigar a exposição resultante destas ações. Todo processo de organização da exposição foi realizado de modo colaborativo, através dos esforços dos seus participantes, ficando subdividida em quatro módulos temáticos, que foram: Memória, História, Organização Étnica e Patrimônio Cultural.

Ao possibilitar a atuação de jovens indígenas no espaço museológico e aproximá-los da escola indígena, as atividades realizadas de maneira contínua aproximam-se dos 10 anos de duração, período que propiciou um quadro formativo fundamental para o desenvolvimento de

⁴²⁷ Esta foi a segunda oportunidade em que adaptamos as metodologias de pesquisa sobre memória e patrimônio cultural para as finalidades de criação de um espaço de memória indígena. A primeira, apresentada anteriormente, resultou na criação da Oca da Memória dos Tabajara e Kalabaça de Poranga.

⁴²⁸ Estas cartilhas estão disponíveis em: Batoque: <https://pt.scribd.com/document/67298093/Historiando-Batoque> ; Prainha do Canto Verde: <https://pt.scribd.com/document/67305310/Historian-Do-Prainha-Do-Canto-Verde> ; Caetanos de cima: <https://pt.scribd.com/document/67304389/Historiando-Caetanos-de-Cima>; Curral Velho: <https://pt.scribd.com/document/67291962/Historiando-Curral-Velho> . Acesso em: 12/11/2019.

uma geração de jovens lideranças que adentrou à universidade, tendo em suas passagens pelos museus indígenas um local espacial em sua formação e em sua imaginação⁴²⁹.

Figura 95 - Hugues de Varine em duas fotografias no Museu Indígena Jenipapo-Kanindé: a primeira, com Preá; a segunda, com Cícero Kanindé, cacique Pequena e Eliane Alves Jenipapo-Kanindé. II Curso de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará



Fonte: O autor (2013)

3.3.3.3 A Casa de Memória Tronco Velho Pankararu: etnomuseologia e ação museológica indígena em Pernambuco⁴³⁰

*Olha quem chegou, foi Pankararu
Olha quem chegou, foi Pankararu.
Toante Pankararu*

Os Pankararu são um povo indígena do Estado de Pernambuco cuja população está distribuída em vinte e três aldeias localizadas na zona rural entre os municípios de Tacaratu,

⁴²⁹ Dentre as jovens que atuaram no Museu e hoje estão na Universidade, destacamos Daniela Alves, Daniel Alves e Raquel Alves, netas e neto da cacique Pequena, que atualmente cursam de Museologia, Cinema e Serviço Social, respectivamente, na Universidade Federal do Recôncavo Baiano, na cidade de Cachoeira, na Bahia.

⁴³⁰ Este tópico foi sistematizado a partir das reflexões presentes em Gomes e Athias (2013) e por meio de um diálogo contínuo com George de Vasconcelos, o Vasco, ou Sarapó Pankararu, em diferentes momentos, desde 2011.

Petrolândia e Jatobá⁴³¹, região do Sub-Médio São Francisco. Na localidade, há nascentes que abastecem parte da população e grandes plantações de árvores frutíferas. Além das belezas naturais, é um lugar de abundantes recursos naturais, o que torna o território alvo de disputas seculares que marcaram a história e a memória da população. A TI Pankararu é entrecortada por várias estradas vicinais que ligam os municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, entre os quais ela está localizada.

Figura 96 - Fotografia do grupo de dança Pankaru Nação Cultural.



Fonte: Acervo Casa de Memória Tronco Velho Pankararu (2012)

A TI Pankararu, composta de 8.100 hectares, é uma área indígena reconhecida, demarcada e homologada desde 1987. Passou, entre 2018 e 2019, por um processo de desintrusão, resultado de uma mobilização de muitas décadas que, finalmente, se aproxima das etapas finais da regularização fundiária do território tradicional habitado pelo povo⁴³².

⁴³¹ A proximidade com os 3 núcleos urbanos que são sedes administrativas, com o crescimento destes municípios, ocasionou uma grande proximidade e circularidade dos Pankararu por estas cidades, onde muitos deles vivem há muitos anos. Entre Petrolândia e Jatobá existe a Usina Hidro-elétrica Luiz Gonzaga, um complexo que produz energia para todo o Nordeste e cujas linhas de transmissão cortam a T.I Pankararu. No município de Tacaratu, existe um complexo de energia eólica e solar. Com a construção da usina Luiz Gonzaga, surgiu o acampamento Itaparica, local construído para abrigar os trabalhadores da Companhia Hidro-Elétrica do São Francisco/CHESF. Há na região a presença de muitas pessoas providas de vários locais do Nordeste e do Brasil.

⁴³² Em relação ao processo de regularização fundiária da TI Pankararu, em 1987 foi publicada oficialmente pelo Governo Federal sua demarcação e homologação, com 8.100 hectares, deixando 6.294 hectares de fora da demarcação. Enquanto isso, lideranças que viviam sem terra e por isso precisavam arrendar ou trabalhar para os

A população da TI Pankararu é de aproximadamente 7.000 pessoas, de acordo com dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena/SESAI, para o ano de 2014. Existem treze escolas indígenas na área, dez postos de saúde, um pólo-base e quatro equipes de saúde, aproximadamente 70 trabalhadores e profissionais de saúde, quase em sua totalidade indígenas. Existe um prédio da FUNAI, hoje chamado de Coordenação Técnica Local/CTL, que antigamente era conhecido como “Posto Indígena”. O Governo Federal envia três vezes por ano remessas de cestas básicas para a população, através da FUNAI. E, anualmente, as cestas básicas são entregues pela SESAI através do pólo-base Pankararu para as crianças em baixo peso e as famílias em risco nutricional. Grande parte da população era atendida, até 2016, por programas assistenciais federais, como o programa Bolsa-Família, o Seguro-Safra, o Bolsa-Escola e etc. Na época em que foi realizada a oficina de diagnóstico museológico participativo que será descrita (fevereiro de 2011), na área Pankararu existiam treze escolas indígenas, oito postos de saúde e um ponto comunitário de acesso à internet; recentemente, havia sido inaugurado um Ponto de Cultura⁴³³.

Detentores de fortes tradições religiosas, os Pankararu realizam periodicamente rituais de culto a entidades espirituais localmente conhecidas como “Encantados”, que são personificados nos Praiás (máscaras de corpo inteiro que funcionam como indumentárias rituais, nas quais incorporam os Encantados). No território, há diversos “terreiros”, locais sagrados onde praticam os vários rituais que compõem o complexo calendário religioso anual por meio dos quais prestam reverência e cultuam os seus Encantados. O significado do território Pankararu está fortemente associado à sua cosmologia, e nele, terreiros, serras e matas, contam a própria história do povo, através de seus significados e das práticas ritualísticas neles efetuadas⁴³⁴.

posseiros, começaram a lutar pela demarcação desta. Isso resultou, em 2007, na instituição do decreto de homologação da TI Entre Serras Pankararu, assinado pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva. Em 2008, o Superior Tribunal de Justiça/STJ determinou a retirada de todos os posseiros da T.I Pankararu. Desde então, o povo veio travando uma batalha jurídica para o cumprimento dos procedimentos para finalizar a demarcação, especialmente a desintrusão, com a FUNAI indenizando e o INCRA reassentando essas famílias. No momento da escrita desta tese, a tensão era crescente na área indígena e circunvizinhanças, por conta dos julgamentos dos recursos a favor dos Pankararu e a recorrência de contestações, feitas juridicamente em paralelo com campanhas difamatórias contra os índios nos municípios, que resultaram em ameaças de toda ordem e em um ambiente extremamente hostil.

⁴³³ No dia 2 de dezembro de 2011, foi inaugurado o “Ponto de Cultura Filhos de Raiz”, na Aldeia Alagoinha, localizada na TI Entre Serras Pankararu. Entre outras apresentações, o grupo de dança Pankararu Nação Cultural esteve presente. O Ponto de Cultura teve o apoio da FUNDARPE e do Programa Mais Cultura, do MinC. Informação disponível em: <http://apoinme.org.br/zo11/12/inalguracao-do-ponto-de-cultura-hlhos-de—raiz-entre-serras-pankararul>. Acessado em: 27 de agosto de 2012.

⁴³⁴ Dentre as pesquisas sobre os Pankararu, destacamos os trabalhos de José Maurício Arruti (1996), Renato Athias e Cláudia Mura (2013).

O povo Pankararu espalhou-se por vários outros locais da região Nordeste e do Brasil, dando origem a novos grupos que passaram a adotar outras denominações, como os Pankararé (BA), Pankaiuká (PE), Koiupanká (AL), Katokim (AL), Karuazu (AL), Jeripankó (AL), Pankaru (BA), Kantaruré (BA), Kalancó (AL), Pankararu “Real Parque” (SP) e Pankararu (MG). Cada um destes povos possui uma história própria, cujo um fator comum é sua narrativa através de diversificadas trajetórias de migração, estabelecimento em novas terras e relação com os Praiás. Estes grupos são chamados de “pontas-de-rama”, porque provém dos “troncos-velhos”, que são as famílias de mais antiga residência que habitam as localidades próximas a aldeia de Brejo dos Padres, sede do antigo aldeamento missionário do século XVIII. Segundo Maurício Arruti:

“Brejo dos Padres” é o nome de um pequeno vale de terras úmidas e muito férteis, localizado em pleno sertão pernambucano. Seu formato alongado, semelhante a um anfiteatro voltado para as margens do São Francisco, deve-se ao espraiamento de uma das últimas ramificações do maciço da Borborema que penetra o estado de Pernambuco, onde, ao alcançar as margens daquele rio, ganha o nome de Serra de Tacaratu. Em fins do século XVIII foram reunidos ali, por obra de padres de uma missão da ordem de São Felipe Néry, um grupo de índios provenientes de diferentes tribos: ou transferidos de aldeamentos recém-extintos, ou fugidos da perseguição bandeirante, ou simplesmente recolhidos de sua perambulação vagabunda. Mesmo antes, segundo o que diz a parca mas orgulhosa história oficial do município de Tacaratu, quando a missão instalou-se no local, já existia ali uma maloca indígena denominada Cana Brava, formada pela reunião de índios Pancarus, Umaus Vouvês e Geritacós, presumivelmente do grupo lingüístico Kariri. Em 1878, um ato imperial extinguiu esse aldeamento, ocupado então por pouco mais de 350 índios. Ao extingui-lo, o governo imperial contou com a ajuda de alguns importantes membros das localidades vizinhas, Tacaratú e Jatobá, para organizar a redistribuição das terras daquele brejo entre os caboclos que permaneciam ali. Foram distribuídos, então, pouco menos de 100 lotes familiares suficientes para os caboclos do Brejo produzirem para suas famílias, crescerem e se misturarem definitiva e livremente à população local, prosperando em seu próprio interesse e de sua Comarca. Passados pouco mais de 60 anos, o Serviço de Proteção ao Índio funda no mesmo vale, denominado ainda Brejo dos Padres, o posto indígena Pankararu, reconhecendo na população local, de cerca de 1100 habitantes, legítimos remanescentes daqueles antigos habitantes do aldeamento extinto (ARRUTI, p.8, 1996).

Uma forte dispersão ocorreu a partir da década de 1950, quando o povo Pankararu começou a se espalhar para outros Estados e regiões do País, devido a questões como o aumento populacional e a redução das terras disponíveis, resultantes das eternas lutas contra os posseiros. No entanto, o velho sonho de retorno ao seu território tradicional nunca deixou de ser alimentado pelas lideranças.

A metáfora vegetal com que ilustram, a partir da memória dos antepassados, sua dispersão e genealogia, inspirou a criação da Casa de Memória Tronco Velho Pankararu, em

2009. E foi justamente lá, entre os Pankararu, que iniciamos os trabalhos colaborativos e as pesquisas de campo sobre memória e museus indígenas em Pernambuco⁴³⁵.

A primeira vez que estive em Brejo dos Padres, município de Tacaratu, aconteceu entre os dias 12 e 13 de fevereiro de 2011, nas dependências da Escola Ezequiel dos Santos, realizando uma atividade, inserida no contexto das ações do projeto de catalogação da Coleção Carlos Estêvão de Oliveira: a oficina “Diagnóstico Participativo em Museus Indígenas”. A ação, efetuada junto a professores e lideranças do povo, teve como objetivo discutir a estrutura e os fundamentos de espaços museológicos indígenas, geridos pelos próprios povos de acordo com princípios de sua organização social e orientados a partir de suas mobilizações políticas e cosmologias⁴³⁶. Desta atividade, foi produzido um diagnóstico museológico de caráter propositivo, que apontou diretrizes para fortalecer a gestão indígena da Casa de Memória (GOMES, 2011)⁴³⁷.

Segundo Vasco “Sarapó”, nosso anfitrião e principal interlocutor desde então entre os Pankararu, a ideia inicial para a criação de um museu surgiu a partir do falecimento do cacique João Binga, em 23 de janeiro de 2008, fato que ocasionou várias discussões entre o povo, motivados por um forte sentimento de perda de um importante referencial de sua memória social. Na esteira deste luto, começaram a pensar na necessidade de organizar um espaço físico para guardar os objetos que materializassem a trajetória do cacique Binga, ideia ampliada, posteriormente, para homenagear também outras lideranças importantes⁴³⁸. Inicialmente, pensavam em adaptar a antiga casa do Cacique para funcionar como espaço para guardar os objetos selecionados pelos Pankararu para preservação.

Em 1938, com cerca de 18 anos, o cacique Binga testemunhou a estadia entre os Pankararu, da Missão de Pesquisas Folclóricas enviada ao Nordeste por Mário de Andrade. Ele era neto de um dos primeiros pajés cuja memória chegou aos tempos atuais, Serafim Gomes de

⁴³⁵ A oficina Diagnóstico Museológico Participativo nos Pankararu foi realizada, dentre vários outros, em um duplo sentido: efetuamos uma primeira adaptação de uma metodologia desenvolvida inicialmente entre os museus e povos indígenas do Ceará; e ensaiamos, mesmo sem o saber, as oficinas que seriam realizadas no segundo semestre de 2012 em outros povos indígenas em Pernambuco, como parte do Projeto Museus Indígenas em Pernambuco.

⁴³⁶ A oficina foi ministrada por mim juntamente com Nilvânia Barros, então estudante de Ciências Sociais da UFPE, sob a coordenação do antropólogo Renato Athias, que já vinha acompanhando desde o início o processo de criação da Casa de Memória, através das atividades realizadas pelos Pankararu em parceria com o NEPE/UFPE.

⁴³⁷ Foi produzido também um artigo, de caráter etnográfico e museológico, no qual apresentamos detalhadamente o que foi discutido na oficina, e ao qual faremos referências ao longo deste tópico. Indicamos a consulta ao mesmo, para conhecimento em maiores detalhes do processo descrito e analisado aqui. Ver: Gomes e Athias, 2013.

⁴³⁸ Segundo Athias, esta era uma demanda que os Pankararu já haviam lhe apresentado antes mesmo da morte de Binga e que foi discutida no segundo curso sobre “Coleções etnográficas, povos indígenas e processos de musealização”, organizado em 2005 pelo NEPE, com a participação do prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (Unirio-RJ e ProÍndio/UERJ) e de trinta representantes indígenas e quilombolas de Pernambuco, convidados pela COPIPE (Comissão dos Professores Indígenas de Pernambuco).

Sá. A trajetória de vida de João Binga, junto à tradição familiar de zelar pelos Encantados, da qual ele era herdeiro, foram referência para a formação de novas lideranças. Em 1998, João Binga foi homenageado na UFPE, ao completar 50 anos de Cacicado⁴³⁹.

Foi nesse contexto em que a oficina aconteceu. Cheguei nos Pankararu através de uma ação que era um misto de visita técnica e minicurso de formação em Museologia, como haviam demandado ao NEPE⁴⁴⁰. No primeiro momento da atividade, foram apresentadas aos participantes concepções museológicas tradicionais e contemporâneas, a fim de subsidiá-los a analisar seu próprio processo museológico. Foram discutidos os espaços, serviços básicos e estruturas museais, atentando para as especificidades das experiências dos museus indígenas. No segundo dia, sistematizamos as propostas que foram apresentadas relativas à gestão da Casa de Memória, de acordo com as demandas identificadas, que foram organizadas a partir de algumas linhas de ação.

A criação da Casa de Memória associa-se diretamente à atuação do grupo de dança “Pankararu Nação Cultural”, coordenado por Vasco, que também desempenhava a importante função de Vice-Cacique do povo. Uma das principais ações que o grupo tinha efetuado era uma pesquisa sobre a “dança do búzio Pankararu”, envolvendo idosos, jovens e crianças, com o objetivo de revitalizar esta tradição então adormecida entre eles. Vasco esteve envolvido durante anos em várias outras articulações e movimentos, atuando fortemente à nível local e tornando-se um reconhecido mediador das conflituosas relações internas e também com o Estado, órgãos, instituições e agentes externos. Ao longo dos anos se consolidou como liderança, mesmo bastante jovem, exercendo o cargo de vice-Cacique e atuando como um mediador de tensões internas relativas às relações de poder entre grupos familiares que compõem núcleos políticos diferentes. A ideia da criação da Casa de Memória, portanto, vincula-se a um projeto étnico e de memória que também fomentou a atuação do grupo de dança “Pankararu Nação Cultural”, coordenado por ele. Na esteira desse processo, foi criada a Organização Indígena Tronco Velho Pankararu, que representa formalmente a Casa de Memória e é uma das associações mais representativas do povo.

⁴³⁹ Este acontecimento, a condecoração oferecida ao cacique João Binga, marcou sobremaneira os Pankararu. Foi oferecida por ocasião de uma homenagem feita nos 50 anos de seu cacicado, em 1998, através da concessão de uma medalha pela UFPE, processo mediado através do NEPE.

⁴⁴⁰ Um pouco parecido com os trabalhos que desenvolvi durante muitos anos como técnico do SEM-CE, de assessoria técnica dos processos museológicos e museus para órgãos públicos e prefeituras dos municípios do interior do Ceará. Desde essa época, quando me estabeleci em Pernambuco, passei a perceber como essa qualificação técnica advinda do trabalho prático durante vários anos no Museu do Ceará foram fundamentais para moldar a forma com que passamos a atuar nos museus indígenas e as reflexões que fomos elaborando e que estão, em parte significativa, sistematizadas nesta tese.

Há uma evidente associação entre os processos museológicos Pankararu e a expressão da dança do búzio como um elemento de identificação étnica, sob o qual foram realizadas ações no intuito de reativá-la enquanto prática social que vinha cada vez sendo menos celebrada pelas novas gerações. Portanto, no processo de criação deste museu indígena há uma relação entre a patrimonialização, desencadeada com o processo de musealização, e a revitalização de uma antiga tradição que não mais era praticada, mas que ainda estava bem viva nas lembranças dos mais velhos.

O grupo de dança do Búzio, que já existia há mais de dez anos, passou em 2007 por uma reestruturação em seus componentes, restando apenas dois dançadores e uma cantadeira. Em junho deste ano, surgiu o grupo "Pankararu Nação Cultural", que incorporou entre suas ações as atividades do grupo da dança do Búzio. Formado por jovens e adultos, homens e mulheres, o grupo veio se fortalecendo através do canto, da dança, da confecção de artesanato, da pintura corporal e, principalmente, de um projeto voltado para a revitalização da dança do Búzio. Desde sua criação, fizeram muitas apresentações e intercâmbios com jovens Pankararu de várias aldeias e também com indígenas de outras etnias, tendo como um dos seus objetivos e fortalecimento das suas tradições⁴⁴¹.

Em 2007, haviam concorrido no edital do Prêmio Culturas Indígenas - Edição Xicão Xukuru, não sendo aprovados. Em 2010, o Ministério da Cultura liberou novos recursos que contemplaram o projeto. Também em 2010, foram contemplados pelo "Prêmio Microprojetos Mais Cultura", em Pernambuco. A ideia de organizar a Casa de Memória na casa de João Binga foi substituída por outra: ocupar um antigo galpão da Funai que estava sem uso⁴⁴².

Em março de 2011, gravaram seu primeiro CD de toantes⁴⁴³ e realizaram apresentações televisivas. Não tiveram custos, pois uma ONG, a "Selo Mundo Melhor", disponibilizou os aparelhos necessários para a gravação do CD. As ações desencadeadas possibilitaram que jovens e crianças despertassem para a prática da "dança do Búzio". Dessa iniciativa, além do

⁴⁴¹ A partir deste foco inicial, ampliaram suas ações, atingindo as áreas de audiovisual, patrimônio cultural e memória. Em 2008, o grupo foi convidado a se apresentar na "Semana dos Povos Indígenas", no Memorial dos Povos Indígenas, em Brasília (DF). Ainda neste ano, participaram da "Feira de Cultura" do povo Kaimbé, no Estado da Bahia, para onde voltaram outras vezes. Apresentaram-se regularmente em eventos realizados nos municípios próximos, como Petrolândia, Tacaratu e Jatobá, onde estão localizadas outras aldeias Pankararu. Foram convidados a se apresentar em aldeias, principalmente em Pernambuco e em Alagoas, onde existem vários grupos de parentes que são pontas-de-rama. Já se apresentaram também em Recife, Olinda, Brasília e Paulo Afonso, na Bahia.

⁴⁴² Graças aos recursos obtidos nestes projetos, fizeram apresentações em aldeias Pankararu (Tapera, Carrapateira, Serrinha, Agreste, Espinheiro e Brejo dos Padres); na Terra Indígena Entre Serras Pankararu; em Alagoas, nas terras dos povos Kalancó (no município de Água Branca), Karuazu, Katokim e Geripancó (no município de Pariconha), que são considerados "pontas-de-rama" Pankararu.

⁴⁴³ Toantes são cânticos que os Pankararu consideram próprios de Encantados específicos.

surgimento da Casa de Memória, outros grupos de dança surgiram e aumentou sensibilidade por parte dos professores e alunos em relação a esta dança, o que tornou o grupo uma referência entre eles.

Como parte das atividades do grupo Pankararu Nação Cultural que surgiu a idéia da organização de um museu. Para isto, buscaram parcerias e assessorias com profissionais das áreas de antropologia, captação de recursos e produção de eventos. Em 2009, propuseram um projeto ao edital do Sistema de Incentivo a Cultura do Governo do Estado de Pernambuco, através de uma parceria com produtores culturais locais. Concorreram na área de “Cultura Popular, Folclore, Artesanato e congêneres”, na categoria “Preservação e manutenção de atividades de valorização de identidades étnicas”. O projeto, intitulado "Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu", foi aprovado. Visava:

[...] a constituição de um acervo bibliográfico, iconográfico e documental sobre o Povo Pankararu e um etnolevante de expressões culturais presentes em Pankararu e suas pontas de rama. Muitos pesquisadores, inclusive a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938, passaram e registraram aspectos da cultura material e imaterial do grupo Pankararu, invariavelmente não devolvendo a população indígena a produção relativa. O projeto é uma iniciativa dos próprios Pankararu que pretendem estimular, a partir de materiais escritos, visuais e da memória, um processo de auto-conhecimento da questão histórica Pankararu, dando também continuidade à história de organização e luta de seus antepassados. Hoje o Povo Pankararu se espalhou por diversos pontos da região Nordeste e do Brasil, dando origem a outras etnias, as pontas-de-rama. [...] Assim, este projeto visa auxiliar no reavivamento da memória Pankararu e suas pontas-de-rama, valorizando tanto os aspectos histórico-culturais como as questões sociais atuais das comunidades Pankararu e pontas-de-rama. A Casa de Memória será um espaço localizado na casa do recém-falecido Cacique João Binga, que pretende abrigar materiais relacionados a história e cultura do Povo Pankararu. Nela estarão depositados livros, fotografias, vídeos, jornais e trabalhos acadêmicos de pesquisadores e cujo material ficará disponível para consulta a toda a população indígena e não indígena visitante (Projeto Casa de Memória Tronco Velho Pankararu).

Figura 97 - Pintura do letreiro da Casa da Memória do Tronco Velho Pankararu, durante a oficina Diagnóstico Museológico Participativo, Aldeia Brejo dos Padres, em Tacaratu/PE



Fonte: O autor (2011)

A organização do espaço museológico na casa do líder João Binga não se concretizou porque o projeto não ocorreu tal qual o previsto inicialmente. Mas, durante as atividades que aconteceram, realizaram entrevistas com lideranças e formaram um acervo audiovisual. Através da pesquisa, foi formado um grupo que, posteriormente, participaria da oficina de Diagnóstico Museológico, durante a qual efetuamos um diálogo que suscitou a sistematização de um conjunto de dados e informações sobre o processo museológico protagonizado pelos Pankararu.

Notamos, em vários documentos e nos debates suscitados, que a criação da Casa de Memória Tronco Velho Pankararu vinculava-se, ao olhar deles, com a apropriação e a patrimonialização das histórias dos antepassados e das pesquisas e registros diversos produzidos sobre os Pankararu ao longo do século XX. Se podemos remontar estas investigações, pelo menos, à atuação de Carlos Estêvão de Oliveira e à Missão de Pesquisas Folclóricas, nos anos 1930, a partir do final da década de 1980 foi cada vez maior o número de pesquisas acadêmicas, principalmente de caráter histórico-etnográfico, realizadas sobre eles. Ao enfatizarem um desconhecimento de grande parte desses materiais (que retratam, muitas vezes, seus pais, avós, tios etc.), os Pankararu reafirmavam a necessidade de sua devolução,

como parte da organização da Casa da Memória, planejada como espaço de salvaguarda, estudos e pesquisas feitos nas aldeias, pelos próprios índios.

No momento da oficina ocorriam as obras de reforma do antigo galpão da FUNAI para funcionar não apenas como espaço museológico, mas também, como um lugar de encontro, reuniões e articulação comunitária. Apresentamos a seguir um ofício que documentou este processo:

Aldeia Brejo dos Padres, 05 de Outubro de 2009.

Ao Srº Chefe do Posto Indígena Pankararu

Clênio Eduardo da Silva

Senhor Chefe,

Venho através desta solicitar encarecidamente disponibilizar o espaço do galpão da FUNAI que por hora não está sendo utilizado por este órgão. O referido espaço será utilizado para abrigar o projeto “Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu. Este é um projeto de pesquisa que tem como objetivo principal valorizar e homenagear nossa história e a história de nossos antepassados, através de materiais de pesquisa, fotos, jornais e das entrevistas feitas com nossos líderes.

Sabemos que muitos pesquisadores estiveram aqui em nossa comunidade e muitos não deram nenhum retorno, nem mesmo dos materiais que aqui coletaram.

Através do projeto Casa de Memória, temos a possibilidade reaver muitos materiais que citam e referenciam a história de nosso povo, por isso urgentemente solicitamos a disponibilização do espaço citado.

Sem mais, agradecemos a compreensão e deixamos nossos Sinceros votos de gratidão e estima.

Respeitosamente,

George de Vasconcelos

(Coordenador Local, Casa de Memória Tronco Velho Pankararu)⁴⁴⁴.

A Casa de Memória está situada em um local cujo entorno é caracterizado pela diversidade de temporalidades constitutivas da formação histórica do antigo aldeamento de Brejos dos Padres, expressas através da presença de edificações que são referências espaciais para os Pankararu, que foram construídos a partir da década de 1940 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), dentre estas: o Posto Indígena, a Escola Carlos Estevão, o posto de saúde, o antigo armazém e algumas casas onde moravam os funcionários que vinham trabalhar no Brejo dos Padres (então ocupadas por famílias indígenas para uso residencial). Juntos, estes imóveis formam um núcleo administrativo que funcionou como sede da FUNAI na área indígena. Mais recentemente, havia sido construída a Escola Ezequiel dos Santos e reformada a Escola Carlos Estevão; o posto de saúde tinha mudado de vinculação administrativa (pertencia à Fundação Nacional de Saúde-FUNASA e passou para a Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena-SESAI).

Este núcleo de edificações históricas, erguidas em pleno sertão pernambucano, foi registrado pelas lentes da câmera Roleflex de Carlos Estêvão de Oliveira, em suas passagens

⁴⁴⁴ Ofício ao Sr. Chefe do Posto Indígena Pankararu, Clênio Eduardo da Silva. Aldeia Brejo dos Padres, 05 de Outubro de 2009. Acervo da Casa de Memória Tronco Velho Pankararu.

pelos Pankararu, nos anos de 1930. O conjunto arquitetônico faz parte das construções do SPI em áreas indígenas em suas primeiras décadas de atuação nas políticas indigenistas do Estado brasileiro. Assim, foi sugerido que o processo museológico incorporasse o conjunto das edificações que compõem o sítio histórico Pankararu, que contém testemunhos das mais antigas construções feitas pelo SPI no Nordeste, já que estão entre os primeiros povos indígenas reconhecidos e que obtêm assistência estatal na região: já em 1937 é implementado o Posto Indígena de Brejo dos Padres (OLIVEIRA, 2004, p.27).

As propostas da oficina foram sistematizadas a partir das seguintes categorias: infraestrutura, gestão museológica, salvaguarda, comunicação e pesquisa. Os pontos de intersecção na constituição e análise destas propostas reside na íntima relação entre musealização, patrimonialização e dinâmica cultural, processadas a partir da experiência da Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu e que nos permitiram identificar algumas questões mais gerais para uma análise antropológica sobre os museus e processos museológicos indígenas.

A discussão sobre a estruturação física da sede da Casa de Memória, que estava na ordem do dia, foi direcionada para o planejamento do processo de adaptação do imóvel e, após o término da reforma, para o seu funcionamento como um museu indígena. Apesar de seu considerável tamanho (cerca de 70m²), os participantes da oficina decidiram que sua estrutura seria aproveitada apenas para a construção de salas de exposição, gestão e, inicialmente, reserva técnica. Para as demais necessidades físicas seriam utilizadas e adaptadas as estruturas existentes nos demais imóveis do entorno, que deveriam preservar ao máximo suas estruturas originais.

A construção desta edificação aconteceu, segundo relatos, na década de 1940, funcionando como depósito para o armazenamento de sementes. Mais recentemente, havia sido usado também pelas escolas Pankararu. Antes da reforma, estava abrigando estoques de alimentos, pilhas de livros, caixas usadas e cadeiras quebradas. No seu interior, encontrava-se maquinário, livros e documentação; dentre os objetos, havia uma antiga máquina de escrever, armários de ferro e uma balança (provavelmente usada pela FUNAI para medição de altura e peso da população indígena). Alguns destes objetos continham placas indicativas de propriedade da Funai⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵ Dentre as propostas relativas à infra-estrutura, foi sugerido: que incorporassem ao acervo da Casa de Memória os objetos encontrados no interior da edificação; e que fosse feita uma avaliação técnica sobre o estado de conservação do conjunto (e, se necessário, efetuar intervenções e restaurações) e sua integração à proposta museológica da Casa de Memória.

O desejo expresso pelo conjunto de participantes era a transformação deste conjunto de edificações em um “museu à céu aberto”, a partir do qual seria possível dialogar com objetos, imagens e documentos guardados e expostos na Casa de Memória, articulando distintas linguagens, patrimônios e memórias, para contar aspectos da história indígena no Brasil do século XX, a partir da trajetória do povo Pankararu.

Em termos de gestão museológica, estava sendo criada àquele momento a ONG “Organização Indígena Tronco Velho Pankararu”, que passou a ser a entidade mantenedora e representante da Casa de Memória. Para viabilizar este processo, elaboramos na oficina uma proposta textual para ser inserida dentre os estatutos da ONG, prevendo esta vinculação administrativa (GOMES E ATHIAS, 2013, p. 161).

O museu pretendido pelos Pankararu estava intimamente relacionado com os processos de mobilização étnico-comunitária e com suas lutas políticas, obtendo grande importância seu caráter de local para a realização de reuniões e também enquanto espaço para preservar as memórias de lideranças do povo. Para estruturar a gestão indígena deste patrimônio museológico, discutimos e sistematizamos a missão e as funções da Casa de Memória. Entre as funções propostas, a Casa de Memória Tronco Velho Pankararu deveria atuar enquanto um

[...] espaço educacional e de mobilização, apto para abrigar reuniões; Funcionar como espaço para homenagear lideranças passadas e presentes, formando acervos a estes relacionados, integrando escolas e comunidades locais e regionais; Preservar a história e a identidade cultural e religiosa do povo Pankararu, fortalecendo nossa existência enquanto grupo étnico indígena (*apud* GOMES E ATHIAS, 2013, p. 161).

E, em relação às funções, era necessário pautar a atuação da Casa de Memória em:

Preservar, registrar e expor diversos tipos de documentação sobre os Pankararu (visual, fotográfica e material etc.), demonstrando a importância de conhecer nossa etnia através do acervo, a fim de fortalecer a nossa identidade étnica; Despertar a comunidade Pankararu para a valorização da sua história, ressaltando e homenageando as lideranças antigas que desde o princípio lutaram pela nossa existência; Incentivar práticas culturais, artesanatos, pinturas corporais e tradições (*apud* GOMES E ATHIAS, 2013, p. 161-162).

Enfatizavam a necessidade de se apropriarem de conteúdos, métodos e técnicas para o desenvolvimento dos trabalhos museológicos. Nessa seara da formação, o NEPE era a grande referência para eles, já que o grupo vinha efetuando frutíferas parcerias com os Pankararu em diversas áreas afins à ação museológica indígena. Entre as temáticas priorizadas destacou-se, além das áreas técnicas, três conjuntos temáticos que expressavam bem a conexão entre museus

indígenas e etnicidade: História (“antepassados e resistência”), Cultura (“tradições e costumes”); e Educação (“métodos”)⁴⁴⁶.

A iniciativa em curso já estava preservando um considerável acervo sobre os Pankararu, sob o qual efetuamos uma atividade prática de arrolamento junto com eles. Além da própria edificação histórica em que a Casa de Memória estava instalando-se, haviam sido feitas entrevistas sobre a dança do búzio com indígenas mais velhos, no Brejo dos Padres (em 2009); reuniram cópias de fotografias dos Pankararu da CECEO do MEPE; fotocopiaram e imprimiram estudos acadêmicos sobre o povo; formaram uma biblioteca de livros sobre temática indígena; mantinham uma cópia dos registros filmicos efetuados pela Missão de Pesquisas Folclóricas, de 1938, sobre a "dança dos Praiás"; possuíam os documentários: “Pankararu Nação Cultural” (feito pelo grupo de dança) e outro, intitulado “Do São Francisco a Pinheiros”; e estavam com centenas de exemplares do CD que tinham acabado de gravar e prensar, de toantes Pankararu.

Nesse sentido, surgiram várias ideias que expressavam os desejos de formação de um acervo para a Casa de Memória e o modo de organização dessas coleções. Inicialmente, era necessário organizar-se um conjunto de documentos, entre as lideranças das aldeias e através do contato com instituições, como o Posto Indígena. A ideia da necessidade de comunicarem-se com outras instituições museais, apresentando a Casa de Memória e solicitando às que possuíam acervo sobre eles a cessão de cópias destes materiais, deu a tônica das discussões, sendo algo claro no horizonte vislumbrado pelos Pankararu em seus projetos de memória em curso.

Davam destaque, em relação às temáticas para a formação de acervo, para a coleta de materiais relacionados aos “saberes artesanais”, associados à produção de objetos de barro, palha e sementes. Além destes, enfatizavam muito aquilo que consideravam como “símbolos étnicos” do povo Pankararu, especialmente, os Praiás, cachimbos e maracás⁴⁴⁷.

Em relação a estes objetos, foi feita uma importante discussão que, àquele momento, atentei de maneira mais direta e que, nos anos seguintes, tomaria cada vez maior importância em nossas pesquisas sobre os museus indígenas. O debate referia-se às diferentes noções sobre

⁴⁴⁶ Neste sentido, foi discutida a importância dos integrantes da Casa de Memória obterem noções básicas de museologia, patrimônio cultural, história e antropologia indígenas, ação educativa e museus, gestão, documentação e conservação de acervos museológicos. Durante a oficina, foi demandada uma assessoria técnica para a capacitação de equipes indígenas nas áreas administrativa e pedagógica, relacionadas à gestão museal da Casa de Memória.

⁴⁴⁷ As propostas de formação de acervos foram agrupadas em três pontos interconectados: organização de uma campanha para a coleta de objetos entre as famílias Pankararu e nas pontas-de-rama, além de pesquisadores e instituições; mapeamento e retorno de acervos de pesquisadores; e identificação de acervos institucionais sobre eles.

a ideia de “preservação” e “exposição”, que poder ser traduzida por meio de perguntas: se e como expor, por exemplo, os objetos sagrados, como os Praiás? Quem poderia ver aqueles objetos no espaço museológico? Se os significados daqueles objetos revelavam uma dimensão do real que não poderiam ser percebidas por qualquer pessoa, como pensar seus processos de salvaguarda museológica? Em resumo: como tratar dos “segredos” e do “sagrado” nos museus indígenas? Essa reflexão coletiva surgiu como um desdobramento da ideia de encomendarem aos artesãos Pankararu um conjunto de objetos confeccionados especialmente para o acervo, dentre eles, os Praiás⁴⁴⁸.

Com a ênfase que deram na presença de pesquisadores entre eles, desde os anos de 1930, e o desconhecimento por parte da população destes materiais e registros, fui percebendo a recorrente associação que os Pankararu faziam da Casa de Memória como um lugar para abrigar e reunir estes acervos. Muito pouco, ou quase nada, dos registros e trabalhos produzidos está ao alcance da população indígena. Eles haviam feito, havia pouco tempo, uma listagem dos pesquisadores que estiveram nas aldeias Pankararu e já tinham efetuado os contatos iniciais com alguns deles, solicitando os materiais e registros produzidos em suas estadias entre o povo, assim como os estudos e pesquisas resultantes⁴⁴⁹.

Entretanto, não bastava trazer as pesquisas e acervos produzidos pelos "outros". Era necessário também, como parte de “outras” práticas de colecionamento e de relações de pesquisa, efetuadas na ótica dos museus dos indígenas, produzir eles próprios os registros e as pesquisas sobre suas realidades. Além das que já haviam sido feitas, desejavam qualificar suas equipes para realizar novas investigações, construindo olhares em primeira pessoa sobre a memória do povo: suas percepções sobre eles mesmos, no tempo presente⁴⁵⁰.

Durante as atividades, revelou-se uma estreita associação entre a reserva técnica, local da Casa de Memória onde estariam guardados objetos não-expostos que comporiam o acervo, e os "segredos" dos objetos considerados sagrados, segundo suas concepções. Isso, a partir da proposição de que ali seria o local ideal para guardar as coisas que deveriam estar resguardadas de olhares curiosos que viessem a visitar a Casa de Memória, principalmente os objetos

⁴⁴⁸ É importante ressaltar que, por sua atração estética, os Praiás são um dos objetos mais exibidos como referência ao povo Pankararu, tendo inclusive um exemplar na exposição de longa duração do Museu do Homem do Nordeste, que foi adquirido entre os Pankararé, de Brejos dos Burgos (BA), em 2008-2009; e outro, na exposição “Os primeiros brasileiros”, de curadoria do antropólogo João Pacheco de Oliveira, um dos acervos salvos do incêndio do Museu Nacional, ocorrido no início de setembro de 2018.

⁴⁴⁹ Para abrigar estes documentos, estudos, arquivos, fotografias, vídeos e demais trabalhos, foi sugerida a criação de um Centro de Documentação Pankararu, que passaria a reunir e conservar estes acervos e as futuras produções efetuadas pelos próprios indígenas e de pesquisadores que, porventura, viessem a atuar entre eles.

⁴⁵⁰ Foram sugeridas as seguintes temáticas: “histórias de vida”, “identidade”, “terra e questão fundiária”, “educação”, “conhecimentos tradicionais” e “organização social”.

relativos à religiosidade, que relacionavam-se com seus rituais, histórias e o culto aos Encantados, envolvendo o “complexo ritual dos Praiás”, núcleo central da cosmologia Pankararu. Considerados sagrados e de acesso visual restrito, como poderiam estar em um espaço voltado à exibição de objetos?!

Se, por um lado, é importante guardá-los, por outro, preferem mantê-los longe dos olhares curiosos em busca de exotismo, provindos de um público não-indígena. Uma solução encontrada se expressou no significado construído acerca da função da reserva técnica: local onde estariam os objetos de acesso restrito, acessível apenas à equipe da Casa de Memória e, no máximo, aos próprios Pankararu. Seria, assim, a reserva técnica o *locus* do sagrado no museu: onde era possível mostrar e esconder, preservar e restringir o acesso ao seu conhecimento, resguardando os mistérios contidos nos objetos indígenas que vão para museus – percebidos sob suas óticas e cosmovisões.

Outra questão importante, abordada quando discutíamos sobre as possibilidades de criação de um grupo de jovens envolvidos no processo de gestão da Casa de Memória, foi a necessária relação entre a militância na “causa indígena” e a participação nas atividades da Casa de Memória. Essa associação evidenciou alguns critérios de pertencimento que denotavam um vínculo entre a atuação no museu com a participação na mobilização étnica, constituindo um forte sentido do museu indígena enquanto elemento da organização social, que se destacou nas significações construídas. Como um povo que possui grande experiência na área de educação escolar indígena, a parceria entre escolas, professores e associações comunitárias, seria um desdobramento da constituição deste núcleo gestor e educativo.

Depois desta experiência com os Pankararu, passamos a dialogar continuamente nos anos seguintes com jovens e lideranças deste povo (especialmente com Vasco), por meio das ações e diálogos sobre os museus indígenas em Pernambuco. Eles participaram ativamente das atividades do projeto de extensão da UFPE, em 2012, ao mesmo tempo em que levaram adiante o seu projeto de memória, de posse do diagnóstico museológico efetuado após a oficina, que apresentou, a partir de uma metodologia participativa, estratégias e possibilidades para a consolidação da Casa de Memória Tronco Velho Pankararu.

Os espaços de memória do povo Pankararu, a Casa de Memória e o Museu-Escola, exibiram-nos uma profunda relação existente entre espaços de autorrepresentação e suas formas de organização e mobilização. A pesquisa e a salvaguarda do patrimônio, nestes contextos, ocorrem a partir da tradução e apropriação de ferramentas técnicas e conceituais para a organização e gestão do museu indígena, interpretadas à luz de formas de vida próprias à realidade de cada povo.

Como espaço físico, os usos do espaço da Casa de Memória primam pela diversidade, tendo sido utilizado de vários modos ao longo destes anos pela população. No espaço já realizaram várias atividades importantes, como o documentário intitulado “O búzio Pankararu”. Para a realização deste vídeo, o grupo de dança percorreu sete aldeias Pankararu fazendo apresentações da referida dança, dialogando com jovens, mulheres e anciãos. Fizeram apresentações em quatro povos que são “pontas-de-rama”, em Alagoas. Realizaram a gravação de um CD com os cânticos da dança do Búzio e finalizaram a gravação de um DVD, “Cantando e Dançando ao Som dos búzios Pankararu”. Além de espaço para lembrar a trajetória de lideranças indígenas do passado, a Casa da Memória tem recebido reuniões comunitárias e processos de mobilização da população. Desde então, a juventude veio utilizando o espaço da Casa de Memória, através do Movimento de Jovens Indígenas Pankararu (MOJIP), tendo sido também utilizada para reuniões das lideranças, para as ações do Conselho de Saúde Indígena e do subcomitê local da FUNAI, por exemplo.

O MOJIP foi um dos principais grupos internos do povo Pankararu que movimentou a Casa de Memória, utilizando o espaço nos últimos anos para a realização de diversas atividades, como a realização de oficinas para a juventude, produção audiovisual e oficinas de teatro. Algumas soluções para os problemas ambientais vêm sendo tomadas a partir da Organização Indígena Tronco Velho Pankararu, da Casa de Memória, do MOJIP, das escolas indígenas e dos agentes de saúde indígena, com a realização de mutirões de limpeza, coleta e conscientização da população. Para isso, buscaram uma parceria com a Prefeitura Municipal de Tacaratu, que desde abril de 2015 vem coletando o lixo da feira⁴⁵¹.

Tendo em vista a importância da natureza para a manutenção e transmissão das tradições culturais do povo Pankararu, vários problemas ambientais afetam elementos de sua cosmologia. Com relação a isso, podemos citar a “Festa do imbu”, que é um dos momentos mais importantes ritos vinculados ao seu calendário anual, herdada dos antepassados, e que acontece uma vez por ano, seguindo o ciclo da safra do imbu, fruto de especial significado para a alimentação e mitologia do povo. A abertura da festa acontece quando é encontrado o primeiro imbu maduro, que é levado para o “flechamento” (por volta do mês de novembro). O flechamento é feito pelos guerreiros, os homens, que vão, individualmente, tentando acertar o imbu com arco e flecha, até atingir o alvo. Nessa ocasião, fazem os cantos e rezas para que os Encantados ofereçam uma boa safra e fartura de alimentos para todo o povo. Durante o auge da safra desta fruta, que

⁴⁵¹ A Caminhada Ecológica Pankararu foi motivada por diversos problemas ambientais que vivenciam, que vão desde a grande concentração de resíduos sólidos, devido a não coleta e não destinação adequada, até a existência de queimadas e desmatamento das serras.

geralmente acontece entre os meses de fevereiro e março, celebra-se outro momento ritual importante, que é a “Corrida do imbu”, em quatro finais de semana seguidos. As mulheres preparam cestos com imbu, mel, ouricuri e outros produtos, que são oferecidos para os rapazes que dançam a chamada “Queima do cansação” com elas. Eles retribuem os presentes com caças da região e outros produtos para as mulheres que formam seus pares na dança. Os festejos do imbu proporcionam espaços e tempos especiais para a transmissão, através da vivência e aprendizagem da cosmologia, o fortalecimento espiritual e de uma relação de respeito entre as pessoas e com outros seres da natureza.

Em relação às parcerias efetuadas pela Casa de Memória nos últimos anos, as realizadas com o NEPE têm sido constantes, acerca das questões museológicas. Turmas de universidades, de cursos de graduação e pós-graduação tem visitado a Casa de Memória, a exemplo da Universidade Estadual da Bahia/UNEB – Campus Paulo Afonso, insituição com a qual empreendem parcerias constantemente e na qual muitos Pankararu estudam atualmente⁴⁵².

A Casa de Memória também recebe visitantes de fora, vindos de escolas e universidades dos municípios próximos, outros povos indígenas de Pernambuco e do Nordeste, principalmente, mas também de outras regiões do Brasil. Em 2015, foi realizado um intercâmbio com representantes de povos indígenas do Xingu, que visitavam os povos indígenas de Pernambuco para conhecer suas experiências museológicas e no âmbito da educação escolar indígena.

Em 2015, a Casa de Memória recebeu ações de mitigação danos, por conta do empreendimento que leva energia elétrica da Usina Luiz Gonzaga a Garanhuns, Angelim I, Pau Ferro e Campina Grande III, que era parte do Programa de Aceleração do Crescimento II, obra do Governo Federal. Foi realizado o Plano Básico Ambiental Indígena (PBAI), medida de mitigação exigida pelo licenciamento ambiental federal conduzido pelo IBAMA e FUNAI. Isso gerou algumas formações na Casa de Memória, resultando na elaboração e publicação de uma cartilha de educação ambiental que trata das plantas medicinais da caatinga, oficina de gestão de projetos e recursos. A equipe do Programa de Interação e Comunicação Social (PICS), produziu dois vídeos que contam a experiência do fundo rotativo junto às populações de Entre Serras Pankararu e do viveiro de mudas em Brejo dos Padres, por meio das consultoras BIOCEV e AVISIBrasil⁴⁵³.

⁴⁵² Outra parceria efetuada foi com a AGENDHA, uma ONG com sede em Paulo Afonso/BA e que atua através de várias linhas de ações socioambientais e de agricultura familiar, especialmente junto a povos e comunidades tradicionais. Esta parceria gerou a construção de 60 fogões geagroecológicos para a comunidade Pankararu.

⁴⁵³ O vídeo “Viveiros de mudas Pankararu” está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=NVL_r5znjGY. Acessado em: 23-07-2018.

Quase sempre, os estudados. Classicamente, os representados. Itens e coleções etnográficas oriundas de pesquisas nas quais os Pankararu eram objetos de estudo se reconfiguraram no processo museológico da Casa de Memória, no qual o protagonismo indígena na gestão de suas referências de memória evidenciaram um confronto entre concepções distintas de acervos, objetos e patrimônios. Não vem ao caso apresentar uma concepção clássica de museu, amplamente difundida. Descrevemos e analisamos, neste tópico, algumas questões fundamentais para a compreensão dos processos museológicos, à luz da experiência do povo Pankararu, mas que também observamos em diversos outros contextos (inter) étnicos.

No ano de 2014, Vasco “Sarapó” tornou-se coordenador-executivo da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo/APOINME⁴⁵⁴, período em que, além da atuação local, veio participando do debate regional e nacional do movimento indígena, junto às demais organizações, reunidas através da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). No período, houveram alguns movimentos de aproximação da APOINME com a Rede Indígena de Memória, já que Vasco participou pontualmente de algumas discussões, mas nenhum projeto foi desenvolvido conjuntamente, embora os Pankararu sempre tenham participado dos encontros promovidos no Estado de Pernambuco pela Rede e pelo NEPE/UFPE.

Ao tentar aliar pesquisa antropológica e “assessoria técnica”, nos situamos entre a etnomuseologia e a ação museológica indígena. A relação entre musealização e patrimonialização, apresentada neste tópico através da trajetória da Casa de Memória e da realização da oficina de diagnóstico museológico participativo, nos proporcionou acesso a dados e informações provindas de um rico processo de reelaboração cultural (na dupla condição de pesquisadores e educadores), efetuado através da apropriação e tradução, para uma realidade cosmológica específica, de concepções sobre museu, memória e patrimônio.

⁴⁵⁴ A Comissão de Articulação Indígena Leste/Nordeste surgiu em 1990, como resultado do contexto de redemocratização do país e de organização de movimentos sociais emergentes, com o objetivo de defender e garantir os direitos coletivos e constitucionais indígenas, sobretudo àqueles relativos à demarcação territorial. Dando continuidade a mobilização, os povos indígenas nela reunidos realizaram, em 1995, a IV Assembleia Geral, em Belo Horizonte/MG, onde foi instituída a “Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo”. Tratava-se de uma organização dos povos indígenas que abrangia dez unidades da federação, subdividida em oito microrregiões, estabelecidas entre os Estados do Espírito Santo e Ceará, formando o Nordeste e Leste brasileiro e representando mais de 70 povos indígenas da região. Sua base é formada por lideranças locais e coordenadores das microrregiões. Por mais de 10 anos, manteve sua sede em Palmeira dos Índios/AL, na Terra Indígena Xucuru-Kariri. Atualmente, possui uma sede, desativada, em Olinda, Pernambuco. Seu principal objetivo é a luta pela recuperação dos territórios tradicionais indígenas e a reivindicação de políticas públicas diferenciadas relativas à educação, saúde, desenvolvimento, cultura e sustentabilidade dos povos indígenas junto aos poderes públicos. Maiores informações podem ser obtidas na tese de Kelly Emanuely de Oliveira, “Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste”, publicada como livro em 2013, pela Editora Massangana da FUNDAJ.

Na concepção de museu dos Pankararu, evidenciada na constituição da Casa de Memória, destacava-se o desejo de apropriação das representações construídas sobre eles, concomitantemente à vontade de promover o “auto-conhecimento” sobre a “história” e a “cultura”. Relacionava-se à necessidade de reconhecimento da trajetória de luta das gerações anteriores e ao processo de patrimonialização de referenciais construídos sobre eles, duplo sentido fundamental em sua experiência museal.

A criação da Casa de Memória surgiu com a ideia de envolver as diversas gerações que compartilham da memória Pankararu, através do desenvolvimento de práticas museológicas de preservação, pesquisa e formação. Para a iniciativa convergiram uma série de demandas, processos e ações de diferentes instâncias, envolvendo diversas faixas geracionais, seja no diálogo com o Estado, seja para discutir os problemas da população ou realizar alguma atividade de mobilização ou formativa.

A Casa de Memória Tronco Velho Pankararu, enquanto espaço de rememoração das antigas lideranças indígenas e de mobilização da população, tem seu significado constituído concomitantemente ao desejo, expresso pelos Pankararu, de tomar para si a missão de construir representações sobre si mesmos. Invertem-se, assim, os termos da produção e interpretação de pesquisas, objetos e coleções: da atribuição (voluntária ou involuntária) destas tarefas a outros (pesquisadores ou não), chega-se a uma lógica discursiva em primeira pessoa do plural (nós, Pankararu). O desejo de retorno de acervos anteriormente produzidos visa complementar a já iniciada salvaguarda de imagens e de relatos orais, que os Pankararu realizaram utilizando câmeras filmadoras e fotográficas, veiculando-as na internet como instância de circulação e divulgação⁴⁵⁵.

Em 2015, a Casa de Memória do Tronco Velho contava com a participação efetiva do grupo de Dança Pankararu Nação Cultural (16 pessoas), do Movimento de Jovens Indígenas Pankararu (20 pessoas) e pela Organização Indígena Tronco Velho Pankararu (26 membros). A Organização Indígena do Tronco Velho Pankararu possuía a responsabilidade de gerenciar a Casa de Memória, o grupo de dança e o MOJIP. Então, o presidente era o coordenador da Casa

⁴⁵⁵ Um importante registro do processo aqui descrito é o vídeo publicado na página do Selo Mundo Melhor na plataforma Vimeo, em 1º de abril de 2011, que traz a gravação de torés e toantes Pankararu, cantados junto com o búzio, por senhoras e jovens, liderados por Vasco. O registro foi feito no dia 11 de março de 2011, menos de um mês após a realização da oficina de Diagnóstico Museológico. Segundo a descrição: “Esse vídeo mostra a retomada do "Toque do Búzio" pelos Índios Pankararu de Pernambuco por mais de 50 anos ficaram sem usar esse instrumento, apesar do nome não tem nada em comum com os búzios do mar, talvez tenha haver com o uso que o Búzio do mar pode ter, esses bambus se assemelham a várias tribos da Amazônia e também os Kariri-Xocó de Alagoas que também usam o Búzio para gerar nota com ritmo e melodia. Aqui ouvimos essa música que é feita com os Búzios o canto de duas mulheres. No mesmo vídeo vemos a música sem a dança do Toré dos Pankararu. Quem faz apresentação é o grupo PANKARARU NAÇÃO CULTURAL”. Disponível em: <https://vimeo.com/21832572>. Acessado em: 23-07-2018.

de Memória, contando com a colaboração dos jovens e dançadores para esta organização. O grupo era responsável pela dinamização das diferentes atividades da Casa de Memória, como: elaboração de projetos, organização de cursos, oficinas, campanhas e festas, realização de pesquisas, exibição e edição de vídeos, gravação de CD's com cantos tradicionais etc⁴⁵⁶.

Figura 98 - Sarapó Pankaru no Museu do Índio, durante debate sobre museus indígenas, no curso "Dimensões das Culturas Indígenas", no Rio de Janeiro/RJ



Fonte: O autor (2014)

Como primeiro museu entre os povos indígenas em Pernambuco, a Casa de Memória teve um papel fundamental na promoção do debate sobre a importância destes espaços de memória étnicos no Estado, tendo seus representantes sempre sido chamados naqueles primeiros anos após 2012, quando iniciou-se de maneira mais efetiva esta discussão.

Ao longo deste período, os representantes da Casa de Memória foram presença constante no diálogo com outros grupos indígenas que possuem seus museus ou os estavam organizando. Também marcaram presença na interlocução com instituições de pesquisa, como universidades, ou vinculadas à gestão pública, como secretarias e ministérios. A partir de 2012,

⁴⁵⁶ Em 2015, identificamos os seguintes colaboradores da Casa de Memória: Alexandre Pankararu, responsável por oficinas de audiovisual; o prof. Tiago Oliveira, representando o MOJIP; do cinegrafista Sidnei Batalha, contribuindo com práticas de filmagem e colaborando com as demandas da Casa de Memória; o desenhista, pintor, artesão e carpinteiro Noberto Manoel, responsável pelos trabalhos de pintura, desenho, reforma e demais demandas da Casa de Memória; dos motoristas Pablo Nascimento e Jorge Carlos, para o deslocamento do grupo de Dança Pankararu Nação Cultural para apresentações em diversos lugares e, finalmente, com a importante participação do cacique Pedro Monteiro da Luz, no apoio e diálogo com o grupo de dança e o MOJIP.

participaram do Projeto de Extensão “Museus indígenas em Pernambuco” e de suas várias etapas e ações formativas, que culminaram com a realização do *I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco* (dezembro de 2012). Na sequência, Vasco Pankararu participaria da criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em dezembro de 2014, durante o *II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco*, em Recife.

Se é importante apresentar na Casa de Memória objetos sagrados, como os Praiás, por outro lado, nem tudo pode ser revelado ou mostrado. Nas tensas relações entre lembranças e esquecimentos, os Pankararu se apropriam de objetos, patrimônios e memórias, no desafio construir e gerir um espaço museológico próprio, como parte do horizonte de suas lutas e mobilizações contemporâneas.

3.3.3.4 A discussão sobre museus indígenas nos Kapinawá (PE): sobre repatriação interna, memórias em disputa e a reconstrução do passado

A cada fala que eu ouvia, eu me perguntava: “eu vou falar o que agora?” Se as pessoas tão falando tudo que estava imaginando falar. E aí, eu estava lembrando, em 2016, 2006, desculpem, Glauco Machado [...] e o Marcos Albuquerque, em um trabalho lá, no meu povo, povo Kapinawá, eles fizeram, na aldeia, é vendo, também, observando as pinturas rupestres. E aí, eles falaram, para a gente, [...] sobre uma ideia do tombamento desses locais sagrados como patrimônio público. E isso a gente não pensava nessa ideia. E aí, eu falei: “Deus me livre desse momento chegar”! Já pensou se os povos indígenas colocassem para tombamento os locais sagrados para que eles se tornassem algo público?! Que que o povo indígena ia ter? Se estão tirando tudo, ficaram em tirar o máximo que puderem dos povos indígenas, ia ter o quê mais?! E eu falei: “Deus me livre essa ideia! Espero que essa ideia não se crie, que ela não tenha fundamento!” E ele disse: “e sobre museus? Vocês já pensaram nisso?” E eu me perguntava: “museu? Não!” Nunca nem pensei. Porque eu nunca imaginava um museu indígena. Porque, na cidade, no município, onde a gente mora, tem um museu, tem um museu antigo com várias peças, muitas coisas, mas que do meu povo ele não fala, ele não fala, não tem. Apenas a foto de uma grande sábia, simplesmente a foto. Se perguntarem às pessoas que lá trabalham: “quem é essa mulher?” Eles não sabem, porque eles não conhecem. Então, por isso que eu pensei: “para quê o museu?” E depois Ronaldo, que é meu filho, começou a participar da questão de museus. E aí, conversando comigo: “Ô mainha, assim, assim”. E aí, eu fui entrando nessa ideia e eu fui lembrando o quanto é importante [...] (Informação Verbal) ⁴⁵⁷.

O povo indígena Kapinawá habita na área rural de três municípios localizados entre o agreste e o sertão do Estado de Pernambuco (Buíque, Tupanatinga e Ibimirim), região Nordeste do Brasil. Estão divididos entre as seguintes comunidades: Mina Grande, Maniçoba, Maçaranduba, Macaco, Palmeira, Julião, Coqueiro, Riachinho, Pau-Ferro Grosso, Carnaúba,

⁴⁵⁷ Socorro Jucá. Depoimento. [out. 2017] Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Tabuleiro, Cajueiro, Ponta da Vargem (ou da Várzea), Baixa da Palmeira, Caldeirão, Colorau, Malhador, Batinga, Santa Rosa, Areia Grossa, Quiridalho, Lagoa, Marias-Pretas, Cumbe, Caruá, Ferram, Mundubi, Salgado, Macambira, Pedra Preta, Serrota e Igrejinha⁴⁵⁸.

Os Kapinawá vivem, basicamente, de agricultura de subsistência (plantam milho, feijão, fava, entre outros gêneros alimentícios) e da criação de ovinos, caprinos e bovinos, em escala doméstico-familiar. Residem 2.138 pessoas na TI Kapinawá, segundo os dados da Secretaria de Saúde Indígena/SESAI, para o ano de 2013, em um território rodeado de serras e vales, córregos e nascentes, propícios à agricultura. Todo ele situa-se no contexto do semiárido brasileiro, no bioma da caatinga. Apesar de grandes áreas terem sido devastadas por fazendeiros que durante décadas estiveram instalados, o território Kapinawá ainda é uma grande referência de preservação da natureza, se comparada aos seus arredores.

Figura 99 - 1ª etapa do Projeto "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola", na escola da aldeia Mina Grande, em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

A parte do território que está com processo fundiário regularizado totaliza 12.463 hectares, constitui a Terra Indígena Kapinawá, toda homologada e desintrusada, cuja sede é Mina Grande, a “aldeia-mãe” ou “aldeia-sede”, como gostam de ressaltar algumas de suas

⁴⁵⁸ O deslocamento dos indígenas para a zona urbana destes municípios geralmente é realizado através de motocicletas e carros particulares, levando cerca de 30 minutos a 1 hora, dependendo das condições da estrada, da localização das aldeias e do tempo (chuvoso ou não).

principais lideranças. Lá foi construído o Posto Indígena Kapinawá, em 1982⁴⁵⁹, como consequência de ter sido o epicentro da resistência contra a expulsão de suas terras por potentados locais. Este período é conhecido na memória social dos Kapinawá como a época do “corte dos arames”, por conta de uma série de fatos relacionados aos conflitos territoriais.

Há uma parte considerável do território indígena que não está com a situação fundiária regularizada, sobre a qual ainda não foram feitos nem mesmo os estudos para sua identificação. Essa parte do território, conhecida como “Área Nova”, surgiu a partir da mobilização por reconhecimento étnico de um conjunto de populações cujas aldeias encontravam-se fora da área já demarcada, lideradas pelos Kapinawá da aldeia Malhador. Nesta aldeia, onde vivem o casal de lideranças indígenas Socorro Jucá e Audálio Diniz, com sua numerosa prole, foi um dos principais focos irradiadores de uma segunda emergência étnica deste povo, que a partir do final dos anos de 1990 passaram a se mobilizar por reconhecimento étnico. E foi justamente no Malhador que iniciaram-se as discussões mais aprofundadas sobre os museus indígenas entre os Kapinawá.

Em 2002, foi criado o Parque Nacional da Serra do Catimbau, uma Unidade de Conservação da Natureza, cuja delimitação ficou sobreposta a um conjunto de aldeias da Área Nova⁴⁶⁰. No perímetro do Parque, por ser uma Unidade de Conservação Integral, só são permitidas atividades de pesquisa científica. Esse tipo de Unidade de Conservação, segundo a legislação específica (SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação) não permite a presença humana. Assim, os gestores do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), que é o órgão que gerencia o Parque, já entraram em conflito com o povo em várias ocasiões, por motivos diversos, como o fato de cavarem poços artesanais em busca de água, na tentativa de instalarem postes para passagem de fios de energia elétrica ou na tentativa de fazer melhorias nas estradas entre as aldeias.

A criação desta Unidade de Conservação (UC) sob o território habitado pelos Kapinawá trouxe uma série de dificuldades, já que vem acontecendo vários conflitos por conta das restrições ao uso da área. Como existem várias aldeias em seu perímetro, as famílias ficam inseguras, já que inúmeras situações de constrangimento ocorrem por conta das necessidades de obtenção de recursos naturais (água, madeira para lenha, fibras, plantas, caça etc.) e para fazer qualquer modificação no território visando o bem-estar da população.

⁴⁵⁹ O Posto Indígena Kapinawá foi criado através da Portaria nº 793, de 8 de novembro de 1982. Informação disponível em: <https://www.ufpe.br/nepe/povos-indigenas/kapinawa>. Acessado em: 03-12-2018.

⁴⁶⁰ O Parque Nacional da Serra do Catimbau foi criado em 13 de dezembro de 2002. Maiores informações estão disponíveis em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/visitacao1/unidades-abertas-a-visitacao/732-parque-nacional-docatimbau>. Acessado em: 3-12-2018.

A sobreposição do território indígena com a área do Parque é um dos principais conflitos vivenciados pela população Kapinawá da Área Nova, por conta da possibilidade das famílias terem que sair de uma terra habitada por eles desde seus antepassados, onde estão seus lugares sagrados e que constitui o solo de onde retiram os alimentos. Além disso, no território localizam-se inúmeras nascentes de água e há diversos locais que fornecem as matérias-primas que eles usam para confeccionar seus artefatos. Dentre estes materiais, estão o ouricuri, palmeira da qual retiram a palha para a confecção de vários objetos, dos quais destaca-se um tipo específico de chapéu, que é um dos símbolos com que auto apresentam-se, e o caroá, do qual tiram a fibra para o “taco”, que são as vestes que eles usam em seus rituais⁴⁶¹.

O Museu Kapinawá surgiu como desdobramento da realização de diversas parcerias com instituições governamentais e não-governamentais, universidades, pesquisadores, profissionais de diferentes áreas, antropólogos, arqueólogos, indigenistas etc., cujas ações realizadas ao longo de muitos anos, fomentaram a formação permanente de indígenas e propiciaram um contexto contínuo de diálogos acerca das questões de memória, patrimônio e história local. Nesta interação do povo com uma gama diversificada de parceiros e apoiadores, foi se processando a apropriação e tradução das questões museológicas para a realidade das populações Kapinawá (especialmente, Mina Grande e Malhador). Este debate passou a fazer parte e relacionar-se com as dinâmicas intra-aldeias, adquirindo uma importância política singular e adentrando em aspectos históricos que remontam à formação social da região e aos dois processos de emergência étnicas, o da década de 80 e o do final dos anos 1990.

Nesse período, duas instituições destacaram-se no apoio às mobilizações dos Kapinawá: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em sua representação na região Nordeste; e a Associação Nacional de Ação Indigenista, a ANAÍ, sediada em Salvador, na Bahia. As ações destas duas instituições promoveram a presença constante de seus integrantes no território Kapinawá e foi marcada pelo apoio à resistência à expulsão e à permanência no território, ocorridas paralelamente às mobilizações por reconhecimento étnico como povo indígena ocorridas nos anos de 1980. As pesquisas referenciais para três momentos distintos da história

⁴⁶¹ Estas informações sobre a organização social foram retiradas e adaptadas do projeto elaborado juntamente com José Ronaldo França de Siqueira para concorrer ao edital Prêmio Pontos de Cultura Indígenas, do MinC, em 201.

dos Kapinawá remontam aos estudos de José Augusto Laranjeiras (Sampaio 1986)⁴⁶², Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque (2005a e 2005b)⁴⁶³ e Lara Erendira de Andrade (2014)⁴⁶⁴.

O diálogo institucional fomentou a realização de pesquisas antropológicas e o fortalecimento da organização interna e de uma mobilização que possibilitaram o reconhecimento jurídico por parte do Estado brasileiro dos Kapinawá como povo indígena, além da reivindicação pelo seu direito a permanecer no território. As investigações e as ações indigenistas efetuadas nesse contexto resultaram na formação de dois conjuntos documentais de suma importância para o registro desta época, que são as fotografias e áudios do acervo do CIMI-Ne e um conjunto de fotografias da ANAÍ.

Acerca da atuação da ANAÍ, é importante informar que parte de seus integrantes também faziam parte do PINEB da Universidade Federal da Bahia, que pode ser considerado um dos mais antigos e importantes grupos de pesquisa sobre os povos indígenas no Nordeste do Brasil. Uma das fundadoras da ANAÍ, que também integrou o PINEB desde seu início foi a antropóloga Mária Rosário de Carvalho, que também realizou trabalhos de campo entre os Kapinawá.

Depois destas primeiras parcerias na década de 1980, outras instituições entraram em cena para atuar junto com os Kapinawá. O Centro de Cultura Luiz Freire/CCLF, uma ONG cuja sede localiza-se em Olinda-PE, foi uma destas. Na década de 2000, seus integrantes formavam uma equipe indigenista que trabalhou por muitos anos através de parcerias com a coordenação de educação escolar indígena dos Kapinawá, apoiando o processo de formação dos professores e as atividades escolares⁴⁶⁵. Em 2006, foi produzida a Coleção Meu Povo Conta (composta por livro e CD), que narra uma série de aspectos da vida cotidiana dos Kapinawá. O CD gravou

⁴⁶² Nos referimos ao projeto de pesquisa “De caboclo a índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá”, apresentado por José Augusto Laranjeira Sampaio, em 1986, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp (Universidade Estadual de Campinas), ocasião em que recebeu uma “bolsa-prêmio” nesse programa. O texto, além do pioneirismo, se tornou um estudo referencial na etnologia indígena no Brasil, ao tratar do caso dos índios no Nordeste

⁴⁶³ Nos referimos, principalmente, à sua dissertação, “O Toré Coco (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande – PE), apresentada em 2005 ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFCG (2005a). Ver também o artigo publicado na coletânea *Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste* (Grünwald, 2005), “O Toré Coco (o forjar lúdico dos índios Kapinawá da Mina Grande – PE)” (2005b). Além de uma consistente produção acadêmica, Albuquerque também esteve envolvido na produção de um CD, “Kapinawá: benditos, sambas-de-coco e toantes”, em 2003 (junto com Rodrigo de A. Grünwald e Edmundo Pereira), e de um filme sobre os Kapinawá: “Oi, que Prazer, que Alegria Kapinawá”, em 2006.

⁴⁶⁴ Nos referimos à sua dissertação: “Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado”: organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá”, apresentada em 2014 ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPB (Andrade, 2014). Nesse estudo, Lara Andrade abordou a mobilização étnico-política das populações da chamada “Área Nova”, sob a liderança de indígenas da aldeia Malhador. A equipe foi coordenada pela historiadora Eliene Amorim, e era composta por Caroline Leal e Heloísa Eneida, entre outros integrantes.

⁴⁶⁵ A equipe foi coordenada pela historiadora Eliene Amorim, e era composta por Caroline Leal e Heloísa Eneida, entre outros integrantes.

os sambas de coco da comunidade, uma de suas mais importantes tradições, fortemente vinculadas às esferas cosmológicas e ritualísticas. Mais recentemente, entre 2015 e 2016, o CCLF desenvolveu junto aos Kapinawá um projeto que discutiu a gestão territorial e que resultou na elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kapinawá⁴⁶⁶.

A atuação de todas estas pessoas e instituições fomentaram discussões e processos que, em seus desdobramentos, influenciaram a formação de um contexto contemporâneo propício ao surgimento de um debate interno sobre os museus indígenas, já que fomentaram pesquisas e práticas relacionadas, direta ou indiretamente, às questões de memória, educação e território.

Estas ações prévias, que remontam às décadas de 1980, 1990 e 2000, tiveram uma importância fundamental, para além do apoio político à organização interna e mobilização para a resistência dos Kapinawá para a permanência em seu território, na produção de acervos documentais compostos por conjuntos fotográficos e sonoros. A existência destes acervos é uma das produções mais importantes que resultaram destas parcerias e que hoje despertam um imenso interesse nos Kapinawá e relacionam-se diretamente aos seus museus, enquanto espaços onde estão tratando diretamente sobre a construção social de suas memórias e a apropriação destes materiais de caráter indigenista e etnográfico.

Nos primeiros anos da década de 2010 iniciaram-se novas parcerias cuja referência nos auxiliará na contextualização do momento em que surgiu e começou a amadurecer a ideia da organização de um museu entre os Kapinawá. Uma nova rede de interações se processou, em duas direções: uma delas, envolvendo integrantes do NEPE/UFPE; e uma outra, envolvendo antropólogos, indigenistas e outros profissionais que atuaram via projetos culturais apoiados pelo Governo do Estado de Pernambuco.

A partir de 2011, uma série de projetos foram apoiados pela Secretaria da Cultura do Estado de Pernambuco, através da Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco/FUNDARPE e do Fundo Pernambucano de Incentivo à Cultura/FUNCULTURA⁴⁶⁷. Dentre estes projetos, que fomentaram um importante conjunto de ações, destacamos um deles, “Kapinawá: meu povo conta e canta: memórias, samba de coco e furnas”, que foi desenvolvido entre 2011 e 2012. Como parte de suas atividades, foram realizadas ações de formação em pesquisa, nas quais os/as professores/as indígenas efetuaram

⁴⁶⁶ A sistematização desta pesquisa, publicada sob o título “O tempo e a terra: Mapeando o Território Indígena Kapinawá”, está disponível em: http://cclf.org.br/wp-content/uploads/2018/08/2017_O-tempo-e-a-terra_mapeamento-kap.pdf. Acessado em: 12-11-2019.

⁴⁶⁷ A produtora e proponente destes projetos foi a antropóloga Lara Erendira de Andrade, que também esteve realizando concomitantemente sua pesquisa que resultou na dissertação de mestrado, referida anteriormente.

um inventário do patrimônio cultural e iniciaram uma formação em preservação de sítios arqueológicos, que são abundantes por todo o território.

Paralelamente a estas atividades, entre julho e dezembro de 2012, antropólogos e estudantes vinculados ao NEPE/UFPE, com o apoio da ProExt/UFPE, contribuíram através do projeto de extensão “Museus Indígenas em Pernambuco” para a formação de indígenas Kapinawá nesta área. Entre 2011 e 2015, as equipes componentes destas duas linhas de atuação com os Kapinawá, apesar de trabalharem com as mesmas pessoas e em temáticas afins, não dialogavam entre si no concatenamento destas ações.

A partir de 2012, através do referido projeto de extensão, lideranças da aldeia Malhador começaram a participar das atividades sobre os museus indígenas, memória e patrimônio cultural, o que possibilitou que a discussão sobre museus passasse a fazer parte do horizonte político-organizativo dos Kapinawá. No 1º Seminário de Planejamento do projeto, realizada em Olinda em outubro de 2012, participaram Ronaldo Siqueira e seu pai, o rezador e curador Audálio Diniz, juntamente com lideranças de 10 povos indígenas de Pernambuco. Nesse seminário, eles falaram que possuíam interesse em construir um espaço museal e já faziam várias pesquisas sobre o povo, por conta própria e com o apoio de parceiros indigenistas, instituições e órgãos. Apresentaram alguns objetos, abordando significados e conhecimentos sob seus processos de fabricação. Afirmaram também que o principal interesse deles era a possibilidade de que este espaço museológico funcionasse com o objetivo de compartilhar com os mais novos os modos de fazer artefatos que herdaram de seus antepassados. Possuíam uma compreensão de museu vinculada aos saberes e aos modos de fazer associados à produção de sua cultura material.

O professor de artes Ronaldo Siqueira foi indicado para atuar como articulador local neste projeto de extensão, tendo atuado como um dos bolsistas indígenas. A partir de então, o debate sobre museus indígenas foi se fortalecendo em sua aldeia Malhador. Pouco a pouco, foi ocorrendo a ampliação da importância que as práticas relacionadas aos museus tinham entre os Kapinawá. Esse fato, notável ao acompanharmos esses processos desde 2011, ocorreu na medida em que os debates sobre museus se deslocaram também para outras aldeias, por um lado e, por outro, na medida em que a atuação de Ronaldo repercutia no debate nacional sobre museus indígenas e nas atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

Como encerramento do projeto de extensão, os Kapinawá participaram do I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco, em dezembro de 2012, em Recife. A discussão que tomou corpo entre eles com o passar dos anos remetia ao desejo de criar um espaço museológico para o povo. Continuaram realizando pesquisas e ações educativas com memória e patrimônio,

articuladas à formação de professores que atuavam junto às escolas do povo e se mobilizavam junto às organizações indígenas de Pernambuco, como a Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco/COPIPE e a Comissão de Jovens Indígenas de Pernambuco/COJIPE. Entre 2012 e 2015 a ideia foi amadurecendo.

Em 7 e 8 julho de 2013, aconteceu um seminário de avaliação e planejamento visando dar continuidade às ações promovidas pelo NEPE/UFPE, na aldeia dos Fulni-ô (Águas Belas/PE). Nessa reunião Ronaldo conheceu Nalson Kanindé, filho do cacique Sotero, que havia conhecido em dezembro de 2012, em Recife. Após aquele encontro, apenas em dezembro de 2014 parte daquele grupo de indígenas reunido em 2012 se reencontraria, por ocasião do II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, em Recife. Este encontro reuniu pesquisadores, curadores e gestores indígenas para discutir as perspectivas dos museus indígenas no Brasil, propiciando o intercâmbio entre iniciativas através das trocas de experiências. Na oportunidade, foi criada a “Rede Nacional de Museus Indígenas”, que depois tomou o nome de Rede Indígena de Memória e Museologia Social⁴⁶⁸.

Mesmo depois do arrefecimento das ações vinculadas ao projeto da universidade, Ronaldo continuou interagindo com o grupo que havia sido formado em sua aldeia, a partir de seu núcleo familiar e desde a escola da aldeia Malhador, cuja diretora por longos anos fora sua mãe, Socorro Jucá. Como um dos indígenas interessados no debate sobre museus, passou a participar de encontros e a conhecer lideranças de outros povos que também possuíam experiências museológicas. Circulou em solo pernambucano, efetuando o debate sobre museus em eventos ligados às organizações indígenas (COPIPE, COJIPE e APOINME). Realizou viagens para o Ceará (2015 e 2016), Brasília (2015) e São Paulo (2015 e 2016). Foi um personagem central na execução de todos os projetos aqui citados e atuou como uma espécie de assistente de pesquisa da antropóloga Lara Andrade, circulando com ela pelo território, indicando e apresentando pessoas e acompanhando seu processo de entrevistá-las. Nos termos aqui tratados, foi um co-produtor de seus dados e um co-autor de suas pesquisas.

No edital do FUNCULTURA de 2013/2014, um outro projeto foi aprovado, intitulado: “Meu povo conta: história e cultura Kapinawá na sala de aula”. Este projeto, que foi iniciado apenas em 2015, propiciou uma continuidade das pesquisas iniciadas nos anos anteriores. Consistiu no aprofundamento do processo de investigação protagonizado pelos professores

⁴⁶⁸ Logo depois deste momento de formalização da Rede, houveram dois outros encontros nos quais Ronaldo representou seu povo e os museus indígenas de Pernambuco: o I Fórum de Museus Indígenas, em maio de 2015, no Museu dos Kanindé (Aratuba/CE); e o IV Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus, em junho de 2015, no Museu Histórico-Pedagógico Índia Vanuíre (Tupã/SP).

indígenas, visando a elaboração de um livro redigido por eles com o objetivo de constituir um material didático para ser utilizado nas escolas Kapinawá. Através das ações deste projeto, foi reunido um conjunto da produção textual, audiovisual e sonora sobre o povo, que constituiu parte do acervo inicial que iria compor a primeira versão do Museu Kapinawá.

Através das atividades vinculadas ao NEPE/UFPE e dos projetos culturais desenvolvidos com aporte da SECULT/PE, os Kapinawá passaram por processos formativos permanentes em memória, museologia e patrimônio cultural, durante os quais se travaram diálogos e foram realizadas inúmeras atividades discutindo a organização de um espaço físico para o museu. Consideramos que este processo culminou na realização do I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco, que aconteceu de 20 a 24 de julho de 2015, na aldeia Malhador. Neste encontro foi inaugurado oficialmente o Museu Kapinawá e acertada coletivamente a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas na aldeia Mina Grande, em agosto de 2016⁴⁶⁹.

Contando como surgiram as primeiras conversas que resultaram na criação do Museu Kapinawá, afirmava Ronaldo no Piauí em 2017 que:

Eu dei início, essa questão de museus, que pra mim isso é novo. Na memória de nossos antepassados, é uma coisa que pesa mais na memória dos indígenas que o fato de museu, porque o museu era lá na cidade, já não era nosso objetivo. Falar dos pontos de memória, dos memoriais indígenas ou pontos de cultura e vice-versa, é um linguajar mais rasteiro para nós. Quando o Alexandre mostrou lá em Olinda, foi falar sobre o objeto, falar sobre o que é museu, eu fiquei perdido. Eu fiquei perdido por pensar diferente. Mas com a fala do cacique Sotero e do Heraldo, que estavam presentes em 2012, já me veio na cabeça realmente a ideia do museu indígena, trazendo pro nosso dia a dia, pra nossa cultura, pro nosso passado, presente. E aí, por que não fazer um espaço que conte a nossa história, de como é que faz, de onde viemos, quem somos, quantos somos?. (Informação Verbal)⁴⁷⁰.

As palavras de Ronaldo, além de apresentarem um pouco de seu processo particular de apropriação da ferramenta museu e apresentar as redes de interações com outros indígenas no interior das quais isso ocorreu, são indícios que sugerem o momento em que se iniciaram, de maneira mais efetiva, os contatos dos indígenas de Pernambuco e do Ceará no contexto dos museus indígenas. Ele remonta essa aproximação ao final do I Encontro de Museus Indígenas, em Recife, em dezembro de 2012. Inspirando-se na figura singular do cacique Sotero, como

⁴⁶⁹ Este encontro foi tratado no tópico 3.3.2.5 - A criação do Museu Kapinawá e a reunião na “Furna dos Caboclos” da Mina Grande.

⁴⁷⁰ Ronaldo Kapinawá. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no IIFNMI.

sempre afirma publicamente, foi pouco após o I Fórum Nacional de Museus Indígenas (maio, 2015) – quando ele conheceu o Sítio Fernandes e o Museu dos Kanindé – que os Kapinawá, articulando-se a partir da aldeia Malhador, inauguraram um museu no casarão de uma antiga fazenda de gado, situada na aldeia Colorau.

O Museu Kapinawá, inaugurado no dia 23 de julho de 2015, surgiu como desdobramento do processo de apropriação de práticas e discursos museológicos efetuado pelos Kapinawá, a partir de 2012. Foi criado e funcionou, inicialmente, no Espaço Sagrado Anjuká, denominação com que rebatizaram a fazenda ocupada em 2011. Com a “retomada” desta fazenda foi instalada, inicialmente, uma escola. Quando o museu foi criado, já aconteciam no Espaço Sagrado Anjuká diversas atividades, como encontros, reuniões, grupos de estudos, oficinas de danças, artes e culinária, atividades científicas e com grupos de jovens.

Ao longo de vários anos de pesquisas, foram sendo formadas suas próprias coleções, incluindo nesses conjuntos também as pesquisas que continuavam sendo feitas sobre eles. Com a criação do Museu Kapinawá, passaram a realizar uma coleta sistemática de acervos, desenvolvendo metodologias nas quais os participantes de oficinas se comprometiam em impulsionar, em suas respectivas aldeias, campanhas visando reunir objetos representativos da memória, história, patrimônio e cultura de cada lugar. Reuniram objetos arqueológicos, ferramentas de trabalho, utensílios domésticos, artefatos e materiais de cunho audiovisual e bibliográfico. Ronaldo, que sempre teve uma postura de muita iniciativa e liderança, era a pessoa encarregada de reunir as peças e guardá-las. As atividades envolveram crianças, professores, estudantes, lideranças tradicionais e outras pessoas que, de forma direta e indireta, contribuíram para a realização de pesquisas, a elaboração de fichas descritivas dos objetos coletados e a organização do espaço físico.

O encontro de julho de 2015, no qual ocorreu a criação do museu, foi um momento crucial para o entendimento de como os Kapinawá traduziram para sua realidade um conjunto de discursos e de práticas sobre patrimônio, concretizando-os em suas ideias de um museu indígena – ou dois, como veremos. A realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, em agosto de 2016, complementou este processo de ampliação interna e visibilização exterior que o debate tomou na realidade do povo. O fato de acontecer em Mina Grande foi parte de um acordo, sacramentado em uma reunião na “Furna dos Caboclos” que aconteceu na manhã do dia 23 de julho de 2015, reunindo os participantes daquele encontro e as lideranças destas duas aldeias.

Àquele momento, já faziam cerca de três anos que a população da aldeia Malhador discutia permanentemente questões museológicas, principalmente a partir de Ronaldo e seu

núcleo familiar extenso (sua mãe, Socorro Jucá, seu pai, Audálio Diniz, e seus irmãos – Israel, Romildo, Rosenildo, Sandra e suas respectivas famílias). Após o II Fórum Nacional de Museus Indígenas - e como consequência da importância e visibilidade que as práticas museológicas adquiriram à níveis interno e externo – se consolidou a necessidade de criação de um museu indígena para outras aldeias, em especial, Mina Grande. Essa ampliação é muito significativa, tendo em vista que a localidade é o pólo central da área demarcada, onde vivem muitas das principais lideranças cujos antepassados e parentes protagonizaram os acontecimentos relacionados com o “corte dos arames”.

Na concepção que foi sendo construída pelos Kapinawá, o território indígena é percebido como um museu. Consideram que nele existem uma série de locais importantes de serem preservados, conhecidos e pesquisados, como os sítios arqueológicos, que muitos deles chamam de “furnas dos letreiros”. Algumas destas furnas possuem imensa importância porque são significadas como espaços sagrados para o povo, sendo a principal delas a “furnas dos caboclos”, imenso abrigo sobre rocha de formato singular, localizada na aldeia Mina Grande, lugar onde realizam rituais periodicamente e onde suas práticas devocionais e importantes elementos de sua cosmologia estão situados. A experiência e a memória social dos Kapinawá está presente nesses espaços, sobre os quais se contam várias histórias e para onde convergem diferentes lembranças coletivas. Junto à esta percepção oriunda da tradição oral, foi sendo constituída um outro olhar, de cunho museológico e etnoarqueológico, resultado das formações conceituais, teóricas e práticas contínuas. Esses processos formativos foram sendo fomentados tanto pelos projetos culturais vinculados à SECULT/PE quanto pelos promovidos pelo NEPE/UFPE, nos quais os Kapinawá coletavam informações, realizavam pesquisas e faziam o mapeamento do que consideravam seu acervo arqueológico⁴⁷¹.

O intervalo temporal entre julho de 2015 e agosto de 2016 configurou um momento que marcou uma mudança, não só em relação às interações à nível interno e nacional, mas também nas dinâmicas, alianças e configurações políticas locais nas quais o debate museológico entre os Kapinawá precisa estar localizado para ser melhor compreendido.

Em 2015, por ocasião da realização do “I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco”⁴⁷² e da culminância do projeto que fomentou a pesquisa que

⁴⁷¹ Em relação à área da Arqueologia, estas ações formativas foram coordenadas pelo historiador e arqueólogo Manoel Souto Maior, que participou tanto das ações dos projetos que foram desenvolvidos via SECULT-PE, quanto também integrou as ações realizadas pelo NEPE-UFPE, em parceria com os Kapinawá, acompanhando assim, de maneira contínua embora esparsa, ao longo dos anos, o processo de apropriação dos conhecimentos arqueológicos pelos Kapinawá.

⁴⁷² Um importante registro de momentos desse encontro, especialmente da reunião na furna dos caboclos e do samba de coco que marcou o encerramento das atividades, foi o vídeo “Museu Kapinawá” feito pelo Coletivo

resultou na produção de um livro didático, foi iniciada a articulação entre os indigenistas que atuavam nos projetos desenvolvidos via UFPE com os que atuavam por meio dos projetos culturais apoiados pelo Estado. Após a criação do Museu Kapinawá e tendo em vista uma percepção sobre a relevância das discussões e práticas sobre museus indígenas, que se tornaram questões que passaram a afetar também as dinâmicas políticas internas, no edital de 2015 do FUNCULTURA propusemos e aprovamos um projeto para tratar especificamente das questões museológicas: “Museu Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola”.

Cerca de três meses após o II Fórum, a partir de novembro de 2016, iniciamos as atividades do referido projeto cultural, destinado a dar continuidade ao diálogo sobre as questões museológicas e de memória, prevendo atividades de pesquisa, formação e expografia. Um novo cenário passou a ser constituído. No início, quando ainda dialogávamos sobre o fortalecimento das atividades do museu situado no Espaço Sagrado Anjúca, vieram à tona aspectos vinculados à necessidade de melhorar o espaço físico existente, de ampliar as aldeias envolvidas, de formar novos grupos e, se fosse o caso, de criar espaços de memória noutras aldeias. Os diálogos giravam em torno das dinâmicas de funcionamento e da organização de atividades conjuntas visando dinamização do espaço a partir de um núcleo museológico com funções de gestão, que teria sede no museu já existente e do qual poderiam ser organizados anexos em outras aldeias Kapinawá.

A primeira etapa deste projeto aconteceu em novembro de 2016, na escola da aldeia Mina Grande. A segunda, se deu com a participação dos Kapinawá no II Fórum Estadual de Museus Indígena do Ceará, na aldeia Lagoa da Encantada, do povo Jenipapo-Kanindé, entre 11 e 13 de dezembro de 2016⁴⁷³. Sequencialmente, tivemos mais 4 etapas neste projeto: retornei em março de 2017, pouco antes de ir para o México, para orientar os grupos de pesquisa acerca de sua continuidade; Antônia Kanindé ministrou uma oficina de inventário participativo, sob minha orientação, em junho de 2017. Em outubro de 2017, ocorreu um segundo intercâmbio, com a ida dos Kapinawá para o II Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí, quando estivemos novamente juntos. Retornei às aldeias Kapinawá para reuniões sobre o encerramento

Audiovisual Indígena Visão Potiguara, com captação de imagens de Ítalo Jones Marinho e Diego Xukuru, da Ororubá Filmes. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mRX8te16F4E>>. Acessado em: 5 de fevereiro de 2018.

⁴⁷³ Um registro audiovisual do II Fórum Estadual de Museus Indígenas do Ceará é um vídeo elaborada pela ambientalista Janete Melo, do Observatório Socioambiental, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EjE51Hilq6A>. Acessado em: 12-11-2019. As imagens registram, em diversos momentos, a participação da delegação dos Kapinawá.

do projeto e realização da oficina de Catalogação de acervos arqueológicos, ministrada pelo arqueólogo e historiador Manoel Souto Maior, em janeiro de 2018⁴⁷⁴.

Chego ao final do período de escrita deste estudo (2018) na culminância de um rico diálogo, nas condições de assessor e pesquisador, sobre as questões museológicas junto aos Kapinawá. Entre 2012 e 2018, muitas transformações aconteceram, em mim e neles. Me aproximei bastante de lideranças do povo, especialmente as das aldeias Malhador, inicialmente, e Mina Grande, posteriormente, por conta da realização do fórum de 2016. Admito que muito de minha percepção sobre a agência dos Encantados nos processos museológicos indígenas se deu por conta de minha convivência prolongada e pelo compartilhamento de inúmeros momentos, diálogos, viagens e encontros com os indígenas Kapinawá, sua visão de mundo e a relação que possuem com os Encantados, fundamental na concepção de museus que foram construindo.

Nesse período, Ronaldo Siqueira se consolidou como o principal promotor da discussão sobre museus indígena entre os Kapinawá e o principal articulador desta discussão em Pernambuco⁴⁷⁵. Uma das interações fundamentais para o surgimento de um museu entre os Kapinawá foi o envolvimento de Ronaldo no debate nacional sobre museus indígenas. Neste contexto mais amplo, conheceu as experiências de outros povos indígenas com as questões museológicas, através da participação em seminários, encontros, formações e oficinas que aconteceram em diversos Estados, tendo o diálogo com os povos indígenas do Ceará adquirido uma conotação especial em sua trajetória. Em 2015, foi o principal entusiasta da criação do Museu Kapinawá que, em sua abertura, trazia a exposição “Em Kapinawá tem”, que teve como curadores ele e a antropóloga Lara Andrade.

O ano de 2018 foi marcado pelo encerramento das ações do projeto “Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola”. Durante cerca de dois anos de atividades, aconteceu um acalorado debate interno sobre o modo como vinham ocorrendo (e como poderiam – e deveriam – passar a ocorrer) os diálogos e as práticas sobre museus entre eles. Atuei, em grande parte, como mediador deste tenso diálogo entre lideranças de Mina Grande e Malhador. Um dos

⁴⁷⁴ Naquela oportunidade, na qual discutíamos o encerramento das ações, evidenciaram-se claramente as intenções de que cada aldeia, Mina Grande e Malhador, desenvolveriam projetos museológicos próprios, que culminariam na criação de espaços em cada uma delas. Durante o ano de 2018, foram produzidos dois projetos arquitetônicos distintos para cada um destes museus.

⁴⁷⁵ Por longos anos, atuou como professor de artes da Escola Alexandre Diniz, em sua aldeia Malhador, instituição na qual exerce hoje o papel de coordenador. Após formar-se no curso Pedagogia, entre os de 2017 e 2018 cursou a especialização em Arqueologia Social Inclusiva, curso criado através de uma parceria entre a Universidade Regional do Cariri (URCA) e a Fundação Casa-Grande (Memorial do Homem Kariri), na cidade de Nova Olinda, região do Cariri, sul do Ceará, na fronteira com Pernambuco. Apresentou, em dezembro de 2018, um trabalho de conclusão do curso sobre a visão dos Kapinawá sobre os sítios arqueológicos de pintura rupestre.

objetivos principais das atividades idealizadas era ampliar a apropriação interna do debate sobre os museus entre eles, estimulando e fomentando que uma maior quantidade de sujeitos e aldeias participassem desta discussão.

Apesar da existência do Museu Kapinawá, no Espaço Sagrado Anjucá, logo se evidenciaram desejos de se “levantarem” mais dois museus, tanto em Mina Grande quanto na aldeia Malhador. Situar e entender as relações entre os indígenas da chamada “Área Nova” com os da “aldeia-sede” é importante para analisar o sentido local que ganharam as questões museológicas, em se tratando, especialmente, da relação entre as dinâmicas políticas internas, a (re)configuração de circuitos rituais e as disputas entre diferentes construções narrativas sobre a história do povo como uma coletividade étnica, materializadas em diferentes projetos étnicos de memória.

Com o surgimento de novos grupos emergentes, no final da década de 1990, em áreas fronteiriças ao território demarcado nos anos de 1980, as dinâmicas da memória iniciaram também um processo de remodelagem, até hoje em curso. Com a inserção, nesse quadro de ressignificações do passado e emergência étnica, de projetos de memória associados à construção de espaços museais indígenas, vale a pena problematizar: como conformar em um único projeto museológico as diferentes visões sobre o pretérito existentes entre as diversas populações Kapinawá? As relações de poder no presente refletem-se diretamente nas disputas narrativas sobre o passado que se conformam nos diferentes modos de auto-apresentação, nas dinâmicas ritualísticas e na composição dos espaços de memória.

A situação posta hoje no povo Kapinawá demonstra uma interessante dinâmica para a observação e análise das relações entre memória e etnicidade, presentes na apropriação e tradução dos processos museológicos para um contexto indígena, no qual os sentidos sobre o museu foram tecidos em meio às relações e conflitos internos, que se refletiram nas disputas sobre a legitimidade de representação do povo e nos diversos modos de narrar o passado e lidar com as memórias sociais.

Por fim, é importante narrar brevemente um processo que estamos denominando de “repatriação interna”. Acompanhamos e participamos do processo de cessão de cópias de um conjunto fotográfico que retrata os Kapinawá nos anos de 1980 – que são parte do acervo do CIMI-Nordeste. Estas imagens compuseram o principal acervo documental com que o museu foi inaugurado, em julho de 2015. Estas fotografias foram apresentadas pela primeira vez aos Kapinawá na exposição que marcou a abertura do museu, em julho de 2015. O que foi feito de bom grado, através de um diálogo entre a antropóloga Lara Andrade e Ronaldo Siqueira (expor as fotos no museu como forma de que pudessem retornar ao povo e como parte da discussão

museológica que vinham empreendendo), transformou-se em um grande imbróglio, significado à luz das relações de poder e disputas políticas entre as aldeias Malhador e Mina Grande.

O principal ponto que gerou a polêmica em questão é que no referido conjunto imagético estão retratados, justamente, os antepassados dos Kapinawá de Mina Grande envolvidos nos processos de resistência a permanecer no território, concomitante à afirmação desta população como povo indígena. Eram diversos sujeitos, entre pessoas que já se foram e atuais lideranças, como Mocinha Kapinawá, que à época eram jovens ou, mesmo, crianças. Como as práticas e os discursos sobre museus entre os Kapinawá vinham sendo protagonizados por lideranças da aldeia Malhador, uma nova e inédita situação foi criada frente à presença de um importante acervo de memória da aldeia Mina Grande, alçado à condição de principal material histórico do então recém-criado Museu Kapinawá.

Uma diversidade de leituras do passado no presente foram e vem sendo feitas pelos Kapinawá de Mina Grande, tendo por base estas fotografias que, para eles, possuem um inestimável valor, acima de tudo, familiar. Para muito além de um acervo indigenista, constituem memórias afetivas. Como participe de um outro projeto, no qual efetuamos a catalogação coletiva das fotografias do acervo do CIMI, realizamos uma atividade de identificação e reconhecimento destas fotografias junto com eles, concomitantemente às atividades do projeto “Museus Kapinawá”⁴⁷⁶. Durante estas atividades, verificamos a forte carga emotiva que as recordações destas memórias despertaram sobre os mais velhos vivos (protagonistas da resistência nos anos 80) e entre as atuais lideranças, mexendo com emoções e conflitos, despertando um contexto singular de reflexão sobre as formas de lembrar daquele tempo⁴⁷⁷.

O conflito sobre o destino das fotos foi se acirrando entre a abertura do museu (julho, 2015) e a realização do II Fórum (agosto, 2016) – contexto que coincidiu com o início do projeto “Museus Kapinawá”. A promoção do debate sobre museus indígenas nos Kapinawá ser protagonizada pelos indígenas do Malhador, incomodava fortemente parte das lideranças de Mina Grande, principalmente quando estas ações começaram a ganhar projeção nacional.

⁴⁷⁶ Essas atividades fizeram parte de um outro projeto, intitulado “Catalogação coletiva do acervo fotográfico do CIMI-Ne”, que constava de atividades junto aos povos Xukuru, Truká, Tuxá e Pankararu, além dos Kapinawá, no Estado de Pernambuco. Foi coordenado pela antropóloga Manuela Schillaci e atuei na condição de assessor.

⁴⁷⁷ A oficina de catalogação coletiva aconteceu paralelamente à primeira etapa do projeto “Museus Kapinawá”, que eu estava mediando, em novembro de 2016. Foi mediada por Polly Cavalcanti, Marcela Frutuoso e Manuela Schilacci. A partir desta oficina, foi elaborado um vídeo, produzido pela antropóloga Lara Andrade e pela museóloga Polly Cavalcanti, que retrata as diferentes visões de lideranças Kapinawá sobre os acontecimentos vinculados ao “corte dos arames” a partir das fotografias do acervo CIMI. Uma das principais discussões foi a polêmica sobre a proposição do texto de uma legenda para uma das fotos, que retratava memórias em conflito que remontavam à morte de uma liderança da época.

Ronaldo se tornou a principal figura associada ao Museu Kapinawá. Foi ele o mais envolvido na gestão do museu, o que incluiu a manutenção do espaço, a recepção aos visitantes, a formação do acervo, o acesso à sala de exposição e a realização de parcerias visando o desenvolvimento de suas atividades⁴⁷⁸.

A projeção à nível estadual e nacional de Ronaldo, como protagonista deste processo e como representante dos Kapinawá em instâncias exteriores (muitas destas vinculadas à Rede Indígena), também estimulou um crescente descontentamento, por parte das lideranças de Mina Grande, com a permanência das fotografias no museu que tinha sido criado no Espaço Sagrado Anjucá. Passaram a reivindicar que as fotos fossem para Mina Grande e, para isso, a ideia da criação de um museu na aldeia passou a ser cada vez mais frequente em seus discursos. Isso tudo, em meio à polêmica sobre o destino deste acervo, as diferentes versões sobre o passado e os conflitos e relações de poder no presente. Quem teria mais legitimidade para falar em nome e como representante do povo Kapinawá?!

Afinal, estamos falando não apenas da criação de um espaço de memória, mas da legitimação de mediadores da relação com o passado e de relações políticas no presente; do significado que as narrativas tomam no tempo vivido – processos que geram questionamentos acerca de quem entoa os discursos sobre um passado que não é algo dado, pelo contrário: que é alvo de disputas. São as pelejas da memória. Ao mesmo tempo, os de Mina Grande passaram a questionar cada vez mais veementemente o fato das fotografias não estarem em sua aldeia, exigindo o seu retorno, ou seja, uma segunda repatriação: uma repatriação interna.

Entre 2015 e 2016, o debate se disseminou. O encontro de julho de 2015 trouxe uma visibilidade até então inédita às questões museológicas entre os Kapinawá. Esse crescimento extrapolou qualquer expectativa após o fórum de agosto de 2016, momento a partir do qual a quantidade de pessoas envolvidas com o debate sobre os museus aumentou significativamente, especialmente com os grupos de pesquisa formados com as atividades do projeto “Museus Kapinawá”.

⁴⁷⁸ Uma das principais reclamações das lideranças de Mina Grande era quanto à forma como Ronaldo concentrava a gestão e os cuidados com o museu, exemplificadas pelo fato de que, diziam aqueles, ele não cedia a chave do museu para que outras pessoas o acessassem sem ele estar presente.

Figura 100 - 1ª etapa do projeto "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola", na escola da aldeia Mina Grande, em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

As lideranças das aldeias Malhador e Mina Grande estabeleceram uma série de relações, de aliança e tensão, que são anteriores à mobilização étnica do fim dos anos de 1990 e que fazem parte de processos históricos que refletem conflitos que remontam à afirmação dos Kapinawá como povo indígena, nos anos 80. À época, muitas áreas que ficaram de fora da primeira delimitação territorial “levantaram aldeia” no segundo processo de emergência étnica. Nos anos 80, muitos dos antepassados de pessoas das comunidades da atual Área Nova atuaram como vaqueiros e jagunços de proprietários de terra da região, que passaram à condição de posseiros frente ao reconhecimento de um território indígena. Este fato passou a ser correntemente reiterado pelos de Mina Grande para, ao mesmo tempo em que reafirmavam-se como os iniciadores de uma mobilização que resultou na permanência no território e no reconhecimento étnico, questionavam a legitimidade acerca do papel de narrar a história coletiva do povo ser protagonizada por descendentes dos que, em uma geração anterior, estavam noutra posição em relação aos conflitos, disputas por terra e afirmação étnica. Trata-se portanto, em termos antropológicos e etnomuseológicos, de um rico contexto interétnico para a análise das relações entre memória e museus indígenas, nas quais as ressignificações do passado relacionam-se com o posicionamento dos indivíduos e grupos nas relações sociais e de poder no presente.

Em agosto de 2016, durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas, estávamos posicionados como mediadores do contato entre as aldeias Malhador e Mina Grande. Esse fato

que me colocou na função de interlocutor com ambos os lados e deles entre si. As disputas e os conflitos que se evidenciaram durante o encontro evidenciaram-me a situação de um difícil diálogo que já vinha sendo desgastado pelas inúmeras discordâncias entre as lideranças destas aldeias e que se agravou com a construção do Museu Kapinawá e a polêmica da posse e propriedade das fotografias do acervo do CIMI,

No caso em questão, realizar o Fórum em Mina Grande, onde ainda não havia uma ação museológica efetiva, foi também uma forma de dirimir conflitos. Além de estratégia para destensionar as relações, envolver a população de Mina Grande nesta discussão era importante para consolidá-la, tendo em vista a representatividade e a força política desta aldeia na história e na organização interna do povo, já que desde o início liderou o movimento de resistência à expulsão do território, concentrou o diálogo com o Estado e a indicação de pessoas para as funções de pajé e cacique. Entretanto, com a emergência de uma discussão sobre museus indígenas, um novo protagonismo se evidenciava, deslocando para o Malhador a aldeia que liderava esta discussão.

Principalmente após a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, as lideranças de Mina Grande passaram a referir-se mais concretamente à necessidade de construção de um museu em sua aldeia, destinado a contar a história de “todo” povo Kapinawá, como gostam de enfatizar.

Nesse período, ficou cada vez mais frequente a reclamação, implícita ou explícita, dos Kapinawá de Mina Grande acerca da vontade coletiva de que o acervo fotográfico que estava no Museu fosse para sua aldeia. Mas, onde colocar as fotografias, se não havia um espaço próprio para isso? Passou-se a pensar em como poderia ser a construção do espaço do museu: o nome, o lugar, como seria construído etc. Isso se tornou uma demanda concreta que nos deparamos, imposta pelos Kapinawá e que não estava prevista nos inícios das oficinas do projeto, que havia sido pensado simplesmente para a formação teórica e prática de indígenas para a gestão museológica, o desenvolvimento de atividades no Espaço Sagrado Anjucá e a produção de uma expografia colaborativa. Não prevíamos a construção de dois novos museus.

Nessa reta final, entre 2017 e 2018, com a evolução de um diálogo mais específico com as aldeias Mina Grande e Malhador (e com o cada vez maior distanciamento entre elas, na perspectiva do diálogo acerca das questões museológicas), as ideias de construção de um museu em cada uma delas se concretizou. Para isso, estabelecemos uma parceria com os arquitetos e bioconstrutores Guima da Mata e Peu Pedro, que haviam sido responsáveis pela orientação da construção de um espaço físico destinado para as assembleias do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira-PE), cujas metodologias e formas de tratar as técnicas construtivas tradicionais

estavam em consonância com aquilo que vínhamos dialogando com os Kapinawá, como base para a construção destes espaços museológicos indígenas⁴⁷⁹. Já no início de 2018 (março e abril), estive por duas oportunidades com os arquitetos, discutindo de modo particular com as lideranças de Mina Grande e com as do Malhador, sobre a construção de cada um de seus museus⁴⁸⁰. Nos meses seguintes, a design Juliana Ferreira, que estava em meio à sua pesquisa de mestrado sobre grafismos Kapinawá, também se integrou à equipe para atuar diretamente na criação de um projeto expográfico para os dois espaços museais.

Figura 101 - Encerramento da 1ª etapa do projeto "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola", na oca da aldeia Mina Grande, em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

Com este projeto, a discussão sobre museus obteve uma continuidade, durando até o final do ano de 2018. Se considerarmos o ano de 2012 como o início deste diálogo, são seis anos contínuos no desenvolvimento de ações que contribuíram para o aperfeiçoamento de discursos e práticas vinculadas à apropriação e tradução da ferramenta museu para a realidade dos Kapinawá. Atualmente, no cenário estadual pernambucano e no quadro nacional brasileiro, os Kapinawá são uma referência como um dos povos indígenas que mais tem avançado no que se refere ao desenvolvimento de processos museológicos associados às suas mobilizações

⁴⁷⁹ Em nossa trajetória, esta discussão remonta à construção da nova sede do Museu dos Kanindé, a partir da oficina realizada pelo permacultor Paulo Campos, que também resultaram de um diálogo com ele e com o povo Kanindé.

⁴⁸⁰ Desde abril de 2018, estão se processando as construções destes dois espaços físicos, cada qual de acordo com o tempo próprio de cada uma das populações destas aldeias.

étnicas e no fortalecimento de processos educacionais, de gestão territorial e de formação de indígenas nas áreas de patrimônio e memória social. Constituem quadros imprescindíveis nos debates gerados com a ampliação das atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, contribuindo sobremaneira para o surgimento de uma Museologia Indígena no Brasil.

Figura 102 - Saia de coroá exposta durante a 1ª etapa do Projeto "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola". Oca da aldeia Mina Grande



Fonte: O autor (2016)

Figura 103 - Encerramento das atividades da 1ª etapa do Projeto: "Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola". Oca da aldeia Mina Grande



Fonte: O autor (2016)

Figura 104 - Toré de reabertura do Museu dos Kanindé. Sítio Fernandes em Aratuba/CE



Fonte: O autor (2017)

4 MUSEUS INDÍGENAS: CATEGORIAS NATIVAS E COSMOLOGIAS EM TRANSFORMAÇÃO

No entanto, as imagens desses ancestrais, retidas há tanto tempo nessas casas distantes, não podem mais vir até nós para dançar. Não somos mais capazes de fazer ouvir suas palavras na floresta, pois seus caminhos até nós foram cortados há tempo demais. Na barulheira de suas cidades, os brancos não sabem mais sonhar com os espíritos. Por isso ignoram todas essas coisas. Mas eu reconheci logo aqueles bens preciosos dos antigos e fiquei muito preocupado. Pensei: “*Hou!* Trancando-os para expô-los ao olhar de todos, os brancos demonstram falta de respeito para com esses objetos que pertenciam a ancestrais mortos. Não se pode destratar assim bens ligados aos *xapiri* e à imagem de *Omama!*” (Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A Queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, 2015, p. 426).

Figura 105 - Fotografia final dos participantes do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, comunidade Nazaré, Lagoa de São Francisco/PI



Fonte: Alex Hermes – Labirinto Comunica (2017)

[...] pois 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 (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 22, **negrito e grifos nossos**).

A magia da Antropologia frente à ilusão pós-modernista de superlativizar a importância do viés interpretativo e da presença do antropólogo em campo, reside em seu caráter de conhecimento somente possível no encontro com a alteridade, afetando-se por ela e, portanto, ao acaso de situações singulares nas quais, consideradas como sendo de “pesquisa de campo”, interagimos com sujeitos, agências e estranhamentos inesperados. Momento em que, as “[...] situações que vivia no campo era praticamente inenarrável: era tão complexa que desafiava a rememoração, e de todos os modos, afetava-me demais” (FAVRET-SAADA, 2005, p.158). Nos encontros em que ocorrem estes diálogos são construídas as realidades que vivenciamos, antes mesmo, da pretensão de querer compreender. Portanto, o conhecimento antropológico origina-se de encontros únicos entre diferentes perspectivas no e do mundo. Disso, são feitas as etnografias. Olhares, registros, percepções. Visões parciais, filtradas por intersubjetividades mútuas relativas aos modos como percebemos o encontro com outros sujeitos em suas alteridades – e como eles nos apercebem, que configuram confrontos com a própria identidade de quem quer viver a diferença para intentar entendê-la – como é, o que faz e o que pensa sobre o mundo. O que pensam, ao se perceberem os indivíduos, nessa interação, com/como diferentes? Um conhecimento coproduzido, que nos questiona em nossas próprias verdades e que desloca nossas subjetividades, nos fornecendo “novas variáveis e conteúdo” para nossa “imaginação conceitual”. Uma visão possível (ou seria improvável?), apenas, sobre o que se viu e viveu. Totalmente localizada e que parte de nosso posicionamento frente a realidade. Por este caráter de conhecimento construído sobre os imprevistos com os quais nos deparamos em campos de pesquisa – que talvez são justamente o que nos cause um maior estranhamento e chame mais a nossa atenção (afinal, não os esperamos e nem os podemos prever) – nosso relato, a etnografia, e as nossas análises, antropológicas, são parciais, contextuais e situacionais. E nisso reside a magia da Antropologia. Flertando às margens das artes, da literatura, da sociologia e da história, nos permitir ver, em diálogo com outros mundos, o nosso mundo com outros olhos.

Por vezes, o modo como essa realidade imprevisível se nos impõe no processo de apreensão do mundo e sua objetificação – nos exige diálogos conceituais e teórico-metodológicos aos quais somos levados, quase sem querer, pelas especificidades do que nos acontece durante uma investigação que tem na observação participante seu principal método, e na busca do relativismo um princípio basilar frente às realidades analisadas.

Foi mais ou menos assim que a relação entre museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmologias surgiu no horizonte analítico desta pesquisa sobre os processos museológicos e

museus indígenas. Como desconsiderar as cosmologias, quando o xamanismo e ação museológica dos pajés se destacaram dentre a miríade de conhecimentos e práticas sociais que, durante a investigação, influenciaram, condicionaram e conduziram o modo como os museus indígenas ganharam sentido no horizonte semântico dos seus protagonistas?!

Uma parte central de nossa abordagem é efetuar uma análise antropológica dos sentidos da memória nos processos museológicos protagonizados por populações indígenas. O surgimento da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, entre novembro e dezembro de 2014, e a atenção dada a aspectos da cosmologia e a agência dos Encantados, redirecionaram os interesses da pesquisa de campo nos anos de 2015, 2016 e 2017, fazendo-me, inclusive, reinterpretar muitas outras experiências e situações vivenciadas nos anos anteriores, que ganharam novos sentidos no horizonte que foi sendo construído.

Os Kanindé idealizaram a realização do primeiro fórum, em maio de 2015, como um dos encaminhamentos que haviam sido decididos coletivamente pelos indígenas que participaram do processo de formalização da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, entre Belém e Recife, no final de 2014. Os fóruns de Pernambuco (2016) e do Piauí (2017), possibilitaram o crescimento da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, a ampliação de seu círculo de participantes e o conhecimento mútuo entre as diversas coletividades étnicas que vem atuando com projetos de memória, patrimônio cultural e museologia comunitária no Brasil.

Figura 106 - Oca da Aldeia Mina Grande onde concentraram-se as mesas para as apresentações no II Fórum Nacional de Museus Indígenas em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

Estes encontros nacionais marcaram sobremaneira os povos onde foram realizados. As edições foram marcadas pela forte dimensão da espiritualidade e da participação dos Encantados nas atividades, que resultou na produção de narrativas que envolveram essa interação humanos e espíritos. Em 2015, foi em torno da presença de um Encantado identificado como “tendo vindo de Kapinawá”, que atuou como debatedor da palestra da profa. Marília Xavier; em 2016, ocorreu um “trabalho” de “libertação” de espíritos que estavam “aprisionados” na furna dos caboclos de Mina Grande, o que impediu que uma morte acontecesse; e, em 2017, houve a “limpeza espiritual” da escola do povoado de Nazaré, que era considerada “mal-assombrada” pela população. Essa foram narrativas perpassaram a realização das atividades da programação “oficial”, que envolveram direta ou indiretamente os participantes destes encontros. Estas narrativas foram produzidas a partir de fatos acontecidos durante a realização destes encontros, significados sob a ótica da espiritualidade indígena (sob a “curadoria” dos pajés), nos permitiram prestar mais atenção sobre contextos de interação dos indígenas com os Encantados na discussão sobre museus. Nesse sentido, podemos afirmar que os Encantados também são protagonistas dos processos museológicos e museus indígenas. Em suma, tratamos de encontros que foram oportunidades únicas que evidenciaram, na trajetória desta investigação, de maneira definitiva, o caráter cosmopolítico dos museus indígenas.

Considerando os diferentes pontos de vista, as trocas generalizadas, os níveis e espaços de participação e as diferentes formas de envolvimento nas atividades, que estes encontros interculturais proporcionaram aos seus participantes, identificamos um cenário de polissemia e de múltiplas vocalidades. Chamou-nos muito a atenção os múltiplos impactos locais que realização dos fóruns desempenharam entre os povos que a sediaram, que receberam em suas aldeias “parentes” provindos de povos de várias partes do Brasil. Constituíram marcos não só para os povos e museus integrantes da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, mas também na história local dos povos que os sediaram. Assim foi no Sítio Fernandes, assim foi em Mina Grande e assim foi em Nazaré. Nesse sentido, estes fóruns multi-étnicos constituíram atos políticos da mais alta relevância.

Discutir o caráter do Fórum é uma tarefa árdua, já que sua polissemia impossibilita restringi-lo a uma interpretação unívoca. Todos estes significados e sentidos se sobrepõem, interconetados ao principal eixo temático dos diálogos travados: potencializar a memória como ferramenta de luta dos povos indígenas e compartilhar em rede os diversos significados e as práticas sociais desenvolvidas por museus e processos criados, mantidos e geridos pelos próprios indígenas nos seus territórios.

Estes encontros, percebidos como atos de resistência indígena, passada e presente, que atestam um *continuum* espaço-temporal, não podem ser compreendidos em toda sua complexidade de acordo com generalizações limitantes filtradas de olhares focados, simplesmente, nos debates e diálogos, por exemplo, embora estes possuam importância crucial em seu entendimento. Vários outros fatores precisam ser percebidos, para além dos discursos e das trocas de experiências, que também são outro fator de relevância para um entendimento destes momentos. Como entender estes encontros, portanto, sob a ótica da relação indígenas e Encantados?

Parafraseando o pajé Barbosa, nos questionamos: tratamos aqui de um grande “ intercâmbio espiritual ”? Ou, simplesmente, de um fórum de organização política? Nos processos aqui tratados, o político e o ritual se (con)fundem. Um momento ímpar de formação, intercâmbio e trocas de experiências? Sem dúvida. Tudo isso junto, reunindo indígenas, indigenistas, pesquisadores, estudantes, Encantados, entidades, políticos, gestores públicos e privados, entre tantos outros sujeitos e agências, humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, materiais e imateriais. Por cinco dias, as comunidades rurais de Mina Grande e Nazaré transformaram-se em lugares deslocados no tempo e no espaço. Ao adentrar nestes fóruns, a sensação foi a de que esse deslocamento espaço-temporal nos proporcionou vivenciar as relações, os diálogos, os rituais e os demais momentos, numa dimensão da realidade em que as

diferentes esferas, do real, do ficcional e do imaginário se fundem; onde a divisão entre material e imaterial ganha novos sentidos; onde o ceticismo cede lugar para o encantamento, a encantaria e a presença dos Encantados, questionando-nos até que ponto existe um limite, especialmente no que se refere à participação nos processos sociais, entre vivos e não-vivos. Uma série de outras dualidades, por vezes naturalizadas, se relativizam frente a estes processos que nos questionam acerca da validade absoluta das (di)visões simplistas, dicotômicas, universalistas e totalizadoras, que se tornam redutoras da realidade frente ao que vemos, vimos e vivemos.

Analiso na seção desta Tese uma seleção dentre um vasto material empírico resultante das pesquisas de campo feitas no período deste estudo, na qual se evidenciaram de maneira mais contundente as interações entre indígenas e Encantados, a comunicação destes com os indígenas e comigo mesmo e a sua participação nas atividades dos museus indígenas, parte constituinte dos processos sociais vivenciados por estas populações, traduzidos conforme suas experiências e cosmovisões. Nesse contexto, situamos algumas das interações sociais e redes de contatos que estavam se constituindo entre estados do Nordeste, principalmente, mas do qual participaram indígenas de vários locais do Brasil. Estas situações sociais conformaram momentos fundamentais na constituição da Rede Indígena, em diferentes âmbitos locais e à nível nacional. O ápice de diversos processos sociais concomitantes foram os dois encontros nacionais, realizados em 2016 e 2017, em Pernambuco e no Piauí, respectivamente. Apresento aqui uma primeira análise mais cuidadosa sobre estes processos, sistematizados em quadros espaciais e temporais necessários, também, para que, posteriormente, outros sujeitos (indígenas e não-indígenas), apresentem suas versões, distintas, complementares ou divergentes, dos fatos e processos aqui analisados.

Determinados conceitos foram sendo formulados para a análise destes processos, ao longo dos anos. Ainda estão em constituição, em diálogo com nossa própria etnografia, com teorias antropológicas e com etnografias efetuadas por outros pesquisadores, em diferentes contextos étnicos e sociais. Apresentei alguns destes conceitos em estudos anteriores, quando estava constituindo as definições as quais os atribuo hoje. Do mesmo modo, também os articulei em minha leitura e compreensão do material, fornecendo-lhes substrato empírico através de sua confrontação com as realidades estudadas. Do encontro entre as cosmologias e as mobilizações étnicas nos museus indígenas, surgiu a noção de cosmopolíticas da memória. Da análise da “ação museológica indígena”, como desencadeadora dos processos de “apropriação” e “tradução” dos museus para as realidades indígenas, surgiu a noção de “etnomuseografia”, com o objetivo de fundamentar o tipo de trabalho de campo e observação participante que fazemos, bem como, um trato específico dos dados etnográficos. Afinal, como compreender os

significados das experiências dos museus indígenas para seus protagonistas?

Tratamos aqui da agência e protagonismo indígena na esfera museal, que fomentaram a construção de cosmopolíticas da memória através dos espaços museológicos como instâncias de ação política, interação social, ressignificação do passado e potencialização da memória, da “cultura” e do “patrimônio” como ferramentas de luta.

É mais fácil perceber as diferenças que as similitudes, quando passamos a olhar de maneira simultânea os vários processos, as diferentes concepções de museus indígenas e suas relações, entre diferentes povos e sujeitos. Um aspecto é estruturante nos museus indígenas aqui analisados: a autorrepresentação vincula-se às mobilizações étnicas dos povos. Mobilizações étnicas e cosmologias constituem a dupla face sob a qual os museus ganham sentido nos horizontes de seus protagonistas. Dupla face de uma mesma moeda, apropriação e tradução, na qual os museus indígenas tornam-se categorias nativas. Isso não significa dizer que não existam, mesmo nas próprias experiências tratadas nesta tese, outros focos e vínculos relacionados aos museus indígenas (como o mercadológico, o turístico, a associação ao terceiro setor etc.). Há diferenças e semelhanças entre os processos e só é possível percebê-las através de abordagens comparativas que sejam, ao mesmo tempo, históricas e etnográficas - efetuadas entre diferentes experiências e momentos – de preferências acompanhando-as em suas transmutações, dinâmicas e relações internas e externas, ao longo dos anos. São caminhos para pensarmos, futuramente, na constituição de uma epistemologia dos museus indígenas.

Quando penso na formulação de um campo de pesquisas específico, que podemos denominar de uma antropologia dos museus indígenas e – mais ainda, em sua possível epistemologia – considero que esta tarefa se torna viável, apenas, enquanto projeto de longo prazo e efetuada através do estudo de múltiplas experiências de maneira sistemática. Isso levará um tempo para tornar-se real. Hoje, está no campo do possível, como projeto futuro. Com a elaboração de muitos estudos de caso e a análise conjunta de dados provenientes de diversos contextos étnicos e sociais, é possível vislumbrar a constituição de uma epistemologia dos museus indígenas. É possível, agora, efetuarmos uma antropologia dos museus indígenas. A isto nos propusemos.

As ressignificações das memórias produzidas nos museus indígenas relacionam-se às suas mobilizações e suas traduções em termos próprios possuem forte vínculo com as dinâmicas de suas cosmologias, dois dos principais aspectos que serão tratados com mais ênfase na parte final deste estudo, na qual analisaremos os sentidos que estas experiências possuem nos horizontes semânticos de seus protagonistas.

Cada experiência museológica indígena ressignifica objetos, memórias e referências de pertencimento de acordo com suas formas próprias de vida, desde suas categorias nativas e das práticas de colecionamento associadas aos significados de seus processos museológicos. Os museus indígenas apresentam as memórias dos povos para si mesmos. Mas, também, para os outros. Constituem sinais diacríticos que constroem fronteiras e limites, materializados ou não em espaços físicos e que constroem ideias sobre quem somos “nós” e como queremos ser para os outros com quem nos relacionamos. São espaços e processos em disputa, constituídos por conflitos e visões divergentes e contraditórias. Complexos ao extremo, cada caso é um caso: os museus indígenas nos apresentam diferentes formas as relações entre memória, mobilização e etnicidade.

Nos últimos anos (2014-2018), identificamos o surgimento do termo "museologia indígena". Percebemos que este termo vem sendo cada vez mais utilizado pelos indígenas para denominar suas práticas de criar e cuidar de seus museus, de definir o que fazem em seus processos museológicos; utilizada especialmente em âmbito das interações situadas nas atividades da Rede Indígena. Quais os efeitos desta apropriação em curso? Qual significado desta tradução da museologia para o horizonte dos povos indígenas? Seria possível falar de uma “museologia indígena” no Brasil?

Hugues de Varine acredita que é possível, já que ele considera a existência de uma “museologia indígena” e “nativa” no cenário internacional, praticada por diversas populações em diversas partes do mundo, a caracterizando a partir de dois aspectos principais. Segundo ele:

A museologia indígena, “nativa”, como se diz, para mim é um ato político, uma museologia essencialmente política. Não é como a museologia tradicional, baseada sobre a coleção, a importância do acervo. O acervo é importante. O acervo é importante por que? Porque é um instrumento material, é uma matéria-prima, de uma política, de uma estratégia política, de desenvolvimento de cada povo, de cada povo na língua, não só na língua, falada ou escrita, na língua cultural, e não só seu passado. Mas seu presente, seu futuro (Informação Verbal)

Os dois pontos enfatizados por Varine, que também estão presentes nas concepções dos indígenas sobre seus museus, referem-se ao aspecto político destas experiências e ao fato de seus significados estarem para muito além da materialidade de acervos, objetos e espaço físico. Ao reunirmos a esta concepção de museus indígenas como espaços de ação política à sua compreensão enquanto expressão de dinâmicas cosmológicas, nos direcionamos para a análise da relação entre espiritualidade dos povos, as mobilizações étnicas e a construção social da memória.

Durante nossas pesquisas de campo, várias vezes os Encantados interferiram das atividades, possuindo considerável agência no meio em que os museus indígenas ganhavam significado. Com o tempo, não havia como desconsiderar que eram sujeitos ativos nestes processos sociais. As lideranças – jovens e mais antigas – em especial, possuem na esfera cosmológico-ritual (chamada comumente de “espiritualidade”) uma de suas principais referências no processo de tradução – ato de interpretação e sentido - atribuído aos processos museológicos indígenas. Fomos percebendo que havia uma interessante dinâmica cosmológica que era uma base comum no interior da qual se efetuavam as apropriações e traduções dos museus indígenas, que dentre as experiências de muitos povos, notadamente os do Nordeste, apresentavam diversos elementos associados ao universo do complexo cosmológico-ritual da Jurema.

Muitos destes protagonistas dos processos museológicos indígenas eram “afetados”, nos termos de Favret-Saada, pela agência dos Encantados que, além de interferirem no curso dos acontecimentos, tinham suas orientações consideradas em decisões, debates e motivações, que guiavam as atitudes tomadas frente aos fatos e processos nos quais os museus indígenas estavam inseridos. Portanto, na apropriação e tradução efetuadas nos museus indígenas, compreender as ressignificações da memória e as diferentes formas narrativas da história – além da interferência nas relações de poder entre os sujeitos locais – só se mostrou possível através da compreensão de uma realidade na qual se relacionam indígenas e seus Encantados.

Frente ao que Viveiros de Castro chama de “partições ontológicas”, opositores que naturalizam dualidades que são específicas ao pensamento ocidental, dentre os quais destaca a “grande partilha” Natureza e Cultura (mas sob as quais também podemos inserir os pares vivos-mortos/pessoas-espíritos), o antropólogo propõe uma “antropologia menor”, que:

[...] fará proliferar as pequenas multiplicidades – não o narcisismo das pequenas diferenças, mas o antinarcisismo das variações contínuas; contra os humanismos consumados ou finalizados, um “humanismo interminável” (Maniglier, 2000) que recusa a constituição da humanidade como se uma ordem à parte, um império dentro de um império. Sublinho: *proliferar* a multiplicidade. Pois não se trata, como lembrou oportunamente Derrida (2006), de pregar a abolição da fronteira que une-separa ‘linguagem’ e ‘mundo’, ‘pessoas’ e ‘coisas’, ‘nós’ e ‘eles’, ‘humanos’ e ‘não-humanos’ - (...) - mas sim de ‘irreduzir’ e ‘imprecisar’ essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em uma curva infinitamente complexa. Não se trata de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los (CASTRO, 2015, p. 28).

Durante a análise do material empírico – etnografia (caderno e notas de campo) e entrevistas, basicamente, e as fotos e vídeos produzidos a partir delas – fomos efetuando

relações e análises conjuntas sobre as ações e os discursos de Encantados e dos indígenas envolvidos com os museus entre seus povos, assim como percebendo a singularidade de situações sociais e agências compartilhadas neste diálogo entre espíritos e pessoas, que se processaram no decorrer da observação participante.

Os últimos anos foram de um intenso calendário de atividades, como apresentamos, que foram envolvendo um emaranhado de atores sociais que já desenvolviam (ou passaram a desenvolver) ações sobre memória, educação e patrimônio entre seus povos. Este grupo passou a encontrar-se periodicamente. Laços afetivos, de amizade, espirituais, foram constituídos. Categorias nativas em construção coletiva e dinâmicas cosmológicas em interações sucessivas. Alianças cosmopolíticas.

Esta seção está dividida em duas subseções, nas quais analisamos as noções e categorias associadas às visões indígenas sobre museus e organizamos as narrativas que evidenciaram as significações atribuídas à Rede Indígena de Memória e Museologia Social por parte de seus integrantes. O material etnográfico é oriundo, principalmente, de notas de campo e das falas dos indígenas participantes dos segundo e terceiro fóruns de museus indígenas do Brasil, nos quais os diálogos sobre a Rede Indígena e sobre o conceito de museu estiveram dentre os principais assuntos tratados.

Em relação ao tópico sobre as visões indígenas acerca dos museus, foram selecionados trechos de diversos momentos do fórum em Mina Grande, e a este, reunidas as falas feitas, especialmente, na Roda de Conversa 6 do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, “A visão dos caciques, pajés e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, na qual 35 lideranças indígenas apresentaram suas ideias sobre os museus. Tais oportunidades constituíram momentos singulares para o registro das visões dos próprios indígenas acerca de seus processos museológicos, constituindo testemunhos primorosos do diálogo intercultural envolto à constituição da Rede Indígena. Foram momentos marcantes para os que deles participaram, em que as trocas e intercâmbios oriundos das interações diversas foram registradas através de uma etnografia que utilizou recursos sonoros, fotográficos e audiovisuais.

Do encontro em Mina Grande, aspectos relativos à Rede Indígena foram tratados na reunião realizada logo no primeiro dia de atividades (16 de agosto de 2016), à tarde. Do mesmo modo, no fórum sediado em Nazaré, a apresentação feita pelos articuladores estaduais e regionais, na manhã do primeiro dia (19 de outubro de 2017), e a discussão que durou toda a manhã do último dia (21 de outubro), quando ocorreu uma reunião de articulação, foram momentos em que os integrantes mais envolvidos com a Rede expuseram aos participantes como ela havia surgido, seus componentes, objetivos e como vinha atuando desde fora criada,

em 2014. Foram discutidas questões acerca do funcionamento e a necessidade de criação de uma estrutura de gestão compartilhada, como demandas urgentes oriundas do crescimento da Rede. Estes conjuntos de dados serão usados para analisar como ocorreu a constituição da Rede pelas lentes de seus participantes, através de seus discursos e processos de rememoração, narrando essa história com as palavras de seus protagonistas e destacando marcos temporais e simbólicos, momentos marcantes e aspectos em comum, de acordo com seus diferentes olhares.

Figura 107 - Nalson Kanindé, Preá Jenipapo e Ronaldo Kapinawá, articuladores da Rede Indígena, durante o I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco em Aldeia Malhador, Buíque/PE



Fonte: O autor (2015)

Através do material etnográfico, analisaremos as noções que os indígenas possuem de rede e museus indígenas, relacionadas às ressignificações e usos das categorias "cultura", "memória" e "patrimônio" resultantes de diferentes modos de apropriação e tradução, que foram sendo constituídas através dos fluxos, trocas e interações oriundas das atividades que conectaram indígenas participantes de processos museológicos entre seus povos com outros de diversos outros povos espalhados pelas cinco regiões brasileiras.

Nas narrativas aqui analisadas, foram evidenciadas percepções destes sujeitos sobre os processos por eles vivenciados, o que nos permite inferir algumas considerações sobre o conceito de museus para os indígenas e a Rede Indígena na visão de seus integrantes. Optamos por agrupar tais considerações em tópicos distintos, porém intimamente relacionados, já que os sentidos da Rede Indígena e ideia de museu que os indígenas possuem devem ser

compreendidos como parte de uma museologia indígena em constituição.

Figura 108 - Nelson Santos à frente do ato realizado em comemoração aos 100 anos do povo Kanindé e contra a PEC 215



Fonte: O autor (2015)

Na reta final desta Tese, reunimos dados e informações oriundas de vários contextos para, interpretando-as em conjunto, avançarmos na construção de conceitos e análises apropriadas à compreensão dos museus indígenas como processos étnicos, aprofundando a perspectiva analítica de uma cosmopolítica da memória. Teceremos linhas de argumentação a partir de narrativas etnográficas que fornecerão elementos históricos e antropológicos para a sustentação empírica das noções nativas de “museus indígenas”, “patrimônio”, “cultura”, “memória” e “história”. Para o entendimento destes processos, serão utilizadas as categorias analíticas propostas neste estudo, dentre as quais destacamos os conceitos de “tradução” e “apropriação”, articulados como ferramentas conceituais para a compreensão dos processos museológicos indígenas.

Figura 109 - Mesa de abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, com a presença de representantes institucionais e lideranças indígenas. Oca da Aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

4.1 MUSEUS INDÍGENAS E CATEGORIAS NATIVAS

Todavia, quanto mais se aprofunda na descrição ou na análise concreta de uma situação concreta, mais se tem o que descrever, mais há o que ser dito. Esta dinâmica algo paradoxal do trabalho etnográfico, atinente à centralidade do presente, desvela situações dúbias, registra testemunhos controversos e contribui para repensar conceitos e delinear tendências das pesquisas antropológicas. **No que consiste, afinal, esta “verdade científica”, que no capítulo atual do trabalho antropológico considera os meios de acesso ao objeto de pesquisa como componentes do próprio objeto?** (ALMEIDA, 2018, p. 9-10)

Na etnografia efetuada a partir da observação participante dos museus indígenas e do processo de mobilização em rede, a partir da trajetória do Museu dos Kanindé, e da realização de um trabalho de campo que se estendeu – considerados os dados aqui analisados – por doze anos, de 2006 a 2018, as questões de “espiritualidade indígena”, para utilizar uma categoria nativa, aliadas a episódios ritualísticos (dentro e fora das atividades dos museus indígenas) e à presença, participação e interferência de Encantados nas atividades dos museus indígenas, nos direcionaram à percepção de que a antropologia da memória e dos museus indígenas que efetuamos nos levou à análise da relação entre museus indígenas, mobilizações étnicas e as dinâmicas cosmológicas.

Tratamos, aqui, de uma museologia que fala com a Mãe-Terra, e sobre a qual os

Encantados, frequentemente, vêm a opinar. Mas que museologia é essa? É necessário inverter os termos, recriá-los, revertê-los: não é uma museologia acadêmico-normativa e nem é museologia social - interage com ambas, antropofagizando-as. Esta é a museologia indígena em processo de constituição. Os museus indígenas não são museus comunitários. Constituem uma apropriação singular desta invenção ocidental que, possuindo como matéria-prima a memória dos povos indígenas, se associa a processos específicos em cada povo onde é apropriado e traduzido por dinâmicas cosmológicas e de acordo com as mobilizações étnicas oriundas de suas realidades.

Eu ando pelo mundo andando
foi sina q Deus me deu (2x)
Em todas aldeias que eu ando,
em todas eu deixei ciência
heina heina heioa
heia heina ha heia⁴⁸¹

Nesse sentido, é importante questionar: no que o “encantamento” modificaria, portanto, a museologia? O que seria de uma “museologia”, quando “encantada”? Segundo Simas e Rufino,

Nos cruzos transatlânticos, porém, a morte foi dobrada por perspectivas de mundo desconhecidas das limitadas pretensões do colonialismo europeu-ocidental. Elas são as experiências de ancestralidade e de encantamento. Para grande parte das populações negro-africanas que cruzaram o Atlântico e para as populações ameríndias do Novo Mundo, a morte é lida como espiritualidade e não como conceito em oposição à vida. Assim, para a perspectiva da ancestralidade só há morte quando há esquecimento e para a perspectiva do encantamento tanto a morte quanto a vida são transgredidas para uma condição de supravivência” (RUFINO E SIMAS, 2018, p. 11).

A museologia indígena não é uma derivação do campo da museologia social ou da sociomuseologia. Constitui uma outra coisa, ao ponto de nos questionarmos se há sentido denominá-la de museologia, termo já tão diversamente compreendido e carregado de disputas em sua definição. Seu uso se justifica por um único motivo: os indígenas estão falando de uma “museologia indígena” - é, portanto, uma categoria nativa.

Independente das definições terminológicas, nossa compreensão está pautada no olhar da antropologia social. Nosso interesse reside em analisar os sentidos, as ações sociais e as dinâmicas, situacionais e estruturais, desde abordagens etnográficas de longo prazo através do

⁴⁸¹ Loura, d. Lilia e cantadeiras Kapinawá, toré de abertura de trabalhos. III Fórum Nacional de Museus Indígenas, Piauí, dia 19 de agosto de 2016.

trabalho de campo e da observação participante, com foco nos indivíduos e grupos que protagonizam os processos museológicos indígenas, partindo de suas categorias para o entendimento da atribuição dos significados, sem perder de vista as influências mútuas, as ressemantizações e a visão que eles fazem dos processos sociais que vivenciam. O objetivo desta abordagem é compreender a alteridade nas relações sociais estabelecidas em âmbito dos museus indígenas. Por praticarmos um viés de antropologia social, que é também uma antropologia histórica e política de processos étnicos, nosso olhar se difere profundamente da abordagem museológica – e embora estejamos em diálogo permanente com esta disciplina, caminhamos por outras searas, fazendo uso de outros conceitos e aprofundando o olhar em determinados aspectos das relações sociais nos quais a noção de “museologia indígena” vem ganhando sentidos e se tornando realidade.

A legitimidade de uma “museologia indígena” não advém de sua aprovação ou reconhecimento de acadêmicos, pesquisadores ou intelectuais. A questão não é “se é ou não museologia”. A questão, em nossa abordagem, é entender o que os indígenas querem dizer quando usam o termo “museologia indígena” para atribuir sentidos às suas próprias experiências museológicas. E, nesse sentido, afirmamos veementemente que há uma “museologia indígena” em constituição no Brasil, que vem se formando a partir do amadurecimento e do surgimento de um conjunto expressivo de experiências e iniciativas locais de museus indígenas – em amplas redes de diálogo – que, ao se aproximarem e dialogarem entre si, vem construindo, desde estas interações sociais e em seus próprios termos, uma compreensão específica do pensar e fazer museológico, articulando-o às suas mobilizações e sob a ótica de suas cosmologias.

O fato é esse: durante a pesquisa de campo os próprios indígenas começaram a falar de uma “museologia indígena”, designando por este termo o que faziam com e em seus museus. Interpretamos esse “fato”, como um “dado” da investigação que se tornou um vestígio de um processo que, sob nossa interpretação, considera que “museologia indígena” é uma categoria nativa em processo de construção coletiva, que parte do olhar dos indígenas sobre seus processos museológicos. Nesse sentido, se difere de outras museologias. Está nascendo de um olhar sob si, como indivíduos, povos e uma coletividade mobilizada politicamente através de uma rede interconectada. Obviamente, esta museologia “nativa”, em construção, não está isolada, tornando-se possível justamente através da interação com (sujeitos praticantes de) outras museologias, apropriadas e traduzidas, ressignificadas, antropofagizadas. Independente de visões externas (inclusive, ou principalmente, as acadêmicas), que tendem a desqualificar processos museológicos não pautados em seus pressupostos e no cânone da ciência ocidental,

“estranhando” a legitimidade de suas reinvenções; no quadro atual vem ocorrendo, em contextos multiétnicos em interação, a reinvenção e a criação de termos e práticas singulares, de acordo com os horizontes de luta e espiritualidade indígenas, que estão produzindo uma museologia própria destes povos. Não visamos aqui defini-la, mas afirmamos sua existência: essa investigação foi realizada durante o instante da constituição de uma “museologia indígena” no Brasil.

Nessas apropriações e traduções, se processam encontros entre termos, conceitos e processos de mundos distintos que, ao se tocarem, dialogam e produzem novos termos e conceitos, para denominar (novos) mundos em constituição. Mundos de significados, de sentidos e de relações sociais. Um foco central em nossa abordagem é a análise das interações sociais em meio às transformações e dinâmicas cosmológicas dos sujeitos em interação nos museus indígenas.

Nessa perspectiva, o que seria, então, a “museologia indígena”? Em nosso horizonte analítico, a “museologia indígena”, como uma categoria nativa, se evidenciou através de uma análise na qual operacionalizamos os termos e conceitos constituídos nesse estudo, no qual procuramos compreender processos de protagonismo indígena na esfera museológica. Estes termos e conceitos são categorias de ação e classificação. São categorias analíticas, portanto, já que o para classificar é necessário analisar, antes de tudo. E nossa análise está pautada em ações concretas e um profundo envolvimento com os sujeitos destes processos, fato que a alimenta e fornece substrato empírico e material para uma revisão constante de nossa abordagem, desde uma perspectiva reflexiva do trabalho antropológico.

Figura 110 - Francilene Pitaguary no II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

Em 2015, durante o I Fórum de Museus Indígenas, Francilene Pitaguary, filha do pajé Barbosa e do grupo de “seguidoras de pajé”, pede a palavra durante os debates, ao final do primeiro dia de encontro e, bem ao seu estilo, deixa que um Encantado que se identifica como um representante do “povo da mata” fale através dela seu entendimento sobre o que é museu para eles:

Falam dos nossos pajés que estão, que estão mas esquecem dos pajés que viveram. Porque o museu pra nós povo das mata, é lembrar de quem foi que ensinou a fazer a comida, quem foi que ensinou a fazer a caça, quem foi que ensinou a fazer a vestes. Isso é museu pra nós. Então a nossa história ainda tá lá, cada um de vocês se procurar vai encontrar nossas peças. Vão atrás, traga pra criar um museu, que num sabe nem que nós existimos, mas nossos cachimbos, nossas cacos, nossos badoqui, nossas machadas, estão perdidas na mata. Vão buscar, que não é mais nosso é de vocês. Busquem o que é de vocês, que isso é museu. Nosso museu tá lá. Então tragam pra perto de vocês. Só isso, desculpa (Francilene Pitaguary)⁴⁸².

A museologia indígena pode ser vista enquanto expressão social de uma museologia “encantada”. A museologia indígena resulta do encantamento associado à apropriação dos museus pelos povos indígenas, de acordo com as traduções efetuadas através de suas cosmologias. No trabalho de campo, a ótica cosmológica destacou-se como parte importante da

⁴⁸² Francilene Pitaguary. Depoimento. [mai. 2015]. Palestra da museóloga Marília Xavier Cury. I Fórum Nacional de Museus Indígenas, Aratuba/CE.

relação e da mediação entre estes sujeitos e as coletividades das quais fazem parte, com suas memórias sociais e com os seus Encantados, espíritos com os quais se relacionam, ao longo da vida. Os pajés foram importantes mediadores destes processos e tradutores desta ótica cosmológica para o contexto dos museus indígenas.

Seja através de práticas ou discursos, a dimensão cosmológica é um eixo fundamental para a análise da compreensão que os indígenas possuem dos processos em que protagonizam ações com memória e museus. Esta dimensão se revelou crucial em inúmeros momentos: no espaço local das aldeias de um só povo, em momentos públicos e-ou coletivos, em atividades de formação e-ou organização e mobilização da Rede Indígena. A agência dos Encantados e sua interferência nos acontecimentos foram, provavelmente, os processos que mais tornaram-se visíveis no decorrer da pesquisa, algo que, se não estava totalmente fora de cogitação inicialmente (até porque já tínhamos conhecimento acerca das crenças, cultos e práticas xamanísticas associadas à uma dimensão cosmológicas relacionadas ao culto e relação com os Encantados), não constituía um problema a ser analisado quando esta iniciamos a investigação.

Museologia da “Natureza Sagrada” que, ao desmistificar a própria sacralidade normativa da “museologia tradicional” - sempre em busca de um sonhado estatuto epistemológico pautado sob um arrojado *corpus* teórico - eleva para um plano cosmológico seu sentido, potencializando sua capacidade de “comunicação” como nunca havíamos imaginado – com memórias, saberes e seres destas e de outras dimensões. A comunicação aqui, não se limitando aos indivíduos e coletividades “vivas”, que participam do tecido social – se amplia e nos coloca em outros níveis de interação, de espaços dialógicos e de motivações para a vida social – o que nos direciona também a questionar as próprias categorias de identificação e de tempo-espaço postas *a priori* (como negros-índios ou passado-presente-futuro, por exemplo). Muitos dos Encantados falam, ao se despedirem, “até outro tempo”. Mas, como assim, “até outro tempo”? O que é este “outro” tempo? Seria o tempo da “Natureza Sagrada”?

Na ótica cosmológica representada pela figura e pelas práticas xamanísticas dos pajés, não há como deixar de fazer menção explícita à importância que foi ganhando a figura do pajé Barbosa, Pitaguary de Monguba (Pacatuba-CE), por conta do papel simbólico e literal (de liderança, articulador, “curador” e um dos principais envolvidos com a discussão sobre o museu de seu povo) por ele desempenhado no âmbito das atividades dos museus indígenas mobilizados na Rede Indígena. “Comunicação museológica” e “construção social da memória”, conforme compreendíamos no início deste estudo, precisaram ser reavaliados frente ao material empírico, já que nestas experiências, possuíam significados que nos questionavam a entender a complexidade destas apropriações e traduções.

Porque a comunicação estabelecida nestes processos museológicos indígenas está para além deste mundo, se relaciona com outros mundos e seres, porque conecta dimensões distintas e configura redes de contato que não podem ser reduzidas a dicotomias ontológicas que expressam um dualismo racionalista moderno e ocidental (vivos e mortos, por exemplo). A comunicação se dá também entre os daqui (pessoas, plantas e animais) e os de outras dimensões da realidade (espíritos e outras entidades “da natureza”), em relações interativas e dialógicas. Esta “comunicação” se faz através de sentidos apurados que, na verdade, tratam-se de “dons” para aqueles que possuem as sensibilidades de ver, de ouvir, de falar, de incorporar, de sentir, de prever, de intuir, de saber o que já aconteceu ou alertar aos perigos do porvir. Dons que se transformam em “dádivas” aos que permitem percebê-los assim – pois são escolhidos, como crêem, afinal, isso “foi o dom que Deus me deu”, como tanto falam parteiras, curadores, rezadeiras e demais detentores dos saberes de cura, espalhados dentre povos indígenas e populações não-indígenas.

Figura 111 - Ritual com pajés, caciques e lideranças no II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2017)

A escolha sobre “fechar as correntes” ou não (“trabalhar”), é decisiva na trajetória destes iniciados, no desenvolvimento de suas capacidades mediúnicas ou na opção por não fazer a

“desenvolvência” (como chamou Clara Kanindé) de seus “dons”. Dons que ganham sentido nas relações sociais estabelecidas entre os “vivos”, que se dá várias formas; e outra, no contato e comunicação com os Encantados, que se renovam constantemente em relações de troca entre os detentores dos saberes da cura e os espíritos que vem, através deles, se comunicar para agir, influenciando o mundo social e impondo sua agência no terreno das relações entre as pessoas.

Museologia dos que se encantaram. Daqueles que encantam. Do pai, da mãe e dos avós. Daqueles de outras gerações. Dos “ante presentes”, que fazem dos “antepassados”. Porque não se morre, se encanta. Porque não se morre, se é plantado, como o cacique Xikão Xukuru o foi sempre lembrado pelos integrantes dos museus indígenas. “E diga ao povo que avance!!! Avançaremos”. Lema seu que está sempre presente. Memórias encantadas de mestres, caboclos e pretos-velhos, que vêm a compartilhar suas histórias e visões sobre o passado, o presente e o futuro. Museologia indígena que, sob a ótica do encantamento, media a comunicação com plantas, pedras e animais. Museologia na qual os Encantados dão suas opiniões sobre as memórias e lembranças, atuando nos processos de rememoração e orientando sobre o quê e como fazer dos e nos museus indígenas. Sobre o quê se pode ou não fazer, de acordo com parâmetros de um mundo que é invisível à maioria. Espíritos de negros e índios resistentes. Do passado e no presente. Que orientam e aconselham. Falando pro futuro, constroem a memória e o sentido do agora.

Refletir sobre a memória nesse contexto, no qual as experiências museológicas passam pela esfera cosmológica, mais do que por uma suposta monumentalização, uma intocabilidade material das peças ou uma oficialização de memórias do poder – redimensiona a noção de sagrado do museu como “templo” e nos coloca diante de outras problemáticas teóricas e epistemológicas, evidenciadas pela percepção dos indígenas sobre seus processos museológicos sob a ótica de um mundo “encantado”.

Se os limites da comunicação são deste tipo, cósmicos e fluidos, quiçá, as ressignificações da memória. Memória e ancestralidade. Ao chegarmos perto da reta final deste estudo, parece óbvio: como falar da relação entre os indígenas e suas memórias sem tratar das relações com seus antepassados? Se esses antepassados são, muitas vezes, os próprios Encantados? E se este contato é percebido por estes sujeitos, antes mesmo da chegada dos museus indígenas, sob a ótica de uma “espiritualidade” indígena? Muitas vezes essa comunicação com quem já fez sua “passagem” se dava, e se dá, em momentos ritualísticos diversos – muitos deles de caráter reservado e proibido. No caso dos processos museológicos indígenas – ao se fazerem presentes os Encantados - a esfera cosmológica e ritual associa-se à construção social da memória e à construção da auto representação. Renato Sztutman, ao

referir-se à proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers, referindo-se especificamente à sua proposta de reativar/retomar o animismo, afirma que

[...] não se trata de mover-se sobre o solo comum da Natureza, mas sim potencializar encontros, conectar práticas. Reativar aquilo que foi saqueado, o conhecimento que faz o comum, a comunidade – sem cair na ideia de um mundo comum unificado, mas sim na proliferação de vínculos. [...] Se reativar/retomar é mesmo construir pontes e não simplesmente recuperar algo do passado, se é deixar-se potencializar por novas alianças, é preciso admitir que dentre essas práticas resistentes de que fala/escreve Stengers deveriam estar também, e especialmente, as dos povos indígenas. Se os cercamentos no início da era moderna coincidem com a erradicação das bruxas, não é menos verdade que eles coincidem com o longo processo de expropriação das terras indígenas, este que está na base da Conquista e que se perpetua até os dias de hoje na política dos Estados nacionais americanos. Com efeito, a caça às bruxas na Europa e a Conquista da América – Conquista que foi tanto de territórios e recursos como de almas, não podemos esquecer – constituíram modos concomitantes de destruição do “bem comum”. A expulsão da terra visando à acumulação primitiva do capital ocorreu ao mesmo tempo na Europa e na América, e junto com os cercamentos vieram os cerceamentos de práticas de conhecimento e modos de existência singulares (STENGERS, 2018, p. 355-56).

As noções de “apropriação” e “tradução”, categorias analíticas surgidas a partir da análise antropológica dos museus indígenas, serão utilizadas para a compreensão das categorias nativas que foram identificadas a partir da observação e análise de discursos e práticas efetuadas pelos protagonistas destes processos. A identificação e a construção de conceitos e categorias, assim como suas definições, partiram da observação participante e de uma etnografia dos museus indígenas. Assim, se destinam a compreender melhor essa realidade e seus processos, a partir da ótica de seus protagonistas: do que fazem, falam e como se relacionam, entre si e com os outros. Por conta disso, serão apresentadas diferentes situações das pesquisas de campo que fundamentam e fornecem substrato empírico às nossas formulações conceituais e reflexões teóricas.

Figura 112 - Cícero Pereira, cacique Santero e pajé Maciel, no centro do círculo e em meio à névoa provocada pela fumaça do defumador, durante o ritual do Toré de reabertura do Museu dos Kanindés, Sítio Fernandes em Aratuba/CE



Fonte: O autor (2017)

Que práticas seriam essas práticas e que discursos justificariam tal conceituação? Essa museologia indígena, como produto do encantamento (apropriação + tradução), é ponte e caminho, dos diálogos interculturais, interétnicos e cosmopolíticos.

4.1.1 O conceito de museu indígena e o conceito indígena de museu⁴⁸³

Figura 113 - Cacique Sotero discursando entre Preá Jenipapo (CE), Ilzeni Hagugê Pataxó (BA) e Nino Fernandes (AM), durante o I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, na UFPE em Recife/PE



Fonte: O autor (2012)

Bom dia a todos. Eu, Sotero, cacique da aldeia dos índios Kanindé, em Aratuba, lá no Ceará, eu tô muito satisfeito em ver aqui esse terceiro fórum [...] dos museus indígenas, né. Eu saí de casa ontem, pensando que era uma mistura, mas... eu tô feliz, eu num vô mentir, num é que a gente viva só, mas é uma coisa que nós tamo crescendo sem outros museus. **Porque eu já participei de outros fóruns de museu que era misturado. Era misturado o branco com o preto.** Mas graças, por aqui... eu acredito como cacique, a gente vendo bem dentro da história do nosso museu indígena lá do Ceará, é o primeiro da história do nosso estado do Ceará, foi lá nos Kanindé de Aratuba... ele, foi esse baixim véi que afundou esse museu junto com todos os outros índios, e ele cresceu e tá crescendo, isso é muito, assim, me sinto feliz [...] E sei que vocês também tão crescendo e vai crescer cada vez mais. Aí é que nós temos uma história forte dentro de todos os estados, nosso e de vocês, né. Parabéns mesmo, desse fórum aqui dentro dessa localidade onde tá acontecendo esse encontro, obrigado vocês todos. Cacique Sotero (Informação Verbal)⁴⁸⁴

Nós começamos lá no Ceará, o povo Kanindé, daquele mesmo jeito. O Sotero começou a enfiar umas coisas na parede, os objetos que contam a história e eu, por exemplo, naquele tempo quando era mais novo, pequeno, né, eu chamava aqui tudo de “bregueço”. Tudo era parafernália. [...] **Mas depois a gente foi se apropriando daquilo que o Sotero tava colocando, que tinha um sentido. Tudo que ele tava**

⁴⁸³ Os dados deste tópico, coletados prioritariamente em discussões efetuadas no II e no III Fóruns de Museus Indígenas, serão oportunamente referenciados.

⁴⁸⁴ Cacique Sotero. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação da delegação do povo Kanindé no IIIFNMI, Piauí.

botando, ele chama aquilo de coisas. Tem as coisas dos velhos, tem as coisas das matas e tem as coisas dos índios. E ele classificou fantasticamente os objetos que tem no museu dos Kanindé (Informação Verbal)⁴⁸⁵.

Que es un museo comunitario? Aquí no vengo a darles un concepto terminal. Vengo aprender por eso andube recorriendo en los equipos de trabajos para enriquecer mi mente y mi corazón sobre como piensan ustedes... vamos compartir algunas ideas que traigo de Oaxaca. **Un museo es un instrumento, es una herramienta, es una imagen, es un espacio, es un proceso.** Un centro para la reflexión. Que hicieron nuestros abuelos? Que estamos haciendo nosotros? Ahora? **Un museo, no es solamente un espacio donde se guarda las herramientas del pasado, o la historia de nuestro pueblo. El museo debe ser todo nuestro territorio, nuestro pensamiento, nuestras fiestas, nuestra forma de vivir, nuestra relación con la naturaleza, nuestras herramientas de trabajo.** Así pensamos que debemos concebir el museo. El museo debe ser como un motor que muebla a toda la comunidad (Informação Verbal)⁴⁸⁶

Nos primeiros anos desta investigação era escasso o uso do termo “Museologia Indígena”, pelos próprios indígenas, como qualificativo para referirem-se ao que faziam em seus museus e processos museológicos. Não haviam acadêmicos ou teóricos, no Brasil, que falassem de algo parecido, nem em termos conceituais nem em termos de experiências empíricas de pesquisa. Na investigação que resultou em minha dissertação, finalizada em 2012, esta discussão não estava posta. Nossa preocupação já era, no entanto, o conceito de museu indígena: o que eram e o caracterizava aquelas experiências, em sua diversidade? No entanto, o quadro mudou muito durante os últimos seis anos.

Atualmente, o termo “Museologia Indígena” vem sendo cada vez mais usado pelos indígenas, em diversas ocasiões e em meio a situações associadas às interações nos mais diferentes espaços e com uma diversificada rede de sujeitos e instituições. Consideramos que “Museologia Indígena” é uma categoria nativa em constituição a partir das perspectivas e visões indígenas sobre memória e acervos, na resignificação das categorias “cultura” e “patrimônio”, no desenvolvimento de práticas e na produção de discursos sobre si, oriundos de um emaranhado de diálogos interétnicos entre os povos que passaram a interagir de maneira contínua e crescente, principalmente a partir da criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em dezembro de 2014.

Esta “museologia indígena” vem sendo formada a partir do encontro entre sujeitos que professam um conjunto heterogêneo de discursos e que desenvolvem práticas nas quais protagonizam processos museológicos em seus territórios, a partir de formas específicas de

⁴⁸⁵ Suzenilson Santos. Depoimento. [agos. 2016]. II Fórum Nacional de Museus Indígenas, participação no debate do Painel 2, em Aldeia Mina Grande, Buíque, Pernambuco.

⁴⁸⁶ Adrián Silva Rodríguez. Depoimento. [out. 2017]. *Consejo Directivo da Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca*, UMCO, em sua palestra no III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

apropriação e tradução dos museus como parte de suas mobilizações, no horizonte de suas cosmologias e a partir das diferentes interações, envolvendo sujeitos, humanos e não-humanos, entre agências compartilhadas, redes de troca, comunicação e fluxos constantes.

A partir da análise das diferentes definições e associações atribuídas ao termo “museu(s) indígena(s)” - em várias situações e contextos; e da observação e registro etnográfico efetuados ao longo de vários anos das práticas e relações vinculadas aos processos museológicos indígenas, tentaremos sistematizar como estes protagonistas veem constituindo um conceito próprio de museu, fundamentando-nos na interpretação do material empírico reunido no curso desta investigação. A associação que merece maior destaque, enquanto uma noção compartilhada e que vem sendo construída coletivamente, é a idéia do museu indígena como um “museu-vivo”, que recebe uma polissemia de significados de acordo com os sujeitos, as situações e os usos que dele fazem.

Em 2012, esboçávamos uma primeira conceituação para museu indígena, dialogando com antropólogos, museólogos e historiadores, brasileiros e estrangeiros. Não havia sinal da noção de museu dos próprios indígenas em nosso horizonte empírico. Dizíamos, àquela época, que

Os museus indígenas são espaços construtores de representações sobre si, materializam sentidos incorporados nos objetos, constituindo o que consideramos, utilizando a denominação de Regina Abreu, sua ‘Antropologia Nativa’ (Abreu, 2007, p.139). Não há um tipo ideal de museu indígena: são espaços polifônicos por excelência, que primam pela diversidade e especificidade. O que existem são diferentes formas de tradução e apropriação deste espaço para a construção da alteridade, de acordo com cada realidade. O MK é uma possibilidade de expressar, através da apropriação de objetos e memórias, uma poética política das ‘coisas’, tornando-se ‘não absolutamente museus, e sim prolongamentos das tradições indígenas de contar histórias, de colecionar objetos e de representá-los visualmente’ (Clifford, 2009, p. 259). Esses museus são construídos no interior de (e por) comunidades onde a identificação étnica é ressignificada através dos (e nos) objetos, como parte de processos educacionais, de mobilização política e de organização sócio-comunitária. Não se constituem como ‘um museu sobre os índios, mas dos índios’ (VIDAL, 2008, p. 3), organizando a memória indígena em primeira pessoa, dos índios sobre eles próprios, apresentando ‘seus próprios pontos de vista sobre suas culturas’ (Chagas, 2007, p.176). ‘Suas coleções não provém de despojos, mas de um ato de vontade’, a partir da ‘iniciativa de um coletivo não para exibir a realidade do outro, mas para defender a própria’ (Lersch e Ocampo, 2004, p. 3). Se na contemporaneidade, ‘[...] o centro da discussão está evidentemente nos limites da representação etnográfica do ‘outro’” (GONÇALVES, 2007, p.26), a representação de si, levada a cabo nos espaços museais indígenas inverte a lógica de uma ‘autoridade etnográfica’ de outrém, possibilitando que os sujeitos apresentem-se. Os museus indígenas, além de contarem suas versões da história e ‘representar museograficamente’ os grupos étnicos, tornam-se também ‘instrumento da chamada causa indígena’ (CHAGAS, 2007, p. 181), a partir do momento em que assumem determinado lugar social para a construção de seus discursos e narrativas contra-hegemônicas. Nestes museus, indígenas ‘não recusam a história: eles se propõem a responder por ela; pretendem orquestrá-la segundo a lógica de seus próprios esquemas’ (Sahlins, 1997b, p.126). Se torna um ‘processo coletivo que ganha vida no interior

da comunidade, se constitui como um museu 'da' comunidade, não é elaborado fora, 'para' a comunidade (Lersch e Ocampo, 2004, p. 4) (GOMES, 2012, p. 250-251).

Uma autocrítica, *a posteriori*, nos leva a admitir que aquela conceituação não partia de categorias dos próprios sujeitos, mas era um olhar sobre seus processos. Uma das deficiências da definição de 2012 é que ela não partia das visões indígenas sobre seus processos museológicos, não dialogando com o quê diziam e nem com o quê faziam. Logo, por ausência de substrato empírico (por mais que estivesse fundamentada em uma descrição etnográfica densa de um caso específico e de um aporte teórico-conceitual adequado), distanciava-se das categorias próprias construídas pelos protagonistas nos processos de se apropriarem e traduzirem esta instituição ocidental para suas realidades. Há de se destacar, entretanto, que possuíamos uma poderosa base empírica, constituída na experiência museológica dos Kanindé de Aratuba. Com a continuidade das pesquisas e estudos, seguidos ao amadurecimento das reflexões e a permanente vinculação aos museus indígenas, vivenciamos novos processos e surgiram ideias que permitiram-nos tecer formulações que partiram da ampliação do leque de experiências observadas e de um maior quantitativo de práticas e situações que observamos e participamos, em uma diversidade de contextos étnicos e institucionais.

Esta ampliação da realidade observada a partir de 2012, gerou um aumento exponencial dos dados coletados e um amadurecimento das conceituações propostas, com o objetivo de buscarmos entender o olhar dos próprios indígenas sobre seus processos museológicos, conscientes de que uma das suas principais especificidades é a diversidade de situações de tradução e apropriação que caracteriza os museus entre as populações indígenas. Como disse Suzenilson Kanindé, é necessário "(...) a gente ter a consciência porque em cada comunidade vai nascer um museu diferente. Por exemplo, o museu pros Kanindé, que é pai, é avô. A Lucilene acabou de dizer (...) que o museu pode ser também a Mãe das águas. Pra cada um de nós vai ter que ter um sentido"⁴⁸⁷.

O cacique Sotero lançou seu olhar sobre esta alteridade no encontro nacional de museus indígenas no Piauí, em 2017:

Talvez até que vocês notare algumas diferençazinhas, mas... **A gente pensa muito nas nossas diferenças, na nossa história, do nosso povo. Porque a gente tudo é um povo só, mas dentro desse povo a gente tem sempre umas diferença.** Eu observei do começo ao fim, o que saiu de todos os outros museus, as palavras, as coisas, e

⁴⁸⁷ Suzenilson Santos. Depoimento. [agos. 2016]. II Fórum Nacional de Museus Indígenas, intervenção no debate do Painel 1: Acervos indigenistas, coleções etnográficas e educação intercultural: diálogos colaborativos com os museus indígenas. Aldeia Mina Grande, Buíque, Pernambuco.

também o nosso, como foi (Informação Verbal)⁴⁸⁸.

A diferença se constrói por meio da história, do particularismo histórico de cada realidade indígena, apresentada por meio de diferentes “palavras” e “coisas”. Têka Potyguara, na roda de conversa sobre a visão indígenas sobre museus e memórias, em 2017, no Piauí, tocou numa discussão que presenciamos ser feita por inúmeras vezes ao longo dos anos de pesquisa: até que ponto o termo “museu” é o mais adequado para denominar o que fazem? Aliás, essa foi uma característica daquela roda de conversa: abarcou praticamente todas as mais importantes discussões que foram amadurecidas ao longo de anos de interações, contatos, encontros e eventos de museus indígenas, que culminaram na criação da Rede e na realização de seus três fóruns. A questão polêmica da adequação da palavra “museu” às suas experiências foi assim tratada por Têka:

Agora a palavra museu em si, eu não sei por quê, mas eu vou falar. Assim, porque os primeiros museus que eu vejo era o Museu do Ceará, o Museu Nacional e em cada cidade que você vai, em cidade maior tem um museu. Então eu tenho uma grande dúvida com essa situação. Museu indígena, a palavra museu em si. **Será que nós indígenas estamos organizando nossos museus do mesmo jeito que é organizado nos museus grandes, nos grandes centros? Qual é o significado do museu para nós [...].** E, para não indígenas, qual é o significado do museu? Por que o nome museu para os símbolos em movimento dos povos indígenas? Por que o nome museu? Num teve outro nome para colocar ou é porque... eu faço perguntas. Estou fazendo essas perguntas é porque realmente eu não sei responder. Se alguém soubesse responder, eu gostaria demais, porque eu nunca entendi a questão de museus ter o mesmo formato. É organizado do mesmo jeito que os museus não-indígenas? (Informação Verbal).

Os questionamentos de Têka expressam uma problemática que põe em cheque a própria ideia de um “museu indígena”. Cacique Sotero e Nino Fernandes, dois dos principais sujeitos de uma história dos museus indígenas no Brasil, evidenciam importantes aspectos do que pode ser considerado como um pensamento museológico ameríndio. Os museus indígenas não são museus “etnográficos” e nem museus “comunitários”, constituindo-se a partir das especificidades das populações etnicamente distintas e que se consideram enquanto tal. Mas que especificidades seriam estas? Seria possível estabelecer similitudes se, como afirmamos frequentemente, são experiências marcadas pela diversidade? O que, portanto, aproximaria estas experiências: o que possuem em comum? Uma questão a destacar é que configuram experiências diversificadas, mas que se identificam entre si por uma primeira oposição, que se dá em relação aos museus dos não indígenas, os “museus do branco”, segundo termo usado

⁴⁸⁸ Cacique Sotero Kanindé. Depoimento. [out. 2017]. na apresentação do grupo troncos velhos na Roda de diálogos 2 (O conceito de museus para nós, indígenas).

tanto por Nino quanto pelo cacique Sotero. Segundo Rosa Pitaguary, em 2017 no Piauí, "[...] eu vejo uma diferença muito grande da maneira que nós trabalhamos o museu, né?" Que diferenças seriam essas? As buscamos em suas "palavras" e em suas "coisas".

Na busca de encontrar respostas para estas questões, nada mais apropriado que dialogar com o pensamento de dois dentre os principais "teóricos" indígenas dos museus no Brasil: cacique Sotero e Nino Fernandes. Mas, afinal de contas, seria possível falar de uma "teoria indígena" sobre museus? O que seria esta? Quais seus pressupostos e como se expressa? Em que se fundamenta? E o que podemos aprender com ela? O que um "pensamento museológico indígena" pode nos ensinar?

Um dos primeiros ensinamentos de nossos "teóricos" dos museus parte de uma distinção, que é clara, simples e direta, baseada na definição de fronteiras e limites, entre o que eles são e quem são os seus "outros". E quais seriam os "outros" dos museus indígenas?

Segundo Nino Fernandes:

[...] Todo **museu do branco**, todo **museu do branco**, todo! Ele não mostra como é que eles chegaram aqui, como que é a vida dele. Sabe o que é que ele mostra? **Imagem do índio primeiro**. Nós tivemos reunião foi, ano passado, em três países: Brasil, Colômbia e Peru. Na minha ideia, os peruanos, mostra... assim, o que que acontece lá, no Peru, deles, né. **Mas o que é que eles mostra primeiro? Imagens dos índios**. Quando chegou o colombiano, foi a mesma coisa. E porque é que nós, que nós que somos indígenas, por que é que nós não tem isso? **Porque é nosso! Porque tudo o que é coisa que está no museu é nosso!** (Informação Verbal, negrito nosso)⁴⁸⁹

No trecho transcrito acima, Nino Fernandes analisava, em outubro de 2017, no Piauí, as apresentações dos museus nacionais efetuadas por parte de pesquisadores brasileiros, peruanos e colombianos, que ele tinha assistido no seminário "Museos de Selva", em junho de 2017, na cidade de Leticia, evento organizado pelo Museu Etnográfico do Banco de la República da Colômbia. Podemos apontar três ideias principais em sua fala: uma clara distinção entre o "museu indígena" e o "museu do branco"; a definição de que esse "museu do branco" apresenta o índio, primeiro (o que enfatiza), como parte de sua própria história, antes mesmo de falar sobre si (se apresenta através de uma visão sobre o "outro" – ou melhor, se apresenta ao representar o "outro", que é o indígena); e que as "imagens" e "coisas" que são utilizadas nesse processo de se apresentarem, na verdade, pertencentes aos indígenas. Nino explicita, em suas palavras, a apropriação desde um sentido sobre os povos indígenas que parte, legítima e se justifica na constituição de histórias nacionais por meio da definição de "outros" etnográficos.

⁴⁸⁹ Nino Fernandes. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

A interpretação indígena sobre o que constitui o "museu do branco" se exprime em uma assertiva enfática: "Tudo o que é coisa que está no museu é nosso!!" Mas, se tudo o que é "coisa" que está no "museu do branco" pertence às populações indígenas, como essa situação pode ser redefinida frente ao surgimento dos museus dos próprios índios? É nesse sentido que a consolidação dos museus indígenas – que vem se dando em diferentes níveis, políticos, teóricos e no terreno das políticas públicas, para citar alguns deles - afeta diretamente a relação que estabelecem com os museus antropológicos e os significados e definições das coleções etnográficas. Ao mesmo tempo em que precisamos fazer mais estudos etnográficos sobre museus indígenas, é necessário, concomitantemente, desenvolvermos e analisarmos processos colaborativos entre museus e povos indígenas que detêm acervos sobre eles.

Segundo o cacique Sotero,

Assim é minha visão para vocês todos. (...) A gente vendo, dentro da nossa história, eu mesmo como o Cacique Sotero, eu já sabia que existia museu, sabia também que já tinha museu indígena, mas não andava, porque eu por onde andei, (...) **eu visitei vários museus, mas não era museu indígena, era museu, eu chamo museu do branco.** Porque nunca alguém disse que, “ah! Isso aqui é um museu indígena”, “isso aqui é uma história indígena”. **Não, era um museu do branco, né?!** (Informação Verbal, grifo e negrito nosso)⁴⁹⁰.

Sotero define o "museu do branco" a partir de uma contraposição à uma ideia de “museu indígena”, baseado em um critério pautado no modo como ocorre a narrativa histórica – em um “regime de memória” - para usar um termo de J. Fabian. Tal qual a visão de Nino Tikuna, o ponto de vista narrativo é um dos eixos fundamentais dessa diferenciação entre "museu do branco" e o “museu indígena” - para estas lideranças uma diferença fundamental é a narrativa particular estabelecida sobre a história e a maneira de dar sentido ao passado no presente. O mais interessante, voltando às palavras de Nino, é que no caso do "museu do branco", a narrativa do Estado-nação se constitui como ponto de partida, como momento inicial, que ocorre desde uma apropriação de objetos e imagens daqueles que estavam aqui antes dos “brancos” chegarem. Na visão destes indígenas, podemos considerar que o que denominam de "museus dos brancos" refere-se, também, aos museus nacionais, destinados a contar as trajetórias dos países – e das populações que estavam nos territórios onde eles se formaram – a partir de um ponto de vista, colonialista, que apresenta a história indígena desde a perspectiva do Estado-nação. O pensamento museológico de Sotero e Nino expressam em comum uma primeira diferença

⁴⁹⁰ Cacique Sotero, povo Kanindé, na roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas, dia 20 de outubro de 2017.

dentre “museu indígena” e “museu do branco”, a partir das diferentes narrativas que fundamentam suas histórias, na medida em que o segundo situa os povos indígenas enquanto personagens subsidiários de fatos e processos contados desde as suas perspectivas, apesar de suas histórias começarem, sempre, representadas por meio de um olhar sobre os índios.

Ao estabelecerem uma categoria com a qual contrapõem os museus indígenas – o “museu do branco” – cacique Sotero e Nino Fernandes demonstram um dos pontos de convergência entre as ideias e noções que possuem sobre os museus indígenas, evidenciando similitudes entre as reflexões que ambos fizeram sobre seus povos e os significados destas experiências, a partir da expressão de um pensamento museológico próprio, fundado em suas memórias sociais e em suas narrativas históricas.

Fui notando, ao longo dos vários reencontros com Nino ao longo dos anos, que ele fazia uma associação recorrente ao falar sobre o processo que resultou no surgimento do Museu Maguta: sempre relacionava a sua criação à questão do “respeito à cultura”. Em 2011, assim ele falava, em Belém, apresentando como tinha sido criado o museu dos Tikuna do Alto Solimões:

Nós mesmos, os Tikuna, pensamos. Por que nós pensamos no museu? Por causa da discriminação. Parece que nós somos é um passarinho. A pessoa pegava uma espingarda e pá! Aí, o passarinho morre, num valia pra nada. Parece com nós naquele tempo. **Por isso que nós pensamos melhor, nós mostramos a nossa cultura para os brancos poder respeitar o nós. Hoje em dia, como os caciques disseram, o Museu não é só dos indígenas, é patrimônio do Alto Solimões** (Nino Fernandes, Simpósio Especial Museus e Antropologia – RBA/Belém/PA, 2010) (Informação Verbal, negrito nosso).

Na visão de Nino, há um uso da noção de “cultura” como “arma”. Mas, diferentemente da espingarda, usada para matar tanto o índio quanto o passarinho –, a “cultura” seria usada no combate ao preconceito: servia para que eles, os Tikuna, fossem respeitados na relação com os não-indígenas. A “cultura” era, também, articulada a uma outra noção, a de “patrimônio do Alto Solimões”, rio no qual por suas águas se passaram tantas histórias e mitos do seu povo. Patrimônio que traduzia a memória de sua etnia e, assim, operava na construção de narrativas de auto-apresentação de suas trajetórias históricas, que ele magistralmente fazia, tão bem efetuando, como historiógrafo Tikuna, o trânsito dialético entre o lembrar e o esquecer. Nino era narrador, comunicador e mediador. Tradutor. Afinal, o modo de contar a história é uma escolha acerca de como organizar a memória, portanto, é um ato de gestão, portanto, museológico. E a história, nos termos dos próprios indígenas falando sobre si, nos conduz a

interpretações alternativas dos processos sociais, pois legitimam e dão sentido ao que eles são, no presente, e ao que querem e podem ser, em seus projetos coletivos de futuro. Compreendemos as construções sociais da memória concebidas nos museus indígenas como processos em que as concepções de história, as ressignificações das memórias e as categorias nativas associadas articulam-se às experiências individuais e coletivas de cada povo, através de atos e palavras de indivíduos e grupos, que constituem, em linguagens próprias, os sentidos atribuídos aos objetos/coisas e à sua (i)materialidade, em uma perspectiva de “patrimônio” (o que nos pertence e identifica) fortemente marcada pela esfera cosmológica, que, por sua vez, se ressignifica frente aos contextos de mobilizações étnicas e a partir de concepções nativas de “natureza” e “cultura”, em meio à temporalidades próprias, embora contemporâneas às da sociedade nacional.

Se a “cultura”, a “educação” e a “memória” são os elementos potencializadores da função étnico-política nos museus indígenas, compreender a ressignificação destes termos, que são ideias ocidentais usadas classicamente como ferramentas de dominação, nas práticas e discursos dos indígenas sobre seus museus, é um caminho instigante para chegar em outro ponto fundamental para o entendimento dos museus indígenas: como nestes espaços os indígenas se constituem não apenas como sujeitos-protagonistas da história – ao contarem-nas em seus próprios termos e categorias – mas como nestes espaços também afirmam e consolidam novas relações de poder com a sociedade envolvente, nas quais a violência e a discriminação cedem espaço para o respeito, a igualdade e o diálogo entre as diferenças. É necessário compreender os museus indígenas como atos e processos políticos, que se fundamentam (e são fundamentados) em projetos étnicos que possibilitam a reescrita da história, influenciando na formação das mais novas gerações em suas percepções de mundo e nos sentidos de serem indígenas no presente. Na visão do cacique Robério Kapinawá,

[...] para revivermos uma memória do passado, é importante nós, jovens, respeitar essa memória. [...] qual a importância do espaço de memória ou museu, pra mim, como Kapinawá? [...] temos que realmente ter esse local como local de uma conquista e botar em nossas mente que, está sendo um avanço para os nossos povos ter esse espaço, porque acreditamos que a natureza nos deu mais uma missão. Pra nós, jovens, juntamente com nossos anciãos, travar uma batalha de defesa da memória do nosso povo. [...] Então, temos que colocar na nossa mente que nós temos uma missão na nossa mão, temos que ser defensores desses espaços, que a nossa vida ela é a nossa memória. Então, é importante que nós tenhamos cuidado e vamos consultar a nossa natureza e acreditar na Força do Encantado (Informação Verbal).

O museu indígena como “missão” da natureza é um local de luta em defesa da vida. Em

suas palavras, pede respeito por uma memória ancestral, evidenciando uma concepção desses museus vinculada à missão pela defesa da memória e como uma conquista dos povos, por conta disso, a necessidade de sua valorização. Nesse sentido é necessário entendermos os significados que estes museus possuem tanto internamente, entre cada povo, quanto como mediador das interações dos povos entre si e com outros grupos com os quais se relacionam. Há um emaranhado de situações envoltas à constituição dos museus indígenas importantes para compreendermos estas experiências. Isso se evidencia mais claramente quando Nino se refere às motivações que os levaram a criarem o Museu Maguta, entre 1990 e 1991. Na roda de conversa realizada no pré-evento do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, na Universidade Federal do Piauí (UFPI), em Teresina, na tarde do dia 18 de outubro de 2017, ele falou:

[...] Gente, nós Tikuna, nós nos organizamos desde década de 80, década de 80 nós organizamos, mas antes, em década de 78, nós organizamos, nós professores, professores Tikuna [...] na nossa região, nós chamávamos, o pessoal chama Alto Solimões, Manaus pra lá [...] **E nós Tikuna porque é que nós organizamos? Primeiro, nós criamos nossa organização, que chama Conselho Geral da Tribo Tikuna, e nós criamos conjunto com as lideranças e as comunidades, né. Em década de 80, depois, em década de 86, nós criamos a organização dos professores, que chama Organização Geral dos Professores Tikuna Bilingue.** Porque é que nós criamos? Por que é que nós pensamos todas essas organização? Naquele tempo nem existe COIAB ainda, não tem nada de COIAB [...] quem fez COIAB foi nós Tikuna, nós que começamos, né. Então, gente, **ai nessa organização, depois nós professores pensamos como nós nos valorizamos, vocês sabem [...] que a história, quem conta são os colonizadores, a colonização.** Desde muito tempo, desde 1619, 16, que os colonizadores chegaram em Belém do Pará, num é, e depois em 1637 subiram o tal do coronel, do general Pedro Teixeira, conhecido, **e encontraram os Tikuna lá, os primeiro que encontraram os Tikuna, os Tikuna que encontraram os brancos** [...] então, assim gente, depois, em 1988, **nós pensamos: nós passamos vários discriminação, nosso liderança fica preso, nosso liderança assassinado, no município. Ai, nessa assembleia, nós pensamos, porque é que nós não temos respeito, porque que nós num temos valor,** nós Tikuna? Gente, nós Tikuna somos aproximadamente 60 mil hoje em dia, nós temos 160 comunidades, aldeias, nós temos 8 comunidades onde tem 10 mil habitantes [...] E nossa comunidade, gente, desculpa os outros índios que estão aqui presente, nós fala só na nossa idioma, nossos professores, trabalha só na nossa fala pra nossos alunos. [...] **por que é que nós somos discriminados naquele tempo, que nós somos não respeitado,** num é... também que aconteceu muita coisa com nós, né... [...] **Massacre dos Tikuna, 88, ano em que os Tikuna foram matado, onde os Tikuna foram morto, e onde os Tikuna foram ferido. No 88, aquele tempo. E foi causa disso que nós pensamos no museu [...] para que nós tenha esse respeito.** Que maneira? Uma assembleia dos caciques. Um cacique disse assim, ‘por que é que nós num temos respeito, porque? *Porque que nosotros no tienes respecto de pueblo, de brasileños?*’ [...] Assim nós naquele tempo, na cidade, pode ser homem, pode ser mulher [...] realmente, os branco não gostava de nós. Causa disso que nós pensamos no museu, [...] onde nós mostrar alguma coisa nosso pra poder ser respeitado [...], ai que nós pensamos, **de sobre museu, certo assim. Nós temos respeito.** Ai nós partimos, num é, naquele tempo... Com certeza os outros professores conhecem, o professor João Pacheco, a Jussara Gruber... chegaram lá com nós, são pesquisadores, e nós, Tikuna, conversando, chegando perto, pra pedir, pra ter uma orientação, num é? E assim, que nós conseguimos algum projeto pra nós fazer o Museu Maguta, num é. Assim foi o Museu Maguta, nós criamos, nós fazemos, num é. Quando nós queremos inaugurar, gente, antes de inauguração lá, o pessoal da cidade soube que vão chegar vários pessoal,

algum deputado vai chegar, algum pessoal de alguma instituição, pegaram, fizeram muita manifestação, fizeram, ‘vamos queimar, vamos queimar, tem que queimar’. Aí tava lá naquele tempo João Pacheco e Jussara Gruber, aí foram embora senão podia acontecer alguma coisa. **Eu e meu colega, Constantino, meu colega que já faleceu, nos acoitamos lá, realmente não aconteceu nada com nós, nós dois Tikuna [...]** Mas, assim, na inauguração não conseguimos inaugurar porque a causa de discriminação, porque lá se localiza os madeireiros, os seringueiros, num é, que não querem a terra dos Tikuna pra demarcar, então causa disso, ele ficaram assim, palavra assim, ficaram muito puto com nós [...] Mas nós sofremos, nós saímos, nós inauguramos o museu. E nós mostramos agora pros filhos, pros netos daqueles madeireiros, eles vão lá fazer pesquisa, vão lá, eles foram na semana passada, a Universidade do Estado do Amazonas, foram lá, os alunos, [...] não só indígena, mas foram também não indígena e indígena, foram lá [...]. Então isso com certeza, aquele cacique chegou na cabeça dele, né, 86, ele falou isso com certeza ali nós indígenas nós ter mais respeito. Então era isso que eu queria deixar aí, pra não falar muito, na minha língua, muito obrigado, [...] (Informação Verbal).

O processo de organização e mobilização étnica, visando empoderamento e luta política, necessita também que a história seja reescrita, não mais da perspectiva do colonizador, mas em primeira pessoa do plural, pelos próprios povos indígenas. Nesse sentido, o Museu Maguta é criado também como um espaço de releitura do passado. No trecho acima descrito, fica bastante evidente que a narrativa construída por Nino, que associa a criação do Museu Maguta, como um local de “mostrar a cultura”, impor respeito e combater o preconceito, surgiu como parte da trajetória organizativa e das mobilizações dos Tikuna. O museu é significado naquele contexto de luta como uma ferramenta contra a discriminação e a violência. Portanto, segundo essa perspectiva, o museu indígena é um ato de resistência em nome da vida. Nestas apropriações, a “cultura” não é usada como uma noção que exclui e hierarquiza (aqueles que as tem e os que não a possuem e que, por isso, são inferiores); e nem a memória é a do poder de dominação, imposta como narrativa oficial da nação – como nos museus oficiais. Nos museus indígenas, a cultura impõe respeito, e a memória, os empodera.

Em diversas passagens ao longo deste estudo, que se aproxima da reta final, evidenciamos e analisamos, entre diferentes experiências e a partir de múltiplas vozes, aquela que talvez seja a mais enfatizada e reconhecida característica dos museus indígenas: sua íntima relação com os processos de mobilização étnico-política dos povos. Vale a pena aprofundar mais um pouco esta questão, na medida em que a “luta indígena”, como pensada pelos que protagonizam estes processos entre seus povos, possui uma relação muito próxima da dimensão “espiritual” de suas realidades.

Nesse ponto, mais uma vez, convergiram os pensamentos museológicos de Nino Fernandes e do cacique Sotero: ambos expressam uma profunda relação entre os museus indígenas e as mobilizações étnicas entre seus povos. É interessante a relação que o cacique

Sotero traça entre a criação do Museu dos Kanindé e a mobilização da população do Sítio Fernandes por reconhecimento, associando a formação do acervo resultante de sua prática de colecionamento com o momento histórico em que, não mais calando-se, se afirmaram como indígenas. Ele nos contou, em 2011, relacionando passado e presente:

Eu me lembro que meu avô tinha medo de falar na história indígena porque dizia que o branco matava o índio. Minha mãe e meu pai passaram isso pra mim. Até agora o meu pai, já com 80 anos, quando eu saía pros encontros lá fora, ele dizia: "Sotero tu tem cuidado com isso aí porque o povo matava os índios e vocês tão se declarando os índios, aí eles vão matar. Vocês são índios, mas fiquem calados". Mas você ser uma coisa e ficar calado, né... **Aí eu fui e pensei: o museu são histórias, aí fui arrumando as primeiras pecinhas.** Pra mim o museu são histórias. É só coisa feia, mas é uma coisa da cultura da gente. Eu comecei com estas peças, que era o que a gente trabalhava: o machado, a foice. Aí fui vendo que a caça é uma cultura. O que a gente faz de artesanato também. (Informação Verbal).

Se, da parte dos Tikuna, de acordo com as palavras de Nino, afirmarem-se indígenas através da apresentação de sua “cultura” e “patrimônio”, em seu próprio museu, era como uma “arma” para não serem mortos como “passarinhos”; para o pai de Sotero, se afirmar indígena era correr risco de morrer. Mas o Museu dos Kanindé, segundo a idealização do cacique, era justamente o espaço onde não mais ficariam calados frente ao passado e configuraria o espaço por excelência que evidenciava o modo como queriam se apresentar no presente: como indígenas, que não temem a morte e querem afirmar sua condição étnica. Nessa perspectiva, podemos identificar outro aspecto dos museus indígenas evidenciados tanto por Nino quanto Sotero: constituem espaços de diálogo que mediam relações sociais e de poder com a sociedade envolvente.

Na visão de Ivo Tariano (AM), na roda de lideranças sobre a visão de museus no Piauí, em 2017, “[...] seria sempre primordial para nós demonstrarmos que temos uma história, uma identidade, uma cultura, que pode ser respeitada por outros povos [...]. Então o museu é um aporte, um suporte político de resistência dos povos indígenas, que vai contar a história de ocupação e da sua territorialidade”⁴⁹¹. Na perspectiva de Zeno Tupinambá, morador da serra do Padeiro, em Olivença (BA), para se falar de museu e memória, é preciso “[...] Começar pela gente, pelo nosso território. A cada retomada que se faz porque ali está a história do nosso povo, da memória do nosso povo. Se reivindica um território porque é antigo do seu povo, então é

⁴⁹¹ Ivo Tariano. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

memória, é museu, né?”⁴⁹² Nessa associação que o Tupinambá efetua, o museu indígena, encravado em uma memória de luta que está alicerçada no território, só pode ser o espaço de contar a história da resistência secular de seu povo: luta pela terra que é, conseqüentemente, a reivindicação pelo direito de “retomar” sua memória e contar sua história enquanto protagonistas. Ainda segundo Zeno,

[...] memória e museu é continuação da vida dos nossos antepassados, que ali dá continuidade. Aonde você vai ver o que aconteceu com esses parente, o que eles usaram, da onde começou a luta? Da onde começou a guerra, para garantir o que temos hoje, né? O pouquinho que nos sobrou, né? O pouquinho da água, o pouquinho da mata, pouquinho das ervas medicinais. Então, o território em si, nós, o que nós fazemos hoje aqui [...] a memória vai ficar pros nossos netos, bisnetos, tataraneto, né, parente?. (Informação Verbal).

Esta associação entre museu indígena, como espaço de narrar a história sob o olhar dos povos, é resultado também de uma autodeterminação oriunda de seus processos de mobilização – nos quais estes espaços de memória ganham sentido. Na medida em que estes indígenas que desenvolvem processos museológicos em seus territórios passam a se conhecer e se organizar como um coletivo, isso gera um processo de mobilização que resulta na criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, em âmbito nacional. Surge uma nova identificação étnico-política, que une estes indígenas em torno de um reconhecimento coletivo como partícipes do que alguns já vem chamando de “movimento de museus indígenas”. Segundo Socorro Kapinawá:

[...] eu fico pensando nisso, mas eu sinto a importância do museu indígena ou do espaço sagrado, da memória, das histórias dos povos indígenas. [...] E eu hoje o que eu puder fazer para ajudar que esse movimento de museus indígenas cresça, se fortaleça, eu farei, porque eu sei o quanto ele é importante. Eu sei, porque eu hoje busco com todo afínco as minhas raízes, eu busco as minhas raízes ainda, porque eu moro em Kapinawá, eu sou parte de Kapinawá, porque nasci lá, mas as minhas raízes não é, não é?! (Informação Verbal)⁴⁹³.

A história da criação de muitos destes museus evidencia a íntima relação entre memória e mobilizações étnicas, já que em muitos casos surgiram como parte de processos de organizativos e/ou de associativismo, para fortificar suas lutas políticas e fazer frente a

⁴⁹² Zeno Tupinambá. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

⁴⁹³ Socorro Kapinawá. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

contextos adversos, nos quais era necessária a invenção de instâncias de mobilização social. Para além dos dois casos mais célebres e paradigmáticos aqui expostos (Museu Maguta e Museu dos Kanindé), vários outros poderiam ser citados. Assim Socorro organiza uma narrativa para a criação do Museu Kapinawá, em 2015, no interior das lutas de seu povo:

Então Kapinawá hoje tem um museu indígena, que surgiu a partir de uma retomada. Teve um parente que falou na questão da retomada e o museu Kapinawá surgiu a partir desse movimento de retomada de terra. É que a gente, para assegurar mais, e fortalecer mais essa luta pela terra, a gente pensou, vamos colocar aqui o museu, porque aí isso vai reafirmar, isso vai fortalecer essa nossa luta. E aí fomos pegar a história de Kapinawá, de toda a luta dos Kapinawá, do corte de arame, daquele todo sofrimento que tem lá. Pegamos fotos, recolhemos informações no CIMI e fomos juntando. E hoje está lá contando a história de como surgiu, de toda a luta do Kapinawá. E aí eu digo, essa questão de a gente pensar... porque era na minha cabeça que o museu era quatro paredes, e eu hoje vejo muito além que não é isso. **Eu aprendi foi no movimento que museu não é quatro paredes.** (Informação Verbal).

Em suas palavras, a apropriação museal se dá como forma de conexão com uma história de mobilização (a do “corte dos arames”) que ressemantiza o passado coletivo. Por evidenciar de maneira muito clara como esta relação (museu indígena e mobilização étnica) pode estar associada à um contexto de pesquisa sobre si, ressignificação do passado e reescrita da história, transcrevemos abaixo um trecho no qual Maria Lúcia Tavares, do povo Tapuio-Paiacu do Apodi (RN), narra como surgiu o Museu do Índio Luíza Cantofa, criado por ela

Eu sou de Apodi, Rio Grande do Norte. Apodi é uma cidade indígena, né? Lá houve o aldeamento em 1700. Nós temos nossas pinturas, [...] segunda mais visitada do nosso Brasil. Então eu vou fazer um resumo. Em 1699, o bandeirante paulista, Manoel de Moraes Navarro, que foi do grande massacre que ele fez no ribeira do Jaguaribe de 450 índios Paiacu e o cacique Jenipapoaçu [...] então um dos Paiacus escapou e ele caiu nos pés de um bandeirante paulista. Ele falou: “minha família ficou no sítio tal” – tem nos documentos lá do estudo geográfico – e o paulista bandeirante disse assim: “nem na hora da morte esses Paiacus não larga suas coisas [...]”? Criticou aquelas peças que eles carregavam. Que os Tapuias para onde iam, eles comiam muito e levavam suas peças líticas. Então, depois de tanto juntar o meu povo, que ficou 190 anos calado, e eu comecei. Depois que ouvi essa frase aí, eu fiquei muito indignada e comecei a pesquisar sobre o que seria essas coisas [...]. Então, eu passei noite procurando, me perguntando e foi aí que eu descobri que eram peças líticas que eles ainda usavam, os grandes caçadores e coletores, povos muito antigos e, eu já com essa associação, [...] com as famílias, eu comecei a sair calada, procurando dentro da cidade, o aldeamento já citado foi dentro das nossas terras, peças que algumas famílias têm guardadas nos sítios [...] e eu fui colocando dentro da minha casa, e desocupeei uma sala, é uma casa um pouco grande. E lá nessa sala eu comecei a juntar essas peças nas prateleiras e quando já estava tudo pronto, eu liguei para o pessoal vir até aqui. Fui chamando, dizendo assim: “aqui é as nossas peças, dos nossos antepassados. São peças de pedra, não é uma pedra qualquer, porque tem certas pedras que não tem como fazer um machado. E as panelas? Aí eles falavam: “Lúcia, eu tenho uma pedra dessa lá no quintal, jogada na cerca, que minha vó usava. Ela tampava o pote”. “Lá tem um cachimbo que minha bisavó...” Aí fomos juntando [...] E eu bati o pé e disse que ia

voltar pra resgatar a nossa história. [...] E cada peça daquela que eu olho é como quem diz assim no meu ouvido: “Ei, viemos aqui, fizemos histórias, contra os fatos não há argumento. Nosso povo não morreu”. Isso ninguém tira da gente. Ninguém vai tirar essa história da gente – que somos os povos mais antigos, os povos sagrados desse país. (Informação Verbal)⁴⁹⁴.

Nesse sentido, para além de lugares associados às mobilizações, os museus indígenas são, eles próprios, espaços de resistência, na medida em que possuem um papel fundamental na constituição de sentidos do passado que justificam, legitimam e fortalecem as lutas do presente. Na visão de Rosinha Potyguara, o museu indígena, “[...] para nós, é de muita importância, porque lá é onde vai guardar a nossa história, não somente a história das pessoas que já tombaram, mas também a história de nosso povo que permanece vivo, também a história de grandes lideranças que já tiveram desafio diante de luta para nós estarmos aonde nós estamos, né?”⁴⁹⁵

O modo como as noções ocidentais de “cultura” e “patrimônio” são “indigenizadas” nos museus dos povos indígenas dizem respeito à sua apropriação em contextos de mobilização política e ressignificação da memória, traduzidas como instrumentos de libertação, e não, ferramentas de opressão. As reinvenções destas categorias como “armas” de mobilização fortalecem o poder político dos museus indígenas como espaços que constroem uma relação mais simétrica com a sociedade envolvente. Ao se materializarem em espaços físicos, seja nos territórios das aldeias (como o Museu dos Kanindé) ou nas cidades que sediam os municípios onde vivem (como o Museu Maguta e o Museu Kuahí) demarcam uma presença, simbólica e literal, que apresenta uma visão indígena acerca de si mesmos (auto-narrativas), demarca um posicionamento político (mobilização étnica) e torna-se um mediador de relações sociais.

Essas perspectivas indígenas sobre museus, ao subverterem as histórias oficiais por meio da criação de categorias nativas para sua interpretação (como a de “museu do branco”), externalizam noções que valorizam modos de ser e formas de viver que fundamentam-se em cosmologias específicas, bases fundamentais para as apropriações e traduções dos museus pelos indígenas. Nesse sentido compreendemos as palavras do pajé Jovem Potiguara, ao iniciar sua apresentação em uma roda de conversa no fórum do Piauí:

Quero pedir a benção e a proteção dos mais velhos, caciques e pajés e dizer a palavra “museu e memória”, “memória e museu”, então são conjunto, duas palavras fortes

⁴⁹⁴ Lúcia Paiacu. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”. III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

⁴⁹⁵ Rosinha Potyguara. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

que estão uma interligada com a outra. Por que “museu” não é só como foi dito aqui, “aquele lugar, um simples lugar de guardar objetos antigos”, mas “museu”, para nós, indígenas, ele pode ser compreendido como um lugar sagrado, de relevância e de fortificação, de reafirmação da memória (Informação Verbal)⁴⁹⁶.

A fala de Ivo Tariano na roda de conversa sobre o conceito de museus e memória indígena, no Piauí em 2017, tocou diretamente a relação entre museus indígena e cosmologias. Este encontro foi a primeira vez em que ele interagiu com os integrantes da Rede Indígena. Primeiro, apresentou um conceito geral de museu indígena. Depois, falou sobre como o compreendia desde a sua realidade, de caráter multiétnico, a do Alto Rio Negro, onde ele vive na cidade de São Gabriel da Cacheira (AM), atuando como um dos responsáveis pela gestão da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, a FOIRN. Museu indígena, em sua visão,

Então seria um espaço construído pelos indígenas para contar a sua história, né? Para rever as histórias dos seus ancestrais, para conhecer as histórias das origens, dos lugares, dos animais, dos rios, lagos, igarapés, serra. O surgimento de cada povo, o surgimento desse mundo [...] pode ser também o espaço criado e ser repassado um conhecedor, um pajé, pode ser um elemento principal do museu indígena. Pode ser dirigido por uma pessoa que vai orientar de que maneira que a história surgiu e o museu indígena pode também contribuir na sua política de reafirmação da identidade, vai contribuir na sua luta pela sua territorialidade, contando através das histórias de que maneira uma terra foi ocupada por aquele povo. Como é que um povo estabeleceu alianças com outro povo? De que maneira que acontecia a sua organização social com relação ao outro povo? Então é assim que funciona o museu. Seria o conceito de museu indígena. (Informação Verbal)⁴⁹⁷.

Ivo exhibe uma concepção de museu indígena vinculada como espaço de compartilhar elementos da cosmologia dos povos, que fundamentam a forma como contam suas histórias. Mitos que atualizam-se no ato de narrar histórias do passado no presente favorecem a construção do museu indígena como lugar ritual/ritualístico. Os mitos de origem, as narrativas ancestrais de um tempo primordial, os heróis civilizadores e as formas como explicam como as coisas eram e como se tornaram como são/estão, que constituem o fundamento da história contada sobre muitos povos por via de sua oralidade e que estão fortemente relacionada com seus territórios, ganham sentidos quando atualizadas através das mediações feitas pelos xamãs entre os outros mundos para onde viaja e se comunica com outros seres que compõem o

⁴⁹⁶ Pajé Jovem, Isaías Potiguara. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

⁴⁹⁷ Ivo Tariano. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

universo e que vivem na natureza. Tudo isso precisa de espaço no museu. Continua o Tariano, trazendo o museu para sua realidade:

Agora vou partir para uma exemplificação da nossa região. Na nossa região, a história dos povos indígenas do Rio Negro, da família linguística [...] principalmente, conta aqui a história das origens [...] que hoje é considerado como o Rio de Janeiro. Então ele vai subindo o rio, né? Povoando as margens do rio, entrando, construindo a serra, colocando alimentos para que a futura geração se usufrua, para que a futura geração tenha cuidados com a natureza, se comunique com seres da natureza, com seres que vivem no submundo, que as pessoas que dirigem a comunidade, o pajé, tenha condições de transitar em outro espaço e tempo para curar as doenças, e, assim, vai indo. Então essas histórias são contadas através dos surgimentos das serras, das pedras, das praias, das cachoeiras e, assim, vai sendo revitalizado e as gerações futuras vão reviver o presente, o passado e vão construir, a partir dessas bases de dados que se encontram naquele espaço primordial a manter a continuidade dos povos indígenas como mantenedores da sua identidade cultural que é importante para nós, povos indígenas (Informação Verbal).

Uma das principais categorias nativas associadas aos museus indígenas que identificamos foi a de “museu-vivo”. Para esta noção, convergem uma série de outras categorias, que constituem noções correlatas que se materializam através de associações recorrentes evidenciadas nas falas de vários indígenas, ao se referirem aos seus museus e processos museológicos. Entre estas associações, destaca-se, além da função narrativa, como espaço de mobilização e elemento de mediação, já apontadas, para a relação dos museus indígenas com os territórios e com a "espiritualidade". Mas o que, seria, portanto, o museu indígena como um "museu-vivo"?

4.1.1.1 O museu indígena como “museu-vivo”: categoria nativa, apropriação e tradução

Figura 114 - Articuladores da Rede Indígena de Memória e Museologia Social no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí. Da esquerda para a direita: Rosa Pitaguary (CE), Ninawá HuniKuín (AC), Preá Jenipapo-Kanindé (CE), Ronaldo Kapinawá (PE), Zeno Tupinambá



Fonte: O autor (2014)

A ideia de museu indígena como um “museu-vivo” evidenciou-se durante a pesquisa como uma noção central e capilar para a concepção que os indígenas possuem. O museu-vivo, tendo em vista sua recorrência entre diferentes pessoas e os vários significados que possui, é uma categoria nativa que foi sendo construída através das interações dos indígenas envolvidos com as questões museológicas que melhor expressa uma concepção indígena de museu, para a qual convergem as diferentes traduções feitas em seus horizontes semânticos. Por conta de sua amplitude, consideramos esta noção de museu vivo como uma espécie de categoria “guarda-chuva”, que abarca várias outras e que se relaciona com outras concepções, e por isso, a partir dela podemos fazer interlocuções com as distintas significações dadas pelos indígenas aos seus processos museológicos.

Considerando as diferentes percepções que os indígenas possuem sobre as relações entre a vida e a morte, suas noções de agência social e de humano/humanidade, bem como a relação com as dimensões do “sagrado” e da “espiritualidade” (e, como parte destas, com os espíritos/Encantados), a noção de “museu-vivo” precisa ser compreendida através das palavras e atitudes dos próprios indígenas, para não cairmos em uma naturalização ou essencialização do que seja essa “vida” no museu indígena, já que seu significado pode ser muito variável.

A partir desta categoria nativa, que possui diferentes sentidos e associações, se ramificam noções correlatas, que tentamos sistematizar a título de melhor compreendermos a

forma como tem ocorrido a apropriação e as diversas modalidades de tradução efetuadas pelos indígenas sobre os museus para suas realidades. O museu na visão dos indígenas torna-se uma espécie de “filtro” mediador de suas relações com o passado e com as memórias sociais, configurando uma instância na qual concretizam, através do desenvolvimento de ações museológicas (educativas, de pesquisa e de salvaguarda) e de variadas práticas de colecionamento sobre diferentes aspectos de suas existências, suas autorrepresentações e suas categorias próprias de “patrimônio” e “cultura”.

O cacique João Venança, do povo Tremembé de Almofala/CE, vem utilizando a categoria “museu-vivo” há muitos anos, mas a primeira vez que nos chamou a atenção foi no I Fórum Nacional de Museus Indígenas, em 2015, em Aratuba, no Museu dos Kanindé. Suas palavras evidenciam uma associação que também percebemos nas concepções de outros indígenas. “Os museus hoje são uns museus vivos, porque nós estamos falando da história dos nossos antepassados [...] esta questão que nós estamos discutindo aqui, a questão da museologia, o museu, a história viva do nosso povo [...]”⁴⁹⁸. Essa associação da noção de “museu-vivo” com a de “história viva”, no olhar do cacique, pode ser melhor entendida quando ele ironiza uma visão que o senso comum possui, ao falar: “O que que eu tenho visto muita gente dizer inocente [...] até sem saber o que tá dizendo: ‘quem fala do passado é museu’. Quem foi que já ouviu falar nessa piada?” Nesse sentido, a noção de museu-vivo enquanto “história viva” pode ser interpretada desde uma conotação de museu indígena enquanto um espaço que se refere ao presente, que traz um sentido do passado no presente. Essa ideia também está presente noutras falas: a vinculação da ideia de museu indígena como museu-vivo porque trata da realidade dos povos, de questões atuais e do seu dia-a-dia, dos seus modos de ser e estar no mundo, do cotidiano de suas relações sociais.

Se há a forte noção de museu-vivo, também existe a ideia de “museu morto”? E o que seria um “museu morto”? Segundo Cícero Kanindé, existe o

[...] museu-vivo, e muitas vezes o museu morto. Quando o cacique Sotero veio e falou: “respeita o museu”, ele chorou. O que foi que o cacique pensou, né? [...] é peças vivas, é peça que traz história. E se tiver um museu que a gente não tiver esse amor, essa alegria, essa história [...]. História das crianças, história dos jovens, história dos antepassados [...] Muitas vezes acontece, um museu morto [...] Ele chora porque ele ama. E se a pessoa não amar todas aquelas peças antigas, todas histórias antigas [...]. É uma coisa que a gente conseguiu trazer, os conhecimentos dos nossos pais, bisavô, tataravô [...] lá de muito tempo. (Informação Verbal)⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ Cacique João Venança. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

⁴⁹⁹ Cícero Pereira. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

O "museu morto", segundo Cícero, seria aquele em que não há amor: pelas peças, pela diversidade das histórias, pelos conhecimentos dos antepassados. Nesse sentido, por oposição, no "museu-vivo" o amor precisa estar presente. Justamente por conta desta perspectiva afetiva de museu é que se torna possível chorar ao se falar da memória dos mais antigos e da emoção que é poder transmiti-las às novas gerações. Percebemos que essa carga de afetividade presente no museu para os indígenas, na medida em que refere-se a uma memória coletiva e que é relativa aos seus antepassados, é um dos fatores que transforma os museus indígenas em "museus-vivos" - pois apropriados no presente. Essa "vida" nos museus indígenas pode ser percebida sob diferentes óticas, expressando-se também numa concepção holística e integrada de museu. Segundo Toinho Gavião, criador do Museu Indígena Cabaça de Colo, localizado na zona rural do município de Monsenhor Tabosa/CE:

É muito importante a gente conhecer que museu é tudo que tem ao nosso redor, é um museu vivo, né? **É um museu que não está morto, está vivo, através das pedras, através do conhecimento dos nossos anciões, nossos pajés, nossos benzedores, não é? As pessoas que sabem, a medicina tradicional, também, são pessoas que devemos valorizar, e também está incluído nessa parte museológica.** (Informação Verbal)⁵⁰⁰

Vida nos museus indígenas que se expressa nos conhecimentos vivos dos seus sabedores, herdeiros de saberes dos antepassados, que também podem ser "incluídos nessa parte museológica". Assim, essa "vida" se expressa na vitalidade de conhecimentos herdados destes ancestrais. O amor é a expressão de um sentimento de valorização de um passado coletivo que o museu presentifica, dotando-o de sentido através da rememoração dos seus ancestrais – parentes que já se foram.

E o que é essa memória? [...] Então "memória" é isso, é a gente valorizar os saberes tradicionais, ancestrais e espirituais dos nossos mais velhos, do nosso povo, e escutar mais os nossos anciões, que muitas das vezes os jovens não querem escutar o ancião, nem querem sentar para conversar com os mais velhos. Então, pra mim, particularmente como um jovem Potiguara, os ancião, pra mim, eles são a chave do segredo, eles são a grandeza do conhecimento e da sabedoria, né? E desde muito criança que eu gostava de sentar e conversar com os mais velhos. Por que eu sabia que dali, um dia ia precisar de lutar pelo povo, pelo meu povo e reafirmar minha identidade como indígena Potiguara, certo? [...] "museu e memória" é os mais novos terem mais respeito pelos mais velhos, ouvir mais os mais velhos, certo? E dentro de um museu, viver essa história, não só deixada plantada pelo passado, mas viver no presente, garantir pro futuro assim praticando suas culturas, suas tradições (Pajé Jovem Potiguara) (Informação Verbal).

⁵⁰⁰ Toinho Gavião. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa "A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas", III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Conforme d. Dirce Jorge, do povo Kaingang da Terra Indígena Vanuuire (Arco Íris/SP), que também é uma liderança espiritual entre seu povo:

[...] o museu vivo é a gente relembrar dos nossos antepassados, que eles continuam sempre vivo no meio de nós. Então eu aprendi com a minha mãe, aprendi com nossa “Andiri”, muito amada. Então hoje o que eu trabalho, o meu trabalho, eu trabalho muito com as crianças, o que eu aprendi com minha mãe. Que a minha mãe também foi se embora, mas está junto comigo, aonde eu estou, sei que ela está comigo. Ela já falou isso comigo: “aonde você estiver, eu estarei com você” (Informação Verbal).

Para além da lembrança, a presença, que se faz no presente por meio do contato propiciado pelos saberes da espiritualidade. Seja no museu ou em qualquer outro local, essa conexão direta com os antepassados, expressão de uma relação com o sagrado e com o sobrenatural, torna o contato com os “mortos” um outro fator de “vida” no museu, pois o fato de rememorar aproxima-lhes de seus parentes que já se foram. Essa percepção de que a morte não é o fim, compartilhada por muitos indígenas ao se referirem aos antepassados e ao significado de seus museus, fica bem evidente quando d. Dirce fala que:

[...] isso é que nem eu falo. Nós andamos museu, nós deitamos museu e levantamos museu, então nós vivemos museu. Então nossos antepassados, nós estamos sempre lembrando deles. Falam assim: “ah! Eles morreram!” Não, eles só se desligaram da carne, só a carne. Mas eles estão, continuam sempre com nós. Porque quando a gente fala dos nossos antepassados, nós tá sempre lembrando deles. Então é isso que eu digo pra vocês, gente, isso é museu, museu vivo (Informação Verbal).

Museu que está nas palavras, no modo de andar, de dormir e de levantar. Museu que está no corpo. Porque o corpo físico é memória, como também o é, o território, onde se corporificam os seus saberes e conhecimentos tradicionais. O museu como espaço de estabelecimento de um diálogo intergeracional que proporciona a transmissão, a aprendizagem e a atualização de conhecimentos ancestrais e narrativas sobre como nos tornamos o que somos, desde um passado que se concretiza através do desenvolvimento de ações museológicas indígenas, dos mais diversos tipos. Quais as especificidades destas ações museológicas indígenas? Uma das que mais foram enfatizadas, refere-se à realização de pesquisas sobre si, investigações sobre a própria realidade no presente, abordando aspectos como a história coletiva, os saberes e o território. Nesse sentido, ao mediar o contato e aproximar pessoas de diferentes faixas etárias, o significado de *locus* de pesquisa fomenta a vivência de modos de vida apreendidos no contato com os mais velhos e transmitida, pois vivenciada, junto aos mais novos, nos processos museológicos.

Então o que ela me ensinou (a mãe), o que ela me passou, hoje o trabalho que faço com as minhas crianças. As minhas crianças participam de tudo, alimentam-se, construção de cabana, tudo que a gente vai fazer, entrar na mata, que entrar na mata, já ensino para eles que tem que entrar com respeito. Então é isso que a gente ensina. Nós ensina bastante às crianças, as crianças estão sempre envolvida com o trabalho (Informação Verbal).

A carga afetiva do museu indígena pode ser compreendida nessa relação com a memória de parentes próximos, sejam os que já não estão mais entre eles, sejam as crianças com quem vivenciam ações educativas. Nesse sentido, a auto-percepção de si, enquanto sujeito mediador do diálogo intergeracional, como expresso nas palavras de d. Dirce, pode ceder espaço para a reflexão da própria relação estabelecida com os antepassados mais próximos, como pais e mães – e, numa perspectiva figurada e literal, atuar em uma reflexão mais profunda de sua relação com o passado – como indivíduo e enquanto membro de uma coletividade étnica que possui uma trajetória de vida para além da própria história, porque pertence a um povo, a uma coletividade que permanece em um espaço – objetiva ou subjetivamente, literal ou simbolicamente. É importante compreender como essa visão sobre o passado modifica os sentidos do presente, em termos de moldar subjetividades e motivar ações e posturas nas relações. O cacique Ronaldo Kaingang (SP), após ouvir muitas apresentações de outros parentes sobre como entendiam o “museu indígena”, fez um depoimento emocionado, lembrando da sua genitora. Assim falou:

Que falar em museu, eu me sinto triste pra caramba. Que eu recentemente perdi minha mãe (grande pausa na fala). Eu sei que ela tá do meu lado, toda vez que eu tô aí eu lembro dela, quando vocês falam de museu. E eu quero que esse museu, que a gente tá falando aqui [...] e eu quero contar a história da minha mãe, do meu povo, que lá na aldeia que eu moro, tem uma cidade perto chamada Araçatuba [...]. O meu antepassado ali foi tudo massacrado ali, foi tudo morto, quando essa linha, é uma linha de trem (Informação Verbal)⁵⁰¹.

A dor da perda recente da mãe levou o cacique Ronaldo a um passado mais distante, no qual seus ancestrais foram mortos por conta da chegada de uma ferrovia que está na origem da cidade de Araçatuba, interior de São Paulo. Essa dupla lembrança de perdas, que expressam um luto histórico e outro pessoal, formadores de sua subjetividade e da visão de museu que exprimiu, resultam de um olhar para o passado que o faz perceber a importância de uma certa atitude para com os mais velhos.

⁵⁰¹ Cacique Ronaldo Kaingang. Depoimento, [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Então, por isso que, às vezes, dói meu coração mesmo, gente. E se a gente não aproveitar a sabedoria dos nossos mais velhos, a gente não vai ter o museu. A gente tem que aproveitar a sabedoria dos mais velhos, porque se não aproveitar, vai ser que nem Eu não aproveitei a sabedoria. Alguma coisa eu sei da minha mãe. Mas que queria mais coisas da minha mãe e queria passar pra mim. E hoje não tem como perguntar pra ela. Alguma coisa eu sei, mas agora não tem mais como perguntar pra ela como que é as coisas, entendeu? (Informação Veerbal).

Essa concepção de museu enquanto fator significante de uma memória afetiva das histórias de vida, direcionou Ronaldo à perceber a necessidade de valorizar os conhecimentos dos mais velhos, desde um olhar sobre si mesmo. Ao atuar como instância mediadora da relação entre passado e presente, em termos individuais e coletivos, a concepção indígena de museus nos apresenta, em meio à afetividade de memórias que falam de trajetórias pessoais que fazem parte das histórias de coletividades étnicas, a possibilidade de desencadear potentes processos de ressignificação de memórias e novos modos de relacionamento com o passado. Nesse sentido, é importante conhecermos qual a percepção que os indígenas possuem sobre as ações museológicas que desenvolvem: como percebem e como significam o que fazem nestas ações museais?

As minhas raízes, não é? E eu busco incessantemente, estou buscando, juntado as peças miudinhas. Porque se antes eu soubesse, não estava me dando tanta dor de cabeça, se eu tivesse isso registrado antes, eu não tinha, não estava aqui matutando, quebrando cabeça, pensando onde vou buscar mais informações para chegar lá no tronco. Que eu estou apenas pegando as folhinhas que estão soltas, as folhinhas, os galinhos secos e juntando para mim, mas eu quero chegar lá na raiz e eu vou chegar (Informação Verbal)⁵⁰².

No III Fórum Nacional de Museus Indígenas (2017), Suzenilson Kanindé questionava os participantes a refletirem, a partir de sua própria realidade:

Pra quê que isso serve realmente, como prática, como social, como formação, da vida realmente do povo Kanindé? E para finalizar [...], eu diria, como diz um grande colega nosso lá do Rio de Janeiro, se chama Mário Chagas, ele diz ‘que a Museologia que não serve pra vida, ela não serve pra nada’. E eu pensando, **um museu indígena que não serve pra vida dos povos, ele não serve pra nada.**⁵⁰³ Então, quando pensarmos em idealizarmos o que é o negócio deste museu indígena, pensemos principalmente naquilo que está em jogo, é o futuro das próximas gerações, como um espaço social

⁵⁰² Socorro Kapinawá. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

⁵⁰³ Este trecho de sua fala evidenciava um diálogo que vinha travando, resultando em uma apropriação de termos e conceitos, de Suzenilson com um influente personagem das tramas museológicas do Brasil contemporâneo: o poeta, professor e museólogo Mário Chagas. Meses antes do Fórum, em julho, Mário havia ministrado um mini-curso durante o IV Encontro de formação de Gestores de Museus Indígenas no Ceará, realizado nos Tremembé.

e, principalmente, político [...]. Dentro dessa formação, qual a função do museu pro cacique, pra liderança, pro professor, pro aluno? (Informação Verbal).

Suas palavras expressam a noção do museu indígena como um espaço político voltado ao futuro das próximas gerações. No término de sua fala na apresentação de seu povo, durante a Roda de Diálogos 3, no Fórum do Piauí, Nalson Kanindé exibiu um discurso no qual acionava múltiplos referenciais para falar de como compreendia a ideia de museu. Questionava os demais parentes a se perguntarem: “Pra quê nós, povos indígenas, queremos um museu?”

As palavras de Suzenilson evidenciam outro aspecto importante em nossa análise da visão dos indígenas, que é a diversidade de significados que as práticas museológicas possuem para seus protagonistas, variando sobremaneira mesmo no interior de um mesmo povo, conforme as tantas diferenciações internas a um grupo social.⁵⁰⁴ Quiçá, entre povos distintos. Seja à nível interno, seja comparando as noções que possuem indígenas de diferentes povos e Estados nas atribuições de sentido dadas aos seus museus, há associações recorrentes e peculiaridades, assim como há diferenças gritantes e funções diferenciadas.

E dentro dessa perspectiva [...] vamos responder como o museu indígena ele pode contribuir no fortalecimento da organização social dos povos, partindo da percepção do povo Kanindé. Como que ele contribui pro criador, pra liderança, pro professor, pro aluno e pra todo o corpo da comunidade. (Informação Verbal).

Muitos dos indígenas envolvidos na Rede Indígena, que são de diferentes estados brasileiros, tem usado o termo “museu-vivo”, para referirem-se a como pensam e percebem seus museus. É certo que há uma circulação e apropriação que uns fazem das ideias dos outros, a partir da convivência e das experiências coletivas que se dão em encontros e intercâmbios. Mesmo assim, ao se apropriarem de termos nestas interações, onde são compartilhados e construídos, os reutilizam na percepção de seus próprios processos, traduzindo-os às suas realidades. Todos possuem visões particulares sobre o quê e como seria o “museu-vivo”, no que

⁵⁰⁴ A fala de Caboquinho Potiguara evidencia essas diferenças internas entre seu povo no trecho seguinte, ao tratar da importância dos intercâmbios à nível interno e entre povos diferentes: “[...] a minha área é uma área grande, à vista daqui da Região Nordeste, né? [...] Nós temos, aproximadamente, 34 mil hectares de terra, né? Mas você vê como a questão da cultura e da culturalidade é bastante diferente. Somos do mesmo povo, Potiguara, mas com realidade totalmente diferente, né? Aquelas pessoas que moram na praia, como eu, eu moro na praia, e tenho família que mora muito, muito distante de mim, já tem uma outra realidade. Então essa questão da culturalidade é muito interessante porque nós mesmos povo Potiguar nós fazemos intercâmbio entre nós mesmos. Como nós estamos fazendo intercâmbio aqui com vários povos aqui, de vários estados que estão aqui (Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas, dia 20 de outubro de 2017).

reside esta “vida” no museu indígena, nas associações a esta ideia e nas práticas que tornam as iniciativas museológicas indígenas como “museus-vivos”. Nesse sentido, o museu indígena como um “museu-vivo” é tanto um devir como uma realidade, tanto uma projeção quanto uma inspiração. Tanto uma realidade presente quanto um projeto de futuro. É tanto uma categoria que resulta da apropriação e da tradução de museus para a realidade destas populações quanto um efeito do surgimento de um pensamento museológico indígena, expressão de suas visões de mundo, cosmologias e lutas políticas nos tempos atuais.

O cacique João Venança, do povo Tremembé (CE), nos dá pistas mais uma vez, ao revelar em suas falas alguns sentidos atribuídos à ideia de museu-vivo. Em 2017, afirmava, já no Piauí, que

[...] Pra falar de museu, **quando a gente fala de museu, você tá falando da vida dum povo, está falando de cultura, está falando de ciência, está falando de espiritualidade**, é um conjunto de elementos que não cabe aqui, quando você começa a juntar, somando, se torna a palavra hoje que a gente está muito ligado a ela, que é a palavra museu. **Museu é falar da vida de um povo**. A história, a cultura, a espiritualidade! Tudo!! Tudo hoje está ligado a questão de museu, porque é a vivência de um povo! Tá ali, na festa, no dia a dia, a gente o que é que significa. Pra nós é um significante muito grande. E sem isso, e com isso, juntando, se transforma, no museu” **Cacique João Venança** (Informação Verbal, negrito nosso)⁵⁰⁵.

Museu indígena como “a vida de um povo”: sua cultura, ciência, história, festa e espiritualidade. Simples e complexo: uma concepção holística de museu, relacionada a todos os aspectos da vida de um povo. “Vivo” porque “fala” da vida de um povo. Museu que é vivo na fala, como modo de expressão. Na concepção do líder Tremembé, de que “museu é falar da vida de um povo”, há uma ideia que estaria ligada à outra: à de fazer sentido concreto para uma população indígena, por estar fortemente vinculado às suas vivências. É justamente em uma associação da noção de “museu-vivo” com os diferentes aspectos da vida cotidiana de um povo, que são operativas e se dão as ressignificações das noções de “cultura” e “memória”, tal como nos apresenta a seguir Suzenilson Kanindé, ao falar como os representantes de seu povo conceberam suas noções de museu:

Outras coisas que eles colocaram também é que o museu deve ser coletivo, é um espaço de memória, com essas conexões com o passado, presente e futuro, em diálogo com o mundo contemporâneo. **Como tratar a cultura e a memória, vivendo em um mundo moderno, ao meio da juventude, que tem o contato com a tecnologia, ao meio dos guardiões da memória, que tem o contato com a oralidade; ao meio da formação de professores, que tem o contato com o intelectual [...].** (Informação Verbal).

⁵⁰⁵ Cacique João Venança. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação dos Tremembé na roda de diálogos 3 (Organização social dos povos indígenas) no Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Nessa perspectiva, que evidencia a ideia do museu indígena como instância de mediação das relações sociais, as noções de "cultura" e "memória", ressignificadas na atualidade dos povos, estabelecem conexões dialéticas entre as percepções que os indígenas possuem de suas realidades locais, em meio à diversidade interna de cada povo e frente à aspectos como a tecnologia e a oralidade.

Outro aspecto em comum entre as diversas visões sobre museus indígenas é o que produz uma apropriação da concepção antropológica de “cultura” na noção de “patrimônio”, muito evidenciada em diversificados usos que fazem as lideranças indígenas, que reconhecem a enorme diversidade de seus vetores de pertencimento que são parte de seus processos museológicos. Segundo Têka Potiguara,

Então, do ponto de vista do museu, a gente entende que museu é as peças antigas que estão lá, é também a medicina tradicional, é as árvores em extinção, é tupi, é a reza, é a dança, os rituais sagrados, para nós tudo isso é museus: símbolos em movimento” (Informação Verbal)⁵⁰⁶.

Museus indígenas como "símbolos em movimento", espaço que objetifica a dinâmica da cultura. As palavras de Têka, além de expressarem o caráter dinâmico da cultura, evidenciam outro aspecto que se sobressai nas concepções indígenas sobre seus museus: seus sentidos estão para além do espaço físico e da dimensão material dos objetos e do acervo. Nessa perspectiva, vincula-se ao invisível, às rezas e rituais, que dão vazão a sentidos que residem em uma relação com os territórios onde vivem. Esta relação, entre museus indígenas e territórios, por um lado, denota uma amplitude da própria ideia de patrimônio e, por outro, associa seus processos museológicos com uma ideia de “sagrado” e "espiritualidade". Se há uma relação do território com a espiritualidade; e se há uma associação do museu ao território, não é difícil avançarmos na identificação de uma tríade (ou seria um quarteto?) para a qual direcionamos forte interesse analítico: museu(memória)-território-espiritualidade.

Muitas vezes as pessoas da aldeia pensa que o museu só é as peças, nossas peças que temos nas aldeias entre quatro paredes. Mas a gente está tendo o conhecimento que o museu é mais amplo. Museu espaço e território também, é isso. Nós temos nossas pinturas rupestres que também traz fortalecimento para a nossa cultura, né? E também lá nós temos nossa Pedra Encantada e nós temos nossas pinturas rupestres que é muito importante para a nossa aldeia. A gente já fez trabalho com alunos, né? Trabalho de campo, aula de campo, né? (Informação Verbal)⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Têka Potiguara, Depoimento. [out. 2017]. Museu Potigatapuya, na apresentação da delegação dos povos indígenas de Monsenhor Tabosa no IIFNMI.

⁵⁰⁷ Toinho Gavião. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os

Estas concepções nativas, disseminadas nos discursos proferidos pelos indígenas sobre seus museus, são variáveis e diversificadas, possuem um caráter holístico e integral. São muito avançadas, quando comparadas às que são utilizadas nos museus tradicionais, na academia ou nas políticas públicas. Não falamos aqui, deixemos claro, de uma concepção de museologia ou de museu de caráter acadêmico ou normativo – esta concepção é antropofagizada. Nos referimos a processos de apropriação e tradução efetuados em contextos de poder-conflito, de mobilização e de luta política, de acordo com diferentes modos de vida e de percepção da realidade, ou seja, os museus na visão indígenas só podem ser compreendido como expressão de suas cosmologias e de suas mobilizações étnico-políticas. E sobre estas, é muito perigoso generalizar, ao tratarmos de museus indígenas, ao mesmo tempo em que é necessário lidar, a todos os momentos, com os limites da abordagem comparativa.

Têka Potiguara, da aldeia Mundo Novo, e Socorro Santos, da aldeia Tourão, são importantes lideranças do movimento indígena do município de Monsenhor Tabosa, sertão do Ceará. Ambas estão há bastante tempo envolvidas nos diálogos e práticas em museus indígenas. Atualmente, Têka é secretária de Cultura e Socorro é coordenadora do Conselho dos Museus do município. Socorro Potyguara apresenta outra conotação para a noção de “museu-vivo”, associando-a implicitamente às práticas de uma “museologia social” e fazendo correlações com a noção de “patrimônio”. Apresentando-se, em 2017, no Piauí, ela disse:

Eu sou a Socorro Santos, estou participando do terceiro fórum. Participei já dos outros que aconteceram, Kapinawá, no Ceará, e aqui, agora. Estou muito feliz por estar trabalhando junto com todo mundo a história do museu vivo, né... Porque nós somos... **Cada um de nós que está trabalhando essa cultura da mata, do resgate da história, trabalhando, museu vivo, que é povo vivo numa mata viva, que está aí quase em extinção, tanto no Ceará quanto no Piauí.** A gente vê que as nossas matas foram queimadas pelos fazendeiros e colocaram gado no lugar do índio, e hoje estamos tentando, buscando nesse novo jeito de como trabalhar museologia social, vendo, socializando, **estas coisas que a gente tá vendo lá na mata, nas rochas, nas pinturas rupestres, vendo também aquelas árvores que estão em extinção buscando reflorestar, buscando preservar as que ainda tem, buscando aqueles objetos dos nossos povos indígenas como as machadas e outros objetos que estão perdidos por aí.** A gente está buscando juntar em pequenos museus para trabalhar a história e memória de nosso povo, com objetos dos nossos antepassados, revitalizando a cultura”. (Informação Verbal).

Museu-vivo como “cultura da mata” e “resgate da história”: de um “povo vivo numa mata viva”. Matas que precisam ser reflorestadas, pois são nelas onde estão as memórias

deixadas pelos antepassados, seja nos objetos "perdidos por aí", seja no conhecimento sobre a própria mata, como natureza sacralizada, cantada em toantes, pontos e linhas de toré, enquanto morada dos ancestrais, seus Encantados. Afinal, "Eu vim da Juremal, eu vim lá do Juremal" (linha cantada pelos indígenas do Ceará nos torés)

Em 2012, identifiquei e analisei o que o cacique Sotero chamava de “sistema da mata”, uma categoria nativa usada por ele para definir o modo de vida dos Kanindé, cuja lógica condicionava também o sentido para o museu e a escola. Suzenilson, falando sobre as concepções nativas e o pensamento museológico de seu pai, afirmou em 2017 que

O povo Kanindé, nós somos conhecidos como povo caçador, quase todos os nossos objetos, que tem no museu, vem da caça [...]. **Essa formação tá articulada diretamente a um sistema de formação educacional, nós partimos diretamente para aquilo que nós entendemos, para aquilo que é formação [...], que nós entendemos que é vida e que dá corpo dentro do povo Kanindé, aquilo que dá sustentabilidade, aquilo que dá formação, dentro do próprio sistema do povo.** Depois ele vai explicar isso, que são as coisas dos velhos, as coisas das matas e as coisas dos índios, que são esses significados que tem lá dentro, da própria formação do museu. (Informação Verbal).

Como no Museu dos Kanindé, onde expressam o que chamam de um "sistema da mata", estariam os demais museus indígenas vinculados a “sistemas próprios”, de cada povo? Como identificar esses "próprios sistemas"? Seriam espécies de bases e pressupostos dos museus indígenas – algo que os fundamenta, implicitamente? Os museus indígenas estariam exprimindo, no modo como se tornam realidade nas aldeias, aspectos desses modos de vida, refletidos na memória e nas narrativas da história que apresentam?

A associação entre índio e natureza (que poder ser expressa por matas, meio ambiente, por sua idealização edênica etc.), tão presente em um senso comum baseado em concepções culturalistas e assimilacionistas, também está presente nos discursos de lideranças do movimento indígena sobre seus museus. O cacique Caboquinho Potiguara (PB), por exemplo, situa essa associação ao falar do significado do museu como espaço sagrado. Ele disse em 2017, em Nazaré, ao referir-se a relação entre museus indígenas e organização social, que:

Eu diria que essa relação ela tem um vínculo tanto espiritual, como histórico, enfim. [...] **Porque até eu fico falando de outras coisas, mas nós falamos sempre da natureza porque nós somos filhos da natureza.** Então esse relacionamento com o museu, seja ele através das águas, através da matas, através dos animais, enfim, tem um vínculo muito forte se relacionando com o sagrado. (Informação Verbal)⁵⁰⁸.

⁵⁰⁸ Cacique Caboquinho Potiguara. Depoimento. [out. 2017]. durante apresentação dos Potiguara na roda de diálogos 3 (Organização social dos povos indígenas) no III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Mais uma vez a tríade museu-território-espiritualidade vem à tona. Para além dos museus indígenas, a vinculação entre índio e natureza, por mais que constitua um estereótipo que, como pesquisadores, tentamos evitar – porque muitas vezes não corresponde às realidades dos povos - é usada recorrentemente no discurso das lideranças indígenas. Que fazer?! O uso político desta associação, diferentemente de sua disseminação como expressão de um viés primitivista presente nas idealizações românticas ou preconceituosas tão comuns sobre como são (ou deveriam ser) os indígenas – deve ser examinado caso a caso, já que possui diferentes conotações, variáveis conforme contextos étnicos e situacionais. Algumas dessas conotações refletem-se na noção de museu para os indígenas.

Assim como os usos desta associação índio/natureza podem variar entre extremos, da afirmação étnica ao reforço de uma concepção assimilacionista, são variados e só podem ser compreendidos contextualmente as apropriações das noções de cultura e patrimônio, bem como os usos da memória e as categorias nativas associadas às práticas e discursos nos seus museus sobre si mesmos. Na perspectiva de entendermos como se constroem estes usos, as palavras de Nalson Kanindé são enfáticas na afirmação do museu indígena como um espaço de formação política. Mas, espaço de formação política alicerçado em quê e com que objetivo? Segundo ele,

Tudo aquilo que tem lá dentro, de formação, as lideranças, a própria formação deles, tem um significado pra cada objeto. E ali, nós sistematizamos uma formação que esse espaço que nós construímos ele tem que ter uma relação forte, fortíssima, diretamente, com a escola diferenciada. **Ele além de ser um espaço cultural, ele tem que ser um espaço de formação, não somente social, mas principalmente político.** Porque é um espaço de interligação, onde o povo Kanindé sente a necessidade de quê? **A cultura, a educação e a memória tem que estarem ligadas diretamente, e essencialmente, com aquilo que tem no museu.** Ele se tornou um espaço de formação social muito grande [...]. (Informação Verbal).

Museu como “espaço de interligação”, portanto, de mediação. Nalson evidenciava mais diretamente nessa passagem outro aspecto importante da dimensão dos museus nos horizontes indígenas: sua relação com os processos educacionais formais que ocorrem nas escolas diferenciadas e nos cotidianos dos povos. Se a cultura, a educação e a memória, como ele as utiliza, são elementos potencializadores da função política nos museus indígenas, compreender a ressignificação destes termos ocidentais – por muito tempo usados como fundamentos de relações de dominação colonialista – nas práticas e discursos dos indígenas sobre seus museus, é um caminho instigante para chegar a um outro nó górdio desta análise: como nestes espaços os indígenas se constituem não apenas como protagonistas da história – ao contarem-na em

seus próprios termos – mas como neles se afirmam e consolidam novas relações de poder, nas quais a violência e a discriminação cedem espaço para o respeito e o diálogo entre as diferenças. Segubdi Gerolino Terena, de São Paulo,

Cada tribo ele tem alguma coisa pra contar. O que que é? Muitas das vezes, a pessoa fala “o que que é museu?”. Museu é pra você falar o quê do jeito que nasceu, do jeito que vem. Então cada etnia ela tem umas coisas lá atrás pra falar de um documento para cada um de nós. Então, tem a ver, de tudo os cacique e as liderança, sobre muitas coisas pra ensinar os que vem vindo. E se nós não tiver, como que vai ser? Então não tem como nós fazer nada. Mas o museu traz tudo. Porque muito lugar, né? Principalmente o lugar que eu moro. Ali [...] já não tem mais espaço. Muitas das vez, quando foi, muitas da vez, tempos atrás, falaram que não era aldeia. **Mas quando as pessoa, né, vai um povo ali, talvez fazer uma terra, encontra ossos de povo que está ali, então vai fazer pesquisa. E aí fala assim: “aqui foi aldeia”, e ali se torna um museu com a etnia que tava naquele lugar, daonde que vieram.** Gerolino Terena (Informação Verbal)⁵⁰⁹.

As palavras de Gerolino evidenciam uma associação entre a presença/continuidade no território, a apropriação dos achados arqueológicos e a noção de museu. Se no modo como estas categorias ocidentais se traduzem – indenizam, noutros termos – dizem respeito à sua apropriação em contextos de mobilização política – como os observados neste estudo – "cultura" e "memória" são, portanto, categorias que expressam uma luta por libertação, que é também uma desconstrução das amarras e grilhões de uma história de dominação, violência e morte. Este grito de liberdade se expressa nas diferenças tenazes em que fundamentam suas narrativas do passado e nas suas posturas no presente, em relação ao "museu do branco" e à sociedade circundante. Tornam-se noções que fortalecem o poder político dos museus indígenas que, como espaços que promovem o empoderamento – de suas visões sobre si e sobre o mundo, de suas subjetividades e de formas de viver e autovalorizarem-se – são terreno propício para que seu uso e ressignificação ganhem sentidos locais em processos formativos não-formais ou em diálogo com escolas e com as populações das aldeias.

Acerca do diálogo intergeracional efetuado nos museus indígenas e a polissemia da forma como os indivíduos e grupos etários percebem a experiência museológica em seu povo, Nelson Kanindé afirma:

O corpo do Museu dos Kanindé ele foi formado para dar sistematização aquilo que tem necessidade na comunidade, nas aldeias. Diretamente, todos esses que passam, tem uma formação direta, partindo do **cacique**, que é o fundador, partindo da **liderança**, que participa, partindo do **professor**, que participa também, partindo do **aluno** e principalmente partindo, depois eu queria a contribuição da Antônia também,

⁵⁰⁹ Gerolino Terena. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

daquilo que é essência, do que nós tiramos da nossa comunidade pra ir pro mundo lá fora, e sistematizar, o que nós pensamos pra trazer pra comunidade, como papel e função social, pra ajuda nessa própria formação. (Informação Verbal).

A noção de “museu-vivo” - fortemente relacionada à tríade museu-território-espiritualidade, se evidencia nestas falas como uma categoria nativa resultante da apropriação e tradução da noção de museu ao horizonte dos indígenas, se aproxima do que Hugues de Varine chama de uma “museologia viva”, ao referir-se também à museologia praticada nos processos de mobilização e resistência de populações nativas em todo mundo. Segundo ele,

Essa museologia, uma museologia viva, uma museologia ativa, uma museologia de luta, é uma museologia que exerce sobre a terra, sobre a cultura, sobre o patrimônio, sobre os objetos, sobre a religião, sobre a memória de cada povo. É a museologia como um instrumento de libertação e de negociação com a sociedade dominante, que enfrentam cada e todos os povos indígenas. Hugues de Varine.⁵¹⁰

Interessante identificar a convergência das palavras de Varine, um dos precursores de um movimento internacional que se notabilizou como uma Nova Museologia, com o pensamento museológico indígena, formado à parte deste movimento que se refere ao papel político, de resistência e de mediação (negociação) exercido por estas experiências.

Em nossa análise, identificamos quatro termos associados à definição dada pelos indígenas às suas práticas museais: “museologia indígena”, “museologia social”, “museologia social indígena” e “museologia comunitária”. Um outro termo derivado foi “identidade museológica indígena”. Apresentaremos abaixo os usos e a análise que fazemos deles.

Um dos que mais tem variado termos para referir-se aos processos museológicos indígenas é Nalson Kanindé, que vem acumulando uma rica experiência a partir de sua trajetória no campo dos museus indígenas no Brasil. “É importante salientar também [...] nessa troca de experiências que existe entre a Rede... a Rede realizou vários encontros, não somente no movimento indígena, mas também dentro de uma perspectiva coletiva da discussão da própria museologia social indígena”. Os momentos de intercâmbio e encontros foram fundamentais para o surgimento destas noções, através das trocas efetuados oriundas do diálogo interétnico que partiu de contextos locais, provindos de cada experiência, de suas aldeias e de suas populações, que foram compartilhadas em âmbito dos encontros que aconteceram. Assim, os indígenas que interagiram em âmbito da Rede Indígena foram compartilhando e construindo

⁵¹⁰ Hugues de Varine. Depoimento visual. [jul. 2016]. I Fórum Nacional de Museus Indígenas, contendo respostas a questões sobre museus indígenas elaboradas por Alexandre Oliveira Gomes.

conjuntamente associações e noções com que significaram, através de determinadas terminologias, os processos que desenvolvem. Nesse sentido, é importante identificar os termos que são ressignificados juntamente com as noções que são produzidas nestes processos museológicos indígenas, usados para nomear algo que não existia antes e que passou a existir: museus indígenas mobilizados em uma instância própria, de diálogo e ação coletiva.

O Fórum Nacional de Museus Indígenas, que teve até agora três edições, configurou o principal momento destes intercâmbios. O último deles, realizado em outubro de 2017 no Piauí, constituiu a culminância desta pesquisa de campo e também o encerramento da “coleta” e produção de dados. Nestes grandes encontros, um dos principais objetivos tem sido promover a socialização dos trabalhos feitos nas aldeias pelos diferentes museus. Assim fala, sobre esse assunto, Heraldo Alves, o “Preá” Jenipapo-Kanindé:

O fórum de museus a gente também teve nas aldeias trabalhando a museologia, a museologia comunitária, a museologia indígena, que é uma coisa muito importante pro nosso povo indígena. Porque? **Vem ajudar tanto na nossa demarcação da terra, como no nosso reconhecimento como também na luta, na luta do nosso povo. Hoje eu tiro por nós por este trabalho que é feito no Museu Indígena Jenipapo-Kanindé [...]. (Informação Verbal).**

O sentido dado por Preá, da “museologia indígena” ou “museologia comunitária”, associada às lutas do povo e às mobilizações pelo direito ao território, aproxima-se da noção expressa tanto pelo francês Hugues de Varine, em julho de 2016, quanto pelo cearense Nalson Kanindé, em outubro de 2017. Refletir sobre o museu como espaço político significa questionar a sua função social e o seu caráter formador e transformador. Disse Suzenilson, em 2017, no Piauí, que

Nós tamos plantando a futura geração. São os novos índios que tão nascendo e é a nossa cultura que tá em jogo. E aí é por isso que talvez não, **nós temos consciência de que esse espaço que nós estamos criando, o museu indígena, é um espaço político, realmente?** E aí nós temos as várias experiências que são diferentes mas se ligam, ao mesmo tempo, a mesma formação, que é a função que isso tem. Não tem noção nenhuma dentro do que nós estamos criando de se fazer um museu separado da escola e da comunidade. A função do museu, da escola para a comunidade, são essenciais nesse momento porque? **É lá o local transformador da realidade da comunidade. E é político, realmente. É onde a transformação vai ter que ocorrer.** Seja do velho, seja do novo, seja da roda de conversa, da formação do povo. E isso nós indígenas temos que ter consciência porque nós não tamo propondo criar o espaço do museu indígena só por criar. Tem que ter um sentido, não é verdade? **E a gente tem que ter a consciência da função social que esse negócio tem.** Porque não é só simplesmente criar. (Informação Verbal).

É preciso "Se alimentar de museu", como no dito de Sotero, para "plantar" as futuras gerações. No olhar de seu filho, Nalson, o que vincula as diferentes experiências, em meio à sua diversidade é a função do museu indígena: espaço de formação política para a transformação local, a partir da escola e da comunidade. Essa forte consciência do teor político do museu e sua função social frente à população poderiam caracterizar os museus indígenas nos quadros conceituais e históricos de uma Nova Museologia, perfeitamente. No entanto, fazer isso seria reduzir o alcance de sua compreensão no horizonte dos povos.

Pai e filho, Sotero e Nalson, se constituíram, ao longo dos anos, em dois interlocutores com os quais temos estabelecido um profícuo diálogo sobre museus indígenas. Sujeitos fundamentais nesta antropologia dos museus indígenas, co-autores desta pesquisa, são protagonistas dos processos museológicos indígenas e do surgimento, em curso, de uma "museologia indígena" no Brasil.

De acordo com esta visão, o museu indígena (e o museu para o indígena) é um "ato político". Esta é, talvez, a associação mais usual, comum e generalizada, tantos nos discursos quanto nas práticas e significados dos museus indígenas no olhar de seus protagonistas: o museu como parte da "luta indígena".

A concepção apresentada por Suzenilson, que associa fortemente o museu indígena com as mobilizações étnicas. Ao convergir com o pensamento de Hugues de Varine, para quem os museus indígenas constituem uma "museologia política", aponta para uma característica que a específica e a distingue de outras museologias. A compreensão do francês diferencia "museus indígenas" de "museus comunitários". Afirma ele que,

Então, esta ideia de uma museologia política é importante para distinguir todos os museus indígenas de uma museologia artística, estética, científica, turística, de uma museologia de identidade, de comunidades locais, de pequenos territórios. Não é um desafio político na maioria desses museus tradicionais, mas os museus comunitários são importantes ao desenvolvimento local. Em vosso caso, **o caso dos museus indígenas, é realmente, é uma condição, a invenção de uma museologia, de uma museologia endógena, de uma museologia original, criada, inventada por cada povo, cada comunidade, é a condição, de uma, da, da... não sei como dizer exatamente.** Porque é difícil, português não é a minha língua... É condição de equilíbrio entre a identidade local e a relação com outras identidades vizinhas, como a identidade nacional. **O museu pode ser um exercício, um exercício essencial de construção, edificação, de uma capacidade de reação, de uma capacidade de negociação, de uma capacidade de tramitação, com os outros, as outras sociedades, as outras comunidades, com o governo local, com o governo nacional, etc.; nas instâncias internacionais.** O museu, é o primeiro passo, na minha opinião, pode ser o primeiro passo de uma existência política, forte, no problema de guerra, no problema de uma luta entre iguais, no sentido social, no sentido cultural, no sentido econômico, no sentido de invenção do futuro. (Informação Verbal)

Consideramos que a museologia indígena, enquanto uma museologia política, precisa

ser compreendida de acordo com os quadros analíticos de uma cosmopolítica da memória. Os museus indígenas são expressão de uma museologia cosmopolítica. Museus indígenas: entre uma museologia cosmopolítica e as cosmopolíticas da memória.

O problema da tradução se colocou como um empecilho para Varine expressar seu pensamento sobre os museus indígenas. Dirce Jorge Kaingang, idealizadora do Museu Wolkriwig, é uma outra indígena que tem falado bastante e sempre se referido à uma visão indígena de museu associada à ideia de “museu-vivo”. Dirce esteve no ato de criação da Rede Indígena, em Recife, em 2012, e nos fóruns de museus indígenas realizados em 2016 e 2017. Apresentava, no Piauí, como havia sido sua caminhada, até então, nessa seara:

Quando nós começamos no início do trabalho, também pra nós chegar até o Museu Wolkriwig. Sou a coordenadora do Museu Wolkriwig. Pra começar a gente levava artesanato pro Museu Índia Vanuíre, então eles vendiam pra gente. E foi modificando o museu, modificando o museu. E cheguei até d. Tamimi, pois nós tinha muito encontro de museus, eu cheguei e falei pra ela **‘Tamimi, que negócio é esse? Vocês vão pros encontros de museus falar de nós, indígenas? E nós, e nós, eu, tenho interesse de falar sobre mim, sobre nós Kaingang. E ela falou ‘Ah, Dirce, você tem interesse?’ ‘Muito! Tenho muito interesse, sim’.** Pra chegar até o Museu Wolkriwig eu comecei nessa caminhada. Por isso que hoje eu conheço museus, participei de vários encontros de museus em São Paulo, pra poder conhecer mais um pouco o que é o museu. **Hoje, eu vejo, nós indígenas, nós já somos museu vivo, porque nós vivemos, nós já vivemos, ali, nós fazemos artesanato, nossa casa é cheia de artesanato. Então, a nossa casa já é um museu. A nossa aldeia já é um museu, um museu vivo. Tudo que você vive ali, é um museu.** [...] (Informação Verbal)⁵¹¹.

Em seu sentido, d. Dirce constrói uma associação de museu indígena que parte da resignificação da relação que possuíam com um museu municipal (que era o lugar onde vendiam os artesanatos que produziam) e da necessidade de serem eles mesmos, povo Kaingang, que deveriam falar sobre si. A sua noção de “museu-vivo” parte da própria vida – como presença e presente – do seu povo, assim como também do que fazem (que mostra que estão vivos), seus saberes e suas práticas (os artesanatos). Por fim, a associação ao território: como lugar onde se vive (afinal, “nossa aldeia já é um museu”). Em seu olhar, temos, portanto, uma tríplice associação à noção de museu-vivo: estar vivos (“presentes”), suas práticas (“conhecimentos”) e o território habitado. É um lugar onde se vive, o museu-vivo é a “nossa casa”.

Se, por um lado, há certa desconfiança por parte dos indígenas em relação à palavra “museu” – por toda sua acepção colonialista e eurocêntrica – questiona-se também até que ponto seria esta a palavra mais adequada para denominar o que eles fazem nestes trabalhos com

⁵¹¹ Dirce Jorge. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

memória nas aldeias. Nesse sentido, como Têka Potyguara, reiterou a liderança da aldeia Malhador, do povo Kapinawá, Socorro Jucá, ao afirmar que:

Museus... a gente sabe que essa palavra ‘museu’ não é uma palavra de nosso cotidiano, da nossa vivência. É uma palavra que foi criada, é um termo criado pelo não-índio. E que pra nós, **o museu que é pra o não-índio, é para nós um espaço sagrado, é um espaço de memória, é um lugar que pra nós é sagrado porque ali se conta toda a história, a vida dos nossos, não é antepassados, mas é dos nossos ante-presente, porque eles se foram mas estão presentes.** E que também, **museus é todo território, porque em todo território de cada povo tem a história do povo, é a vida do povo.** Então, museu é todo o território do povo e não quatro paredes, onde se guarda objetos. (Informação Verbal).

No olhar de Socorro, este museu é um lugar sagrado porque sagrado é o território onde está fincada a memória, a partir do qual se pode conhecer a história de um povo. História que, sendo de lutas travadas e narrativas de resistência, deixou suas marcas no território. Territórios de memórias e saberes. Território ancestral, onde se conta a história: local onde viveram os “ante-presentes”, que continuam presentes, na vida cotidiana e no território. Presentes porque Encantados. Essa presença dos antepassados no território, através dos Encantados ou dos objetos arqueológicos, pode ser atestada nas “coisas” dos museus ou naqueles que permanecem enterrados (como no caso citado por Ninawa Huni Kuin). Presença dos antigos que se evidencia também naqueles que se “encantaram” e continuam interagindo com os vivos, através dos trabalhos de cura dos pajés, dialogando e se comunicando com seu povo. Esta noção de museu expressas nas palavras de Socorro Kapinawá está vinculada à ideia de que no território estão vivos os antepassados: é lá onde eles se fazem presentes, material e espiritualmente. Essa é uma noção também recorrente: a ideia de “museu-vivo” atrelada à de que é no território onde os antepassados permanecem, mesmo depois de mortos, vivos, porque lembrados e atuantes, porque interagindo e influenciando nas relações sociais. E vivos, possuem agência porque influenciam no mundo dos vivos. Agentes, porque agenciam as ações dos outros, porque possuem potência de interferir na vida social, algo semelhante ao que o filósofo Peter Pal Pébart denominou de “potência de vida”.

Então seria o museu indígena o próprio território?

Subentendida à noção de “museu-vivo”, está a ideia de que eles sejam espaços que extrapolam a dimensão física e que configuram processos sociais ligados à vida (e não à morte) e, à vivacidade (como potencial e capacidade de intervir na vida). Não estão mortos (no sentido de que não possuam interferência na vida), e sim, providos de sentidos concretos para as vidas cotidianas das pessoas destes povos. Eleva-se, exponencialmente, a relação do museu com uma

instância de intervenção social na realidade, a partir desta noção de “museu-vivo”. Realidade na qual está inserida uma dimensão extrafísica (ou “espiritual”). O museu indígena não é só parte da realidade, é uma ferramenta de transformação e intervenção na vida e de mediação com o plano do sagrado. E a vida, está para além do próprio fato de estar vivo, fisicamente. Nessa noção de museu, por exemplo, redimensiona-se a questão da intocabilidade dos objetos, pois, se está vivo, sua função de uso pode acontecer a qualquer momento, a depender da necessidade. É um lugar de saberes que estão vivos, e dos que podem ser vivificados. E os objetos também podem estar vivos, porque alguns podem ter agência. Esta vivacidade não deve ser entendida apenas em sua relação com uma função de uso, mas com uma ideia mais ampla, que vincula suas significações e as relações dos sentidos destas experiências com cada comunidade ou povo. Assim, para além de generalizações e/ou similitudes, deve-se atentar para as especificidades e singularidades do processo museológico de cada povo e museu indígena.

Um outro aspecto em comum às diferentes visões indígenas sobre museu foi resumido nas palavras de Fabrício Karipuna, quando ele afirmou que “[...] museu, ele não é um espaço de quatro paredes fechadas não, ele é um espaço social que ultrapassa esse limite [...] que ultrapassa essas barreiras, é um espaço social, aonde há uma memória, aonde há diversas atividades dentro dele. Ele se torna um espaço do resgate da memória, um espaço de valorização e fortalecimento cultural”⁵¹². Mas o que significa o fato, aparentemente simples, dos indígenas possuírem uma concepção comum de que seus museus extrapolam o espaço físico e um acervo de objetos materiais? As possíveis respostas a esta interrogação podem seguir por diferentes caminhos: um deles, nos direciona a pensar a relação entre museus indígenas e territórios; e um outro, a aprofundar a relação entre museus indígenas e a dimensão da “espiritualidade” (ou do “sagrado”). Este é um problema teórico a ser aprofundado frente a variabilidade dos casos.

Segundo Rosa Pitaguary, “[...] pro meu povo, nós vemos o museu indígena não só o prédio, os artefatos, mas a gente vê que o nosso próprio território, a nossa própria terra onde nós vivemos, onde nossos antepassados viveram, ele também tem uma história, nesse território ele também conta a história do nosso povo”. Se o território habitado por eles hoje é significado enquanto a morada que herdaram de seus ancestrais, que ali também deixaram os vestígios de suas existências, conhecer esse lugar de memórias torna-se um modo eficiente de ensinar e aprender, portanto, de pesquisar, sobre a própria história, marrando-a aos mais novos, ao transitar pelos caminhos das aldeias. Nesse sentido, o museu indígena, enquanto território, conta suas histórias e de suas relações com seus antepassados. Nisso reside, também, sua sacralidade:

⁵¹² Fabrício Karipuna, na apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no III Fórum Nacional de Museus Indígenas. Lagoa de São Francisco/PI, no dia 19 de outubro de 2017).

no processo de apropriação do território como museu enquanto espaço de relação íntima com o(s) (ante)passado(s). A relação com o território, portanto, é uma relação com o passado e com os antepassados no presente, que se concretiza, nos museus, através de variados processos de rememoração. Ainda segundo Rosa, que é uma das coordenadoras pelo Museu Indígena Pitaguary de Monguba (CE):

[...] uma tapera velha, lá é um terreiro sagrado para nós, então, o nosso museu é um museu de território, aonde ajuda também a demarcação das nossas terras. E, quando a gente anda dentro da nossa terra, do nosso território, que a gente começa a falar: “em canto *Fulano de Tal* morava uma família, em canto *Tal*, morava uma família”. A gente percebe que, através disso, nós já começamos a fazer essa demarcação. Demarcar os pontos “x” da nossa terra, ou do nosso território, né? Que é aonde a gente, aonde os nossos antepassados viveram, aonde existe também famílias que ainda mora, né? (Informação Verbal)⁵¹³.

As “taperas velhas” são os lugares onde os antigos moravam, onde estavam construídas suas casas e, provavelmente, são locais onde há vestígios de suas existências, bem como nos cemitérios (arqueológicos ou históricos), onde seus corpos descansaram, transformados pela ação do tempo sob os testemunhos ósseos da presença de seus mais antigos. A sacralidade do território-museu também ocorre porque nele se estabelece uma relação direta com os ancestrais.

Alertamos que a sequência argumentativa deste tópico, baseada em certas categorizações que exibem alguns conjuntos de significados evidenciados por discursos e práticas indígenas que denotam as concepções de museu para os indígenas estão completamente imbricadas, sendo possível migrarmos de uma a outra praticamente de infinitas maneiras. Nesse sentido, remetem à expografia caleidoscópica do cacique Sotero. Claro que há alguns destes aspectos que relacionam-se mais que outros. Um desses, é a associação entre patrimônio arqueológico e espiritualidade.

Ronaldo Kapinawá foi muito objetivo na roda de conversa que tratou acerca da visão indígena sobre memória e museus, em 2017 no Piauí. Falou cerca de um minuto, apenas, por conta da quantidade de gente que tinha para falar. Apesar disso, conseguiu reunir, em poucas palavras, a complexa concepção de museu que os Kapinawá tem aprofundado ao longo dos anos, a partir de uma noção para a qual convergem múltiplas apropriações que resultam em uma tradução específica, cujo fundamento é a relação que estabelecem entre território e espiritualidade.

Primeiro, temos nossos mapas dos nossos lugares sagrados que são os sítios arqueológicos. Seja ele de pintura rupestre, gravuras ou enterramentos (...). Então, no

⁵¹³ Rosa Pitaguary. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

espaço museológico indígena, estamos inteiramente ligados com o material e o imaterial. E aí eu penso: a partir de um objeto só (...) seja ele qual for, você chega a toda história do povo e a todo o território. Eu só tenho uma reflexão a fazer, a mais: pensar num museu como território. O território como o museu. Porque ali que está a história. (Informação Verbal)⁵¹⁴.

Em suas poucas palavras, problematizou muitos dos aspectos que tratamos neste tópico: a sacralidade dos sítios arqueológicos (vinculada, portanto, à dimensão territorial do museu indígena), a relação entre aspectos materiais e imateriais e a que estabelecem entre objetos, história e território.

Essa expressão do museu como sagrado ocorre através de associações específicas. Para o pajé Jovem Potiguara, por exemplo, ela se expressa nos termos de que

O museu é o lugar sagrado onde tem a memória. A memória – seja ela escrita, seja ela oral, seja ela por registro de fotografia – conta histórias e relatos daquele povo que ali vive. E a memória daqueles mais novo não alcançou os mais velhos. Mas os seus pais, os seus tios, vão passando pra vocês e pra nós, e isso é museu, isso é memória. [...] o museu é um lugar sagrado onde está registrado e aprova, a comprovação, de que ali existiu, existe e sempre vai existir o povo guerreiro, o povo de origem e o povo de cultura. Pajé Jovem Potiguara. (Informação Verbal).

Espaço sagrado para guardar objetos, que representam narrativas que são compartilhadas, comprovando presença e continuidade. Espaço para afirmar a existência de um povo e sua trajetória. Segundo Sibá Potiguara, o

[...] museu está presente em todas as partes da nossa aldeia, do nosso território, do nosso Estado, começando logo pelas crença dos povos indígenas, onde a gente respeita a questão do sagrado, a questão dos astros da natureza. Nós também conhecemos a questão da natureza por também ser natureza. Por isso, que os povos indígenas têm o conhecimento da natureza, porque nós somos parte, somos natureza. (Informação Verbal).

A concepção de Rosinha Potyguara toca diretamente em outro aspecto de uma noção comum de museu indígena, que o considera como parte da dimensão espiritual. Ao afirmar que “Lá aonde nós fazemos nossas macumbas, nossos rituais, nossos centros culturais, lá são nossos museus, lá são nossas histórias”⁵¹⁵. Nessa mesma direção, Zeno expressa que a espiritualidade demarca uma linha de continuidade dos antigos e os atuais Tupinambá, ao afirmar que “[...] memória e museu é continuação da vida dos nossos Encantados, dos nossos antepassados, dos

⁵¹⁴ Ronaldo Kapinawá. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

⁵¹⁵ Rosinha Potyguara. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

nossos parentes atuais, dos nossos cacique atuais, dos nossos caciques antepassados, dos nossos pajés"⁵¹⁶. Essa associação entre museu/memória e antepassado/Encantado, é parte da relação que os museus mediam entre as diferentes dimensões, do passado e do presente, do físico e do espiritual, que estão fortemente presentes na concepção indígena de seus museus. É nessa interface que se exhibe, mais uma vez, a dimensão do afeto, já que tratamos de memórias familiares e que trazem, muitas vezes, lembranças de perda, luto, sofrimento ou, simplesmente, de saudades de quem já se foi. Loura Kapinawá, cujo tom de voz marcou os rituais dos dois últimos fóruns de museus indígenas, assim se expressou na roda de conversa sobre o conceito de museu para os indígenas, no Piauí em 2017:

É falar no museu, a memória viva. O museu, a gente guarda uma história. Pra mim, pro meu povo, porque eu não tenho pai, eu não tenho mãe, e perdi três irmão. É muito difícil pra mim, né? Mas a gente guarda a lembrança no museu, né? Porque pra gente vem as mata, vem a fumaça, vem o corte de arame, a demarcação de terra, foi lá onde os nossos parente foi tombado. Então pra mim tá falando sobre isso, eu pedi muita força a Deus e à Força Encantada para nos ajudar. Porque eu estou falando e tô lembrando do meu pai, tô lembrando da minha mãe que eu não tenho e também tô lembrando dos meus irmão que se foi. Então o que eles deixaram, aquelas lembrança, a gente vai guardar dentro do museu e mostrar como faz para meus filhos, como meus netos, os sobrinhos, o primo, então eles vão ver todos a história do povo Kapinawá lá sob as pintura, as mata, as ocas que a gente tem dentro do nosso povo, aonde nós dança o nosso ritual. Eu também trabalho no modo espiritual, junto com o pajé e o cacique Robério, eles sabem disso. Comecei a trabalhar com a idade de 10 anos, e hoje estou nessa luta maravilhosa, pedindo uma força a Deus pra isso nos ajudar. ((Informação Verbal)⁵¹⁷

Essas interfaces entre os vários aspectos expressos pelas diferentes visões indígenas sobre museus convergiram, nas palavras de Loura Kapinawá, para uma noção fortemente afetiva de uma memória associada ao ato de lembrar dos antepassados, que, por terem vivido uma história de luta que deixou marcas no território, na memória e em sua alma, torna a significação de sua narrativa como lembrança de um passado em que mobilização, espiritualidade, objetos do museu e os afetos familiares andam juntos.

Como entender a dimensão do “sagrado” nos museus indígenas? Ou seria melhor reformular a questão: como entender os museus indígenas, sem considerar a dimensão do “sagrado”? Tal problemática nos direciona para um problema central desta tese: a relação entre museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmologias.

As palavras de Francilene Pitaguary são provocadoras quanto à nos evidenciar

⁵¹⁶ Alzenar de Oliveira, Zeno Tupinambá. Depoimento. [out. 2017] Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

⁵¹⁷ Loura Kapinawá. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

associações e sentidos provindos da relação entre espiritualidade e museus indígenas. Segundo ela,

[...] nós somos ouvido por outras dimensões. Que é a casa do sol, então dentro dos museus indígenas, a gente temos que falar do nosso pai Tupã, que é o nosso Deus Sol, um dos representantes nosso, que é o **Fogo**. Então a gente temos que se lembrar também da Mãe Tamaim, a nossa **Mãe-Terra**. A gente temos que se lembrar também da nossa **Mãe d'água**, a gente temos que se lembrar da onde é que nós viemos, quem foi que cuidou da gente. **Então eu vejo que quando a gente fala em museu, a gente não podemos separar do sagrado**. Porque cada palavra nossa é sagrada. Cada canto nosso é sagrado. Então o sagrado ele tá presente em cada momento em que a gente falamos. Então quando eu vejo aonde é que tá o sagrado do índio: olhe pra nós, nós somos uma peça viva. (Informação Verbal)⁵¹⁸.

A relação do museu indígena com a espiritualidade é uma das associações mais poderosas, sob o ponto de vista os protagonistas dos processos. Primeiro, a significação espiritual modifica tenazmente o significado da "comunicação", da mediação e do contato nos seus espaços de memória. Sagrado que está presente em palavras, nos locais e nos próprios indígenas, em seus corpos, palavras e conhecimentos: "nós somos uma peça viva". Esta relação nos evidencia e põe em cheque uma série de naturalizações e associações sob as quais precisamos refletir mais detidamente para aprofundarmos uma compreensão mais clara sobre seus sentidos, interpretando-os de maneira condizente com os discursos indígenas sob si e como percebem as práticas que desenvolvem em seus museus – o modo como constroem e percebem, sua auto-apresentação.

Essa vinculação se aproxima com o que Lux Vidal chama de relação com o invisível. Nessa linha, as palavras de Joana Munduruku, se referindo à sua experiência com o povo Xerente, fazem uma importante reflexão sobre as formas próprias de transmissão de memórias entre os indígenas, apontando também para uma limitação do termo "museu" frente a estes processos.

Vou só contar um tipo de museu que ele existe, e ele é invisível, mas ele se torna visível quando eles se juntam. **Primeiro, a questão museológica não é nova não. Os povos indígenas sempre tiveram a questão museológica no seu cotidiano. Só que nós nunca nos demos conta disso. Agora que estamos nos apercebendo disso.** O povo Xerente até o século, início do século XIX, até a chegada do chamado não-indígena, o branco, eles tinham uma casa da sabedoria que ficava no meio da aldeia chamada "a casa do conhecimento". E os homens se reuniam ali para passar conhecimento, os mais velhos. Essa casa chama-se, ou chamava-se, **Warã**. Com a

⁵¹⁸ Francilene Pitaguary, Depoimento. [ago. 2016]. II Fórum Nacional de Museus Indígenas, intervenção no debate do Painel 1: Acervos indigenistas, coleções etnográficas e educação intercultural: diálogos colaborativos com os museus indígenas em Aldeia Mina Grande, Buíque, Pernambuco.

vinda, com a chegada dos não-indígena, o *Warã* desapareceu, eles perderam a prática de construir *Warã*. *Warã* se tornou invisível para os não-indígena. Mas *Warã* existe. Quando é que *Warã* se torna visível? Quando acontece *Dacipê*. **Dacipê é a maior festa ritualística dos povos Xerente. Os anciãos vem das suas aldeias, que são mais de sessenta aldeias, se juntam na aldeia onde vai acontecer. Eles vão pra mata, quando eles se juntam na mata e levam os novos que vão passar pelo processo, *Warã* toma forma, o museu da memória dos conhecimentos tradicionais toma forma. Enquanto eles estão juntos, ali está o *Warã*. Quando eles voltam, que trazem os jovens já preparados, passam dias na mata, *Warã* se desfaz. Cada um vai pra sua aldeia. O museu sempre existiu e ele pode não estar presente fisicamente, mas ele está invisível pra mim, que não posso estar lá dentro, mas os velhos mantém *Warã* vivo. O museu vivo do povo Xerente.** (Informação Verbal)⁵¹⁹.

Neste quesito, museu indígena e espiritualidade, os pajés são aqueles que mais tem oferecido elementos profícuos à nossa análise, mediadores da dimensão cosmológica e da vida cotidiana das pessoas, tradutores de uma “ciência da espiritualidade” - nos dizeres do pajé Barbosa. No decorrer da pesquisa, o pajé Barbosa foi se tornando um interlocutor mais próximo, já que teve um papel destacado na articulação da Rede e nas atividades realizadas à níveis local e nacional. “Porque o sagrado é isso, gente. O sagrado é aquilo que desfaz. Ou então pega aquela coisa meia ardosa, que nem a pimenta, e bota no vatapá que vai dar um gosto excelente. Ou pegar o sal, que é uma coisa terrível, botando uma quantidade no acarajé, ô que delícia” (Pajé Barbosa). Qual seria a função do pajé como "curador", nos museus indígenas?

Segundo o pajé Luís Caboclo, dos Tremembé (CE):

Eu queria só completar mais um pouquinho aqui da biodiversidade que passou aqui diante de todos os grupos [...]. **Aqui nós estamos discutindo valores e diferenças, o nosso lado espiritual tá vivo...** [...]. O João falou bem claro: **nós estamos mantendo nossos ancestrais vivos, dentro dos nossos museus, porque aquilo que passou e não volta mais, tá vivo nos nossos museus.** Isso é a grande importância também dos nossos museus... Não tem uma riqueza maior, do que a riqueza dos nossos museus, em cada canto desse Brasil! Porque somos nós os donos do Brasil!! (Informação Verbal)⁵²⁰

As falas dos pajés Luís Caboclo e Barbosa, ambos do Ceará, são enfáticas quando referem-se à relação dos museus indígenas com a espiritualidade dos povos. Nesse caso, a vida do museu, como este espaço sagrado, se justificaria mediante a ideia de que ali se estaria (re)vivendo a espiritualidade – viva no museu, através dos objetos dos ancestrais. Esta ideia também está presente quando, por exemplo, os Kapinawá da aldeia Malhador planejam um

⁵¹⁹ Joana Munduruku, II Fórum Nacional de Museus Indígenas, Painele 2 - Políticas públicas, patrimônio cultural e museus indígenas: continuidades e descontinuidades.

⁵²⁰ Luís Caboclo Tremembé. Depoimento.[out. 2017] na apresentação do grupo troncos velhos na Roda de diálogos 2 (O conceito de museus para nós, indígenas), no IIFNMI.

museu cuja uma das salas será especialmente dedicada às práticas curativas e xamânicas, conforme orientação do mestre-encantado Zé Pilintra, que os vem guiando nas decisões sobre o quê e como fazer o seu museu. Conforme falou Ronaldo Kapinawá, em reunião realizada em janeiro de 2017, ao afirmar, sobre a construção do museu da aldeia Malhador "[...] quem manda aqui é os Encantados"

Nos museus indígenas, “Essas relações da história, principalmente interligado ao território, tem uma formação muito grande com o sagrado, com a espiritualidade”. Mas, afinal de contas, perguntava Suzenilson no fórum de 2017: “[...] O que é que a gente quer realmente com um museu?” Ele trouxe uma nova terminologia durante os debates do Fórum no Piauí, questionando o coletivo dos participantes do qual fazia parte:

O que é que realmente é um museu indígena pra gente? Porque se nós nos espelhamos em qualquer museu, a memória ela pode ser prática e saudável, mas a memória também ela pode ser traiçoeira. **Por isso que existe o poder da memória e a memória do poder. Isso nós temos que sistematizar nos nossos processos de formação, de criação, da nossa própria identidade museológica indígena.** (Informação Verbal).

O que seria, portanto, essa “identidade museológica indígena”? E como vem sendo construída? Como estaria articulada à dupla face, do “poder da memória” e da “memória do poder”. Nos termos de Mário Chagas, de quem Nalson apropriou-se e recriou o trocadilho, canibalizando-o:

Indicar que as memórias e os esquecimentos podem ser semeados e cultivados corrobora a importância de se trabalhar pela desnaturalização desses conceitos e pelo entendimento de que eles resultam de um processo de construção que também envolve outras forças, como por exemplo: o poder. (CHAGAS, 2002, p.44).

“La memoria es el poder de los pueblos”. Este é o lema dos museus comunitários de Oaxaca, congregados na UMCO. Qual seria o poder desta “identidade museológica indígena”? Mas, antes disso, o que caracteriza essa “identidade museológica indígena”, como categoria nativa de auto-apresentação coletiva? Seria o "movimento de museus indígenas"?

De todos os pajés e caciques presentes no III Fórum, o pajé Barbosa foi o único que não participou desta roda de diálogos sobre o conceito de museus na visão dos índios. Isso, porque ele estava continuamente “trabalhando”. Rezando, atendendo, fazendo rituais. Fazendo curas e curadoria, ao modo do pajé. Grande parte do dia, permanecia em transe mediúnico, sob a influência dos Encantados. Em suas palavras de agradecimento, já em clima de despedida, ao

final do encontro, colocou sua compreensão de museu indígena. Fazia um alerta, ao mesmo tempo em que chamava atenção para a postura que deveriam ter perante os políticos profissionais:

Peço desculpa a Rede Indígena por eu não ter contribuído na parte intelectual, porque museu a gente faz simplesmente com palhas, a gente faz museu com varas, a gente faz museu construindo nossa oca. Isso, nós temos potencial em fazer o nosso museu no dia e na hora que nós quiser, **porque a gente não precisa de político**, a gente não precisa tá mendigando a nós o nosso museu, porque nós mesmo construímos ele com nossa união, com nosso vigor, porque nós sabemos como construir, na melhor forma de se construir museu. Porque o museu já é pra ter cara de índio, e a cara de índio é oca, a cara do índio é nossas barracas, e nós fazemos isso com maior orgulho. **Então desde já, já tô amostrando que nós temos potencial, inteligência e força pra construir o nosso museu do nosso jeito, da nossa forma.** (Informação Verbal).

Essa relação com o poder político e governamental é sempre alvo de acalorados debates. Se a autonomia no fazer museológico é um tema recorrente nas discussões dos encontros, isso não impede que estabeleçam um diálogo com Estado e com a sociedade civil não-indígena para angariar apoio às suas iniciativas. Ninawá Huni Kuin, que se agregou à Rede em agosto de 2016, em Pernambuco, estabelece uma relação desta discussão com a noção de “museu-vivo”, ao falar que

[...] este tema autonomia, ele é fundamental que a gente discuta mesmo, porque autonomia não é só angariar recursos não, nós temos que discutir que autonomia nós queremos, **que não podemos colocar a história dos povos indígenas dentro da vitrine. Ela é um museu vivo.** Então nós temos que discutir o tipo de autonomia que nós queremos. (Informação Verbal)⁵²¹.

O aspecto educativo dos museus indígenas também merece destaque, indiscutivelmente, como uma das principais funções e significados que possuem, na concepção dos indígenas, especialmente à nível local, nos territórios das aldeias. A relação com a escola é parte importante desse aspecto, mas o viés educacional não deve ser reduzido à educação formal, já que os museus indígenas têm atuado no campo dos processos educacionais não-formais e, até mesmo, informais, na medida em que estão inseridos no cotidiano dos povos.

A fala de Fabrício Karipuna é extremamente significativa, apontando caminhos possíveis para as parcerias entre museus e escolas indígenas, que eles já vêm realizando há muitos anos no Museu Kuahí junto aos quatro povos com os quais atuam. Abordando o contexto

⁵²¹ Ninawá Huni Kuin. Depoimento. [out. 2017]. durante a Roda de diálogos 6, no III Fórum Nacional de Museus indígenas. Lagoa de São Francisco/PI.

do Oiapoque, afirmava, no Piauí, que:

[...] hoje na minha região lá do Oiapoque, esse é um mês que existe muitos trabalhos nas escolas relacionados com a Semana Cultural. **Então, durante uma semana, eles já inseriram dentro do Projeto Pedagógico da escola, onde eles levam pra dentro do espaço escolar, os mestres artesãos, os pajés, as lideranças que detém os conhecimentos tradicionais, onde isso é passado para crianças durante uma semana, a questão de medicina tradicional, a escultura, cerâmica, mito, estrutura de campos, a questão do turé. Então, durante toda essa semana eles fazem esse trabalho nas escolas [...].** Então é importante a gente estar também como pesquisador indígena trabalhando também no museu, acompanhando essas atividades, dando esse apoio às nossas aldeias, nessa questão do fortalecimento da identidade indígena. (Informação Verbal).

Reduzir os processos educacionais e de ensino-aprendizagem nos povos aos vinculados ao ensino formal nas escolas indígenas, é simplificar demasiadamente a compreensão sobre como e onde ocorrem as variadas relações que se constituem momentos fundamentais para a socialização da e na cultura e nos modos de vida onde se nasceu e se vive. Se descrevemos nessa tese, sobre diferentes pontos de vista, processos de “indigenização de museus”, também falamos nos termos de como isso ocorreu em diálogos com os processos de apropriação de um modelo ocidental de escolas, nos termos nativos, através de sua tradução de acordo com sistemas e códigos formativos próprios. Entre muitos povos, museus e escolas caminham lado a lado: processos de aprendizagem e processos de rememoração. O Museu dos Kanindé, por exemplo, vem se constituindo como um espaço de formação política e educacional através da atuação junto à escola e à população. Com a palavra, Suzenilson Kanindé:

Nós vamos colocar aqui é o que aconteceu, de 1995, quando o Sotero, aqui, ele começa a criar o Museu dos Kanindé. Ele tem uma tática especialmente em museologia que nenhum museólogo, eu garanto, que não consegue realizar. Ele sistematizou um sistema de classificação para o Museu dos Kanindé que não existe em museu nenhum, nem indígena e nem museu tradicional. [...] **qual o significado dos objetos que nós estamos colocando dentro dos nossos museus? Só pra colocar? Tem significado? Tem memória? Tem patrimônio?** Tem formação educacional, cultural, de qualquer outro tipo? E aí, um ponto essencial de que nós começamos como povo Kanindé é: **qual a função social que tem esse negócio? Como que nós realizamos e idealizamos um museu indígena pra que ele num seja só um espaço, e sim, uma formação política que integra toda a comunidade, toda a sociedade, tudo aquilo que tá em torno de onde nós estamos.** (Informação Verbal).

Afinal, “Se não tiver essa consciência do que é a função social, o que nós estamos criando não tem sentido”. Na trajetória de Ronaldo Siqueira, percebemos uma rica interação entre contextos distintos, oriunda das diferentes interações vivenciadas por ele e os Kapinawá com outros sujeitos e coletividades, em âmbito acadêmico, vinculado ao Estado e com outros

povos indígenas, além, obviamente, do amadurecimento de visões sobre seus processos locais. Estes processos conexos fomentaram o surgimento de uma discussão interna provocada por uma vigorosa ação museológica indígena, muito próxima da escola e com um forte vínculo com o território e com a dimensão cosmológica. Contou Ronaldo, como principal articulador da Rede em Pernambuco e grande responsável daquele encontro de 2016 estar acontecendo nos Kapinawá, que “falar de museu é falar da própria identidade”,

[...] **É falar daquilo que pra o nosso mais velho é sagrado. A ideia de museu a gente não pode entender ela como um espaço fechado. Com depósito de coisas velhas.** E sim, um local onde se tem uma história, uma memória, né? Uma luta que todos os povos indígenas passaram e está representado ali, seja em acervos digitais, fotográfico, audiovisual, em prol dos objetos confeccionado dentro dos povos. E aqueles que fizeram aqueles objeto eles fizeram com um propósito. Fizeram porque eles tinham um ideal. Seja aquele pra luta cotidiana em defesa dos direitos, seja aquele da agricultura de sobrevivência. (Informação Verbal).

De acordo com as associações construídas por Ronaldo, percebe-se que suas noções de museu indígena, além de partirem de uma crítica às ideias cristalizadas no senso comum (“depósito de coisas velhas” e “espaço fechado”), vinculam-se às dimensões da “identidade”, do “sagrado” e dos “objetos”, significados no horizonte das lutas e dos modos de ser indígena. Na concepção apresentada pela ótica de Ronaldo, outra conotação se destaca. Segundo ele:

[...] o pouco que a gente pranta, é pro nosso sustento. Então aqui no nosso povo, Kapinawá, plantamos um pouco de tudo. E quando sobra ainda abastece o mercado da cidade. Não plantamos em grande escala feito fazendeiros. **O quê que eu quero dizer com isso? É que eu quero que vocês entendam que o museu, quando nós falamos de museu, não estamos falando de uma casa, e sim, do território.** É ali que tá o saber dos mais velho, e nós indígena, muitas vezes pra saber da própria história, temos que pesquisar dentro do próprio povo. Somos professores, pesquisadores. É pesquisando na base, com os mais velhos, que a gente consegue transmitir pra os mais novos. (Informação Verbal).

Territórios, memórias, saberes, objetos e lutas. Partindo das visões dos mais velhos, são fontes e matérias-primas que alimentam o saber-fazer e o pensamento museológico indígena, compartilhando parte de suas ciências e de suas formas de conceber o cotidiano, as relações sociais, o universo e os seres que nele habitam.

As práticas dos museus indígenas têm uma forte relação com os territórios, mas estas se efetivam em cada povo de modo diferente. Para alguns, a lagoa e a “mata da Encantada” (como os Jenipapo-Kanindé), para outros, os sítios arqueológicos e as furnas, como nos Kapinawá. Os rios e os xupuan, da tradição dos Huni Kuin. Para além dos diferentes referenciais, a associação

dos museus indígenas com os territórios é recorrente nos discursos dos indígenas. Vejamos como se configuram mais alguns casos, observando semelhanças e diferenças.

Uma das relações que interseccionam esta relação entre museus indígenas e territórios se reflete na concepção que os indígenas possuem das peças que são encontradas: objetos arqueológicos ou heranças dos antepassados? Objetos-testemunhos da ação humana no tempo ou artefatos mediadores-coisas mediadores de uma relação com o sagrado?! Sobre estas diferentes concepções acerca do material comumente encontrado nas áreas indígenas, Ninawá Huni Kuin evidencia uma percepção destes objetos e do sentido que possuem nos processos de tradução efetuados como parte da ação museológica entre seu povo:

Um outro pensamento que nós temos é ampliar toda nossa história em todo nosso território. E também já numa reunião bem recente que nós tivemos, ampliando essa ideia, de ampliar além do território, trabalhar pra todos os outros territórios, trabalhar também esse modelo a partir do plano de etnozoneamento, trazer isso prum grande museu do povo Huni Kuin, entre outros povos, tudo o que existe dentro do nosso próprio território. **Existem ainda locais sagrados, existem cemitérios, peças antigas, que a gente tomamos uma decisão que é mais importante deixar essas peças no local de origem onde ele está hoje, do que trazer pra dentro da vitrine, né, e aí, trabalhar projetos de salvaguarda nesses espaços.** É isso que nós estamos pensando, discutindo isso dentro do nosso povo. (Informação Verbal).

A noção de “sagrado”, correlata à de “espiritualidade”, são fundamentais para compreendermos como se processam sentidos e significados – que motivam ações e práticas – das traduções produzidas a partir da apropriação das noções de "patrimônio" e "cultura". Ao deixar os objetos no próprio local onde possíveis ancestrais os enterraram, se permite inferir que estes objetos em seus “locais de origem”, permitem de uma maneira mais adequada a “salvaguarda” de um significado que está para além da dimensão física, cuja ida para dentro de uma vitrine de um museu o faria se perder. Nesse sentido, o território em sua totalidade, percebido enquanto museu, é o local onde os antepassados e outros povos que ali viveram deixaram registros de suas existências; e é justamente através das ideias e práticas associadas à ideia de “sagrado”, de território ancestral, que eles tomam sentidos que destoam de pressupostos científicos ocidentais, da Arqueologia, da Antropologia ou da Museologia, para serem incorporados como parte do que podemos considerar “ciências indígenas”. Mas o que seriam estas "ciências indígenas" e qual sua relação com o que viemos chamando neste capítulo de "pensamento museológico indígena"? O ponto de ligação é o que pajé Barbosa chama de "ciência da espiritualidade".

De acordo com estas concepções indígenas de museus, seria possível serem os “sítios

arqueológicos sagrados”? O pajé Luís Caboclo Tremembé, ao falar de como percebe os objetos encontrados nos territórios indígenas, evidencia a possibilidade de uma compreensão que funde diferentes perspectivas, ao dizer que:

São duas coisas quase igual, mas os museus a importância é maior. Porque nossos cemitérios, são nossos sítios arqueológicos sagrados, mas ele só existe e num conta história; mas o museu é nosso estuário sagrado, e conta as nossas história. (Informação Verbal).

Se os cemitérios são lugares sagrados, os sítios arqueológicos que são cemitérios também o são. Mas o museu, enquanto “estuário”, é o local onde desembocam as histórias que atravessam os leitos das populações. Nesse sentido, as palavras do pajé Caboclo se relacionam às de Têka Potyguara, ambas expressivas desta associação entre a dimensão do museu indígena com a espiritualidade e, mais especificamente, aos museus indígenas como processos ritualísticos. Ao apresentar sua concepção de museu no fórum de 2017, Têka afirmava que: “[...] museu pra gente é uma colcha de retalhos, [...] é várias coisas que forma um museu e inclusive os símbolos que estão lá dentro das 4 paredes também é museu [...], os rituais, o pajé, a pajelança, [...]”⁵²².

A relação entre as diferentes perspectivas de "museu-vivo" e o museu indígena como processo ritual, ficam muito evidentes nas palavras de Francilene Pitaguary, quando ela fala que:

[...] Porque museu foi ontem que chegou. Mas nós sempre tivemos nossos terreiros sagrados. Então museu pra mim não é índia nova, de aparência, mas velha, na mente. Museu pra mim é os terreiros sagrados dos nossos pajés. **Museu pra mim é o terreiro da minha vô.** É o cantar dos meus pássaro na mata. É a música e a essência de cada folha. Então isso tem que ser retratado dentro dos museus indígenas também. Porque o museu indígena ele é vivo. Como é que um museu pode ter vida? Então, com músicas, com essências, com cântico, com histórias, com momentos. Então essa forma, essa é minha sala de aula, onde a gente aprende.

Ao afirmar que "Museu pra mim é os terreiros sagrados dos nossos pajés", problematiza a ideia de que os povos indígenas precisam desta invenção ocidental para desenvolverem seus projetos (cosmo)políticos de memória. Ao associar a dimensão pedagógica ao sentido atribuído ao museu indígena, sua fala evidencia a ideia de que os espaços de aprendizado e transmissão da memória, como os museus o são, podem ser percebidos nos cantos dos pássaros, nas músicas e nas folhas. E à vida que há no museu, se relaciona com a sua experiência estar presente e de

⁵²² Têka Potyguara. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Diálogos 6 (Como avançar na organização da Rede Indígena de Memória e Museologia Social), no IIFNMI.

possuir sentidos para as realidades locais. Mas também, e principalmente, museus indígenas são os "terreiros", espaços de significação ritual onde ocorre o aprendizado de formas específicas de compreensão do mundo que partem de outras percepções do real, próprias de cada povo e de suas cosmologias e "ciências da espiritualidade", de seus segredos e de suas concepções de sagrado.

Como é possível entender o museu indígena como os “terreiros sagrados” dos pajés e das avós, como ritual e como pajelança? Para entendermos a relação entre espiritualidade e museus indígenas é preciso considerar as dimensões ritualísticas nas quais associam-se ideias e práticas associadas ao “sagrado”, aos segredos e aos Encantados nos processos museológicos.

Segundo a perspectiva de Heraldo Alves, o Preá:

[...] para nós, pro povo Jenipapo-Kanindé, museu chama museu de território, porque tudo que faz parte do nosso território, faz parte do nosso museu. Se nós temos uma lagoa dentro da reserva indígena, aquela lagoa faz parte do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé. Nós temos uma duna, um morro, aquele morro faz parte do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé. A escola indígena faz parte do nosso museu. É uma coisa mais principal hoje que a gente está repassando, para nosso curumins, é que a escola é um dos espaços do museu indígena.

As dinâmicas dos museus indígenas não os resumem a, simplesmente, *locus* para uma institucionalização da memória ou para a apologia de uma “versão indígena” da história. Podem aproximar-se dos processos de educação diferenciada (escolar ou não-formal) e de associativismo, formas de organização comunitária, materializados ou não em instâncias de representação, às quais se vinculam os processos museológicos (Freire, 2009; Vidal, 2008; Gomes, 2016). Uma outra associação recorrente, elaborada pelos indígenas responsáveis pela criação e gestão de museus, é a que expõe George de Vasconcelos, o Sarapó Pankararu (Vasco), agente de saúde e vice-cacique do seu povo, quando afirma, ao falar da criação da Casa de Memória Tronco Velho Pankararu, que

O projeto é uma iniciativa dos próprios Pankararu que pretendem estimular um processo de auto-conhecimento, dando continuidade à história de organização e luta de seus antepassados. Muitos pesquisadores passaram e registraram a nossa cultura material e imaterial, não devolvendo à população indígena a produção. A Casa de Memória será um espaço localizado na casa do recém-falecido Cacique João Binga, que pretende abrigar materiais relacionados à história e cultura do Povo Pankararu [...] e cujo material ficará disponível para consulta à toda a população indígena e não indígena visitante (Informação Verbal)⁵²³.

⁵²³ George de Vasconcelos – Vasco Pankararu. Depoimento. [2011]. Coordenador da Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu. Aldeia Brejo dos Padres – Tacaratu/PE.

Me refiro ao caráter dado ao museu indígena de constituir um espaço, por excelência, para a reunião de materiais e registros feitos por pesquisadores (os Pankararu são um dos povos mais investigados da etnologia brasileira), do passado e do presente, onde estes conjuntos documentais podem ficar disponíveis para a consulta e o uso dos próprios indígenas. Sua fala é paradigmática neste sentido, que é atribuído também por diversas outras lideranças indígenas para suas experiências museais: são espaços nos quais uma das principais funções é a de reunir as pesquisas feitas sobre os povos e guardar as investigações por eles mesmos empreendidas. É assim entre os Pankararu (PE), entre os Kanindé (CE) e entre os Kapinawá (PE), por exemplo. Nesse sentido, estes museus são também centros de documentação, espaços que congregam os materiais produzidos historicamente sobre eles, porém, significados em contextos de apropriação, em que são traduzidos para suas óticas, através do uso que fazem deles e dos sentidos que passam a ter para os que deles se utilizam.

Esta visão dos indígenas gestores de museus aproxima-se das ideias expressas por Varine, ao falar que, em sua opinião,

[...] os museus indígenas, mais que os museus comunitários, outros museus comunitários, precisam no coração do museu, do museu indígena, da existência da criação de um **centro de documentação**, de um centro documental sobre o povo. E não só sobre uma noção estreita de patrimônio, mas um banco de dados. Acho que o melhor, o melhor lugar, a melhor posição, um banco de dados global, total, sobre o povo, sobre a comunidade, cada comunidade, o melhor lugar é no museu indígena. É um centro de documentação, vários museus comunitários chamam o museu, um centro de documentação, que é a disposição de todos atores de desenvolvimento, de todos os atores políticos oferecem documentos, elementos, dossiês, das negociações com vizinhos com governos, locais, regionais, nacionais etc., [...] e este papel desse centro de documentação é um serviço de toda a comunidade e das autoridades da comunidade, dos eleitos, dos chefes da comunidade é um dos serviços que o museu indígena pode render a seu povo. (Informação Verbal).

Essa função que possuem de reunir documentação sobre os próprios povos, nos evidencia que os significados dos museus para seus protagonistas revelam o estabelecimento de novos formatos de relacionamento entre povos e pesquisadores, ao mesmo tempo, enquanto produtos e produtores de outros modos de agência e objetificação instituídos em relações de investigação. Os museus indígenas, enquanto espaços de empoderamento, exigem relações de pesquisa de caráter mais simétrico e horizontal, já que eles não aceitam mais serem, simplesmente, “objetos” de investigação – também são pesquisadores e querem, inclusive, lançar seu olhar sobre o mundo dos “brancos”. Além da reiterada reclamação por conta do não-retorno das pesquisas e nem dos pesquisadores após o período de elaboração de seus trabalhos,

o que também é bem comum nos discursos das lideranças indígenas, o sentimento de exploração pela apropriação (e expropriação) de materiais, saberes e conhecimentos – aliado à crescente inserção de indígenas em espaços acadêmicos nos moldes ocidentais, em diversas áreas do saber – tem restringido cada vez mais o acesso a determinados espaços e informações – quando não impedido à própria entrada de pesquisadores nos povos. Frente ao “saqueo” - como muitos indígenas de Oaxaca congregados na *Unión* referem-se à ação do Estado e/ou de pesquisadores de instituições de pesquisa, principalmente ao levarem peças arqueológicas para museus, universidades ou centros de investigação, para salvaguarda, exposição e estudo – os museus comunitários indígenas, *de los propios pueblos*, são espaços para a permanência destes materiais *en las manos de los pueblos* – sejam resultantes de suas pesquisas ou sejam daquelas efetuadas por pesquisadores externos.

Nessa perspectiva, a narrativa da professora Socorro Kapinawá, evidencia a importância dos indígenas atuarem como pesquisadores de suas próprias realidades.

Tinha um senhor, na minha comunidade, faleceu aos 86 anos, e como eu era professora, eu gostava de pesquisar, eu sempre fui daquelas pessoas que quando sente sede vai na fonte buscar. E, para mim, as pessoas de mais idade são os detentores dos saberes e são a fonte que nos fornece essa água viva, essa água que fortalece. E aí, eu sempre busquei saber, conhecer mais essa história, as histórias. Depois que ele faleceu, uns 6 anos ou mais depois, a gente precisou de saber algo. E quem sabia contar? Ninguém sabia contar. E aí, eu lembrei que eu tinha feito, eu tinha entrevistado, sentado para conversar com ele, mas deixei isso por escrito, escrevi num caderninho e guardei comigo. Eu digo: ah! Eu tenho! Eu lembrei que eu fiz essa pesquisa, eu conversei com ele, ele me ensinou, ele me explicou essas coisas e eu fui buscar. Foi uma fonte, para mim, se eu não tenho bebido dessa água, eu não tinha me fortalecido, eu não tinha nada para dar quando precisaram. (Informação Verbal).

O fato de enfatizarem seus museus como lugares de atuarem enquanto pesquisadores de suas próprias realidades relaciona-se diretamente com sua função de mediar o diálogo intergeracional e direcionam, necessariamente, para uma reflexão sobre a importância da memória dos mais velhos, ou seja, para a necessidade de valorização dos mais antigos dos povos. Fabrício Karipuna evidencia no trecho a seguir o conjunto de ações museológicas de investigação efetuadas por eles através do Museu Kuahí e a relação destas com os mais velhos indígenas dos povos que o compõem:

A gente lá, no Museu Kuahí, a gente temos uma grande preocupação com os nossos mestres, artesãos, com nossos pajés. Porque, quando nós fomos realizar o nosso trabalho nas comunidades indígenas, a gente procurou, ao máximo, extrair dessas pessoas detentoras dos conhecimentos tradicionais o máximo de informações possível, porque eles têm um grande conhecimento, que foi adquirido, ao longo de sua vida, com o seu povo, com a sua vivência. Conhecimentos esses, que eles compartilham o

máximo com a sua comunidade. Então nossa grande preocupação, a gente temos um grande respeito por essas pessoas de nossa comunidade, porque, para nós, quando ele se forem embora, é igual você perder uma biblioteca, uma biblioteca ser queimada, porque é algo que se perdeu, é algo que foi embora. Então é essa preocupação que nós temos com nossas lideranças antigas, de no máximo, compartilhar com a gente a história: “quem somos nós?”, “de onde viemos?”, “para onde vamos?”, “como vivemos?” (Informação Verbal)⁵²⁴.

Ao atuar construindo sentidos nessa relação entre passado e presente e entre antigas e novas gerações, além de proporcionar um diálogo intergeracional, a ação museológica indígena de pesquisa sobre si produz um montante de materiais e registros sobre a realidade dos povos de acordo com a visão dos próprios indígenas. Não são olhares sobre um “outro”: constituem pontos de vista que aprofundam olhares sobre suas próprias realidades e contextos históricos, políticos e sociais. Mas onde irão guardar estes materiais? Ainda segundo Fabrício:

Então são essas questões, que a gente fica bastante preocupado em fazermos esse trabalho de documentação da história do nosso povo, porque está aí representada por museu que está sendo divulgada a cultura de um povo ou de vários povos, com relação ao Oiapoque são vários povos indígenas. E você, dentro do museu, você tem toda uma história documentada, uma história registrada, uma história contada. Então esse espaço é muito importante para nossas futuras gerações, os nossos filhos, os nossos netos conhecerem a nossa história. E principalmente, se você quiser fazer uma viagem ao tempo, você entra no museu, você nem precisa sair, não precisa ir longe. Quer viajar no tempo? [...] entre no museu, você vai fazer uma viagem maravilhosa dentro do seu museu, com várias histórias impressionantes de seu povo contada, ali registrada, documentada. Então é importante essa questão do resgate da memória. (Informação Verbal).

Antes de descrevermos, com as palavras deles próprios, o que são, como fazem e os sentidos atribuídos às suas ações museológicas, é necessário evidenciar a importância que seus protagonistas dão ao fato deles próprios serem os pesquisadores: de manejarem equipamentos de registro, de constituírem suas próprias narrativas, de organizarem esses materiais conforme suas categorias, ensinando e apreendendo com as novas e mais antigas gerações e de tornarem os seus museus como verdadeiros centros de documentação sobre suas realidades, segundo seus pontos-de-vista. Portanto, um dos sentidos das ações museológicas indígenas é que concretizam-se como pesquisas sobre si, indivíduos e coletividades, nas quais estes sujeitos elaboram suas autorrepresentações.

As palavras do cacique Robério Kapinawá evidenciam a íntima relação entre a atuação do indígena como pesquisador de sua realidade e como este papel os direciona, necessariamente, a planejar como cuidar dessa memória que, na medida em que se vai melhor conhecendo,

⁵²⁴ Fabrício Karipuna. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

aprofundando, registrando, gera novas necessidades, sendo uma das principais perceberem-se, além de pesquisadores de suas realidades, gestores de seus museus

Temos que ver como o sagrado e ser um pesquisador diferenciado. Ser um pesquisador do nosso grupo que se preocupe principalmente com o imaterial, porque, com o material em si, as academias, os cientistas, faz esse papel. Nós temos que zelar de uma forma única e particular de cada povo, porque, só nós podemos respeitar e valorizar a memória dos nossos antepassados. Porque, se nós não termos esse cuidado, nenhuma outra pessoa de fora vai vir com esse cuidado que nós mesmos. (Informação Verbal).

Conheci Toinho Gavião no ano de 2007, durante o *survey* etnográfico no sertão do Ceará, em sua aldeia Boa Vista, zona rural de Monsenhor Tabosa. Desde então, ele vem participando ativamente da discussão sobre os museus indígenas e, com o aprofundamento de seu envolvimento, fundou com seus parentes o Museu Cabaça de Colo. Segundo Toinho, antigamente, “[...] a gente não tinha ainda o que tem hoje, as máquinas fotográficas. Tem os celulares, tem muitas coisas que podemos registrar. E nesse tempo que a gente visitou, a gente não tinha ainda esses acessórios”⁵²⁵. A utilização de equipamentos de registro de suas ações museológicas proporcionou também uma maior autonomia na produção e divulgação de imagens de si construídas por eles mesmos. Em suas palavras é interessante notar as idas e vindas constantes que faz entre o passado e o presente, construindo nessa dialética temporal sentidos para o museu que o torna um espaço de reflexão sobre como as coisas eram e como estão: um espaço para se pensar sobre a historicidade do real vivido e as múltiplas camadas que refletem a ação humana no presente.

Por que lá também nós temos registro de pinturas rupestres nessas trincheiras. Poucas pinturas, mas tem, né? Isso reconhece que nós, ali, nossos ancestrais passaram ali e deixaram suas marcas pintada nas pedras. **E também nós temos o nosso rio que nós temos dentro da nossa aldeia que também retrata também essa parte museológica.** Que é muito importante a gente trabalhar com as crianças, trabalhar com as pessoas jovens, como era antigamente esse rio. O que ele era antigamente, na época dos nossos avós, dos nossos pais e hoje como é que está, né? Se está modificado, né? Se ele está ganhando algum resultado ou precisa de nós, povos indígenas dali, fazer alguma coisa com ele. Temos também as nossas matas, né?. (Informação Verbal).

A significação das pinturas rupestres como marcas deixadas pelos ancestrais, que comprovam, ao olhar de Toinho, a permanência de seu povo no território indígena, estabelecendo uma continuidade entre os antigos habitantes e eles mesmos, torna o museu uma eficiente instância mediadora das diferentes temporalidades presentes no meio em que vivem.

⁵²⁵ Antônio dos Santos, Toinho Gavião. Depoimento. [out. 2017] Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Isso pode ser percebido também quando se refere ao rio, reconhecido como um patrimônio e que, desde que tratado adequadamente, por meio da ação museológica de viés educativo, junto às crianças (Toinho também é professor), pode desencadear outras ações concretas, de salvaguarda, por exemplo, se precisa de que façam “alguma coisa com ele”. Nesse sentido, a ação museológica se torna intervenção na realidade local que constrói sentidos não apenas para os museus indígenas, mas também com aqueles patrimônios e acervos com os quais estão atuando.

Essa função dos museus indígenas enquanto espaços de fomento à pesquisa e salvaguarda de documentação, nos direciona à duas outras questões, que vieram se impondo como desafios comuns sobre as quais tornou-se cada vez mais necessário dialogar: a auto-gestão e autonomia dos museus indígena.

Figura 115 - Fabrício Karipuna, em apresentação oral no II Fórum Nacional de Museus Indígenas (à esquerda, Edna Silva, do Museu do Homem do Nordeste; e o antropólogo Renato Athias, da UFPE)



Fonte: Samuel Oliveira (2016)

Fabrício Karipuna expôs como se dá a gestão no Museu Kuahí, com a especificidade de ser um museu indígena mantido pelo Estado do Amapá. Segundo ele, o Kuahí é

Um espaço aonde você agrega muitos valores dentro deles, na sua documentação, no seu registro, na sua forma de gerir ele. Por que quem além de nós povos indígenas sabemos mais sobre nossa cultura? Somos nós, então somos nós povos indígenas que devemos gerir os nossos museus indígenas. E não é diferente com o nosso museu no Oiapoque, o **Museu Kuahí tem uma gestão compartilhada, uma gestão que é**

gerida por indígenas do gerente aos serviços gerais. E o diálogo muito forte com as comunidades indígenas, porque o nosso museu, se não tiver o diálogo com as comunidades indígenas, ele não existe, se torna um espaço escuro [...]. Sabemos que nas nossas comunidades, acontece de várias atividades culturais com nosso conhecimento, com nossa dança “ritual” do Turé. Mas aí ele agrega, o museu, várias formas de manifestação de todos os povos, é algo coletivo dos povos do Oiapoque. Então é essa mensagem que eu queria deixar ao Terceiro Fórum de Museu Indígenas do Brasil, do Museu Kuahí, do Oiapoque, representando o povo Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kaliña. (Informação Verbal).

Na medida em que as falas foram se acumulando na grande roda de conversa sobre a concepção de museus que possuíam, no Piauí em 2017, iam se tornando mais recorrentes nas apresentações uma ponderação como a de Ninawá. Ele afirmara que não teria mais o quê falar porque tudo o que poderia ser já havia sido dito. O Huni Kuin foi um dos últimos a fazer uso das palavras e sintetizou aquele debate, apontando para alguns aspectos em comum que configuraram consensos e pontos de concordância acerca da noção de museu para os indígenas presentes naquela roda de diálogos. Ele inicialmente dirigiu a palavra a Rosa Pitaguary, falando:

Por não ter o que falar também, Rosinha, eu não fico triste, eu fico muito feliz. E saio daqui consciente, do que eu tinha anotado para falar, todos os parentes já contemplaram. Isso significa que os povos indígenas do Brasil hoje estão entendendo uma linguagem única e definindo o que que é o museu indígena. E isso, para mim, **está muito claro o entendimento de todos que o museu não é entre quatro paredes.** É muito importante que todo mundo pense assim. É **muito importante todo mundo pense na gestão dos seus museus, que se fortaleça cada vez mais, que seja feito pelos próprios indígenas.** É importante que dentro dessa sua **autonomia**, nós, alguém falou aqui, **temos que ter essa visão do museu como o sagrado também, isso é fundamental.** E eu queria dizer também, confirmar com Rosinha de que, para não encumpridar muito, de que espero que tudo isso aqui que foi falado, nessa roda de conversa sobre essa visão de museu, que eu saio daqui imaginado que é sim um dos melhores momentos desse III Fórum de Museu, espero que esteja gravado isso, porque que eu também estou escrevendo. Estou dando também minha assinatura nessa construção. Ninawá Huni Kuin. (Informação Verbal).

Ninawá destacou três aspectos que se sobressaíram neste diálogo: a relação museu/território; a questão da autogestão/autonomia e dimensão do sagrado. Embora não tenha tratado do aspecto educativo do museu indígena, este se expressou de várias maneiras nas apresentações destas lideranças. A proximidade com as escolas indígenas vem fomentando um diálogo promissor entre processos de educação formal e não-formal, promovendo a formação de novas gerações que vivenciam estes dois espaços de maneira concomitante. Isso já é realidade no Ceará, onde surgiram duas acadêmicas de Museologia, Antonia Kanindé e Daniela Jenipapo, que hoje estudam na UFRB (Cachoeira/BA). Entre os Kanindé, o processo já está avançado, como tratamos anteriormente. No entanto, a relação entre museu indígena e educação

deve ser procurada nas formas próprias de ensino-aprendizagem existentes entre os diversos povos, fora das escolas, mas também na interface com o que há de diferencial nestas (em seus currículos, projetos pedagógicos e conteúdos programáticos). Nesse sentido, vale a pena a interrogar como ocorrem os processos de rememoração e ressignificação da memória nas diferentes instâncias da morfologia social de cada povo? Segundo Sibá Potyguara, que também é professora entre seu povo:

E baseado nesse conhecimento é que a educação passada de pai para filho, até hoje, vem se permanecendo, porque todos nós sabemos que a cultura indígena a gente não aprende na escola, todos nós sabemos disso. **Tanta sabedoria, tantos pajés sábios, que não sabem nem escrever e nem ler a escrita, mas sabem ler a leitura do mundo, a leitura da natureza.** Então todo esse processo, todo esse apanhado de conhecimento, de sobrevivência, de manter, revitalizar a nossa cultura, isso tudo está interligado na questão do museu, que somos uns povos indígenas, que está no passado, no presente e no futuro. (Informação Verbal).

Como compreender a “leitura do mundo” como a “leitura da natureza”, senão, através das sabedorias e conhecimentos dos pajés? E é através desse museu indígena, como espaço de aprendizagem e socialização da memória, por meio de ações em diálogo com formas próprias e preexistentes de diálogo sobre passado e presente, sobre aspectos da temporalidade e do modo de vida, que passa pelos territórios e pela esfera da espiritualidade, que se processam os processos formativos para as novas gerações.

É baseado nisso que a gente valoriza a questão dos museus indígenas e que cada dia está crescendo mais. Então a questão da visão do museu indígena, vamos se aprofundar e se fortalecer na sabedoria dos povos indígenas, que é uma sabedoria nata, de geração em geração, e a questão de sustentabilidade, até os dias de hoje. E eu também acredito para as futuras gerações, que são os nossos filhos, os nossos netos, isso vai depender de nós, se nós também souber repassar, valorizar e garantir essa continuidade, como nossos antepassados fizeram com muito sofrimento, mas deixam as marcas registradas e também conseguiram repassar para a gente. **Sibá Potyguara.** (Informação Verbal).

A sabedoria oral compartilhada através das gerações, cujo ambiente familiar é o espaço central de socialização, é o meio por excelência de compartilhamento/transmissão das práticas de ensino-aprendizagem da memória indígena. Como os museus indígenas chegam até essas práticas, saberes e conhecimentos praticados pelos mais velhos? O relato de Fabrício nos ajudar e pensar nisso desde sua experiência no Museu Kuahí:

A gente do Oiapoque, nós tivemos, por vários anos, um trabalho muito forte com nossos mestres artesãos, nós estávamos preocupados com as lideranças com a idade

muito avançada, que estavam levando esses conhecimentos, que eles adquiriram, pessoas que eram mestras nas esculturas, na cerâmica, na joelheria. **Então foi feito grandes oficinas para a transmissão desses saberes dos nossos mestres artesãos, aonde cada aldeia tinha essa oficina.** Às vezes, tinha artesão com um aluno só, um aprendiz, mas ele estava lá transmitindo o seu conhecimento, transmitindo a sua cultura material, essa cultura imaterial. **Porque o conhecimento que ele tem sobre determinado objeto, ele vai transmitir para seu aprendiz, mas você sabe que o aprendiz nunca vai fazer o objeto da mesma forma do seu professor, nunca vai chegar, mas ele vai conseguir absorver o conhecimento, essa que nós chamamos de cultura imaterial, esse conhecimento, esse saber, essa forma de saber fazer.** Então tudo isso a gente agrega dentro do nosso museu, para que hoje as nossas futuras gerações também conheçam, **saibam fazer.** Porque hoje você entra num museu e também você vê um artesão que fala “Nossa! Isso aqui meu pai fazia antes, hoje já não fazemos mais, mas nós fazíamos”. E ali é um espaço que você faz uma viagem maravilhosa no tempo, um espaço de memória. **Não gosto de usar muito a palavra resgate, mas é uma forma de fortalecimento, de uma valorização cultural do povo.** (Informação Verbal).

Percebemos nas palavras de Fabrício que as dimensões materiais e imateriais são destacadas, associadas ao museu indígena como espaço de fomento aos processos de compartilhamento de conhecimentos técnicos e de tecnologias de fabrico de objetos, de revitalização e ensino dos modos de fazer, via oficinas para que “saibam fazer”. Assim, ao se encontrar com as formas próprias de aprendizagem em cada realidade, os museus indígenas traçam também um caminho específico para seu saber-fazer museológico, fundamento de uma pedagogia museal indígena baseada no diálogo intergeracional que fomenta trocas de saberes entre mais velhos que detêm muitos destes conhecimentos e os mais jovens. Sibá Potyguara aponta para o que considera essa especificidade das culturas indígenas, em relação à aprendizagem:

O passado deixou marcas, mas também deixou ensinamentos e a continuidade que somos nós. Então todos os povos indígenas, dentro da sua sabedoria natural, que é a sabedoria natural que a gente não vai buscar na universidade. Saberes indígenas não estão em universidade nenhuma. “Ai que eu fazer uma universidade para aprender a lidar com a cultura indígena”, isso a gente não encontra. A sabedoria indígena está em nós, somos nós os donos desse saber. **Então museu, para os povos indígenas, na minha visão, é todo o conhecimento indígena herdado de geração em geração, que até hoje vem dando sustentabilidade de todos os povos indígenas do Brasil e do mundo.** Sibá Potyguara (Informação Verbal).

Caboquinho Potiguara, personagem com uma larga experiência como “fundador” do movimento indígena no Nordeste, como gosta de se afirmar, já vem há muitos anos atuando na universidade. Nesse sentido, trouxe uma visão desta relação entre ciência/academia e conhecimentos tradicionais, oralidade e escrita, abordando a noção de museu para os indígenas. Afirmou um dos caciques do povo Potiguara da Paraíba:

[...] o museu é história viva. Nós estamos contando uma história viva. Nós trazemos, sim, história do passado. Aquela história, basicamente, assim como eu que sou acadêmico, história escrita por português, por holandês e, assim, sucessivamente. Então é a história viva e a questão da oralidade que é a história que ferve, de fato, no nosso sangue, no nosso coração, no nosso pensamento⁵²⁶.

Sujeitos de dois mundos, do oral, que "ferve" no íntimo, e do escrito, da universidade, entre os quais transita com a desenvoltura com que seus antepassados o fizeram nos primeiros séculos de invasão em diálogo com diferentes estrangeiros que aportaram em suas terras, onde estão até hoje. Esta capacidade de deglutir o outro, antropofagizá-lo, é uma das características destes processos de tradução e apropriação dos museus indígenas. Para além da memória, nos interstícios deixados pelas palavras da professora Cristine Takuá, Maxacali de Minas Gerais, seria possível pensar os museus indígenas como expressão de "filosofias" próprias, vivas, de matriz oral?!

Eu queria falar rapidamente só de uma visão que me fez começar a refletir sobre memória indígena, pelo fato de eu ser educadora. Eu vi uma relação muito próxima da importância da gente refletir sobre a memória, porque eu penso que o conceito de museu, pra mim, ele vai além. **Estamos falando da história viva, né? Eu vejo além, eu vejo a filosofia viva dos povos originários.** Porque muitos, nesse caso, muitos na universidade dizem que os povos indígenas não possuem filosofia, só mito. Só que, pelo fato de não ter registrado, como muitos outros registraram, gerou essa ideia preconceituosa, mas a filosofia dos povos indígenas está profundamente espalhada por todos os espaços, no canto, na fala, nas pinturas, em todas as expressões artísticas. Então a visão de museu, de fortalecimento da memória, é esse conhecimento da filosofia dos povos indígenas do Brasil, que é muito complexa e que é viva. (Informação Verbal).⁵²⁷

Ao final de todas as falas, foi a vez do *maestro* Adrián Silva compartilhar – em um misto de testemunho e agradecimento - o seu olhar sobre o que tinha visto, ouvido e sentido, atento que esteve da primeira à última apresentação de seus parentes *de los pueblos de Brasil*.

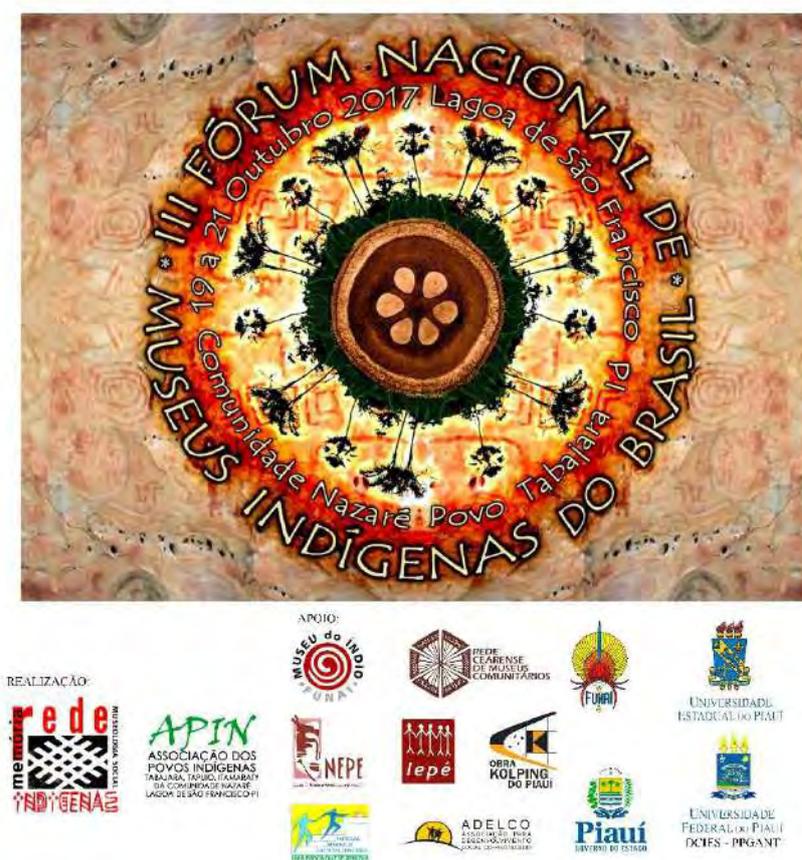
Buenas noches. ¿Están felices? ¡Y yo también! Voy a participar. Y después de lo que han dicho ustedes no tengo mucho que agregar. Son sabias palabras, defienden muy bien el concepto de museo comunitario. Yo logro entender que dicen el museo comunitario debe ser un lugar sagrado, no solamente el espacio, sino nuestro territorio, nuestra vestimenta, nuestro penacho de plumaje de aves preciosas, nuestra pintura, nuestra comida, nuestra forma de ver el mundo y la vida: ese es el museo. ¡Cuidado! El museo comunitario no es un espacio para fines de lucro, para que venga mucho turismo a dejar dinero. ¡No! El espacio del museo comunitario debe ser el reflejo de como concebimos los pueblos indígenas, el mundo y la vida, la naturaleza, las montañas, el sol, la luna, las estrellas, las nubes, la lluvia, el calor. La naturaleza es parte de nosotros. ¿No “esté en” nosotros la naturaleza? Somos también todo la naturaleza y el ser humano. No hagan el museo para vender su historia, su forma de

⁵²⁶ Caboquinho Potiguara. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

⁵²⁷ Cristine Takuá. Depoimento. [out. 2017]. Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

vivir, sino corremos el riesgo de que venga turismo, turistas a ver, a vernos como una especie en peligro de extinción. ¡No! Nuestra dignidad no se vende, nuestro amor de la naturaleza, nuestro amor al nuestros semejantes no se vende, ni la historia, ni nuestra sangre, ni nuestra libertad. Eso he entendido de lo que han platicado ustedes. Me llevo ese mensaje de los pueblos indígenas de Brasil hacia México, hacia Oaxaca, aquí en mi corazón y en mi mente la idea de ustedes. ¡Muy bien! Yo vine aprender de los pueblos indígenas de Brasil. ¡Felicidades! Para mí, Nazaré se convirtió en un santuario espiritual en donde nos reunimos como las mariposas monarca [...], nos nutrimos en nuestro corazón, en nuestra mente y nos vamos a volar a sus comunidades y a sembrar, a regar más ideas de hermandad. Somos hermanos de unidad, de respeto a las autoridades, a los caciques, a los ancianos, a los niños. Mucho amor a las plantas, a los animales, a nuestros hermanos! Mucho respeto, mucho amor, mucho amor a dios. ¡Felicidades! Yo me voy contento, porque hay muchos pueblos y ustedes están muy fuertes. ¡Felicidades! Y aprendí sus cantos, aquí lo llevo sus cantos, sus rituales, sus plumas de aves preciosas, sus colores hermosos, su lengua: todo. ¡Felicidades! ¡Bendiciones de dios! Somos hermanos: México, Brasil, Oaxaca! Todos los pueblos de América e del mundo. ¡Felicidades! (Informação Verbal).

Figura 116 - Cartaz do III Fòrum Nacional de Museus Indígenas



Fonte: Samuel Oliveira (2017)

Sem dúvida, essa foi uma roda de conversa marcante, para os que dela participaram e os poucos que a assistiram. Apresentando uma visão altamente sofisticada de museu, as

lideranças, pajés e caciques de povos indígenas de todo o Brasil, reforçados pelo zapoteco Adrian Silva, expressaram em seus próprios termos suas experiências, conhecimentos e percepções sobre os mundos, ressignificando as noções de “patrimônio” e “cultura” e, assim, fornecendo substrato teórico e conceitual para a consolidação de uma museologia indígena, de caráter pós-colonial e como expressão de uma multifacetada cosmopolítica indígena da memória que vem se constituindo como uma museologia cosmopolítica. Eis um pouco do pensamento museológico indígena.

4.1.2 “A gente queremos nós mesmos tá contando nossas histórias”: Rede Indígena e Mobilizações Étnicas⁵²⁸

Figura 117 - Abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na Oca de eventos e rituais da aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

As três edições dos fóruns de museus indígenas consolidaram sua importância como principal momento e instância de encontro e discussão política da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Segundo Heraldo Alves, o Preá Jenipapo-Kanindé,

O Fórum Nacional de Museus é uma coisa que, para nós, né, quando nós começamos, em 2014, é uma coisa muito de bom, que hoje nós tamo vendo, e principalmente hoje, o terceiro fórum de museus [...]. **O fórum de museus a gente também teve nas aldeias trabalhando a museologia, a museologia comunitária, a museologia**

⁵²⁸ Os dados deste tópico foram coletados prioritariamente em discussões efetuadas no II e no III Fóruns de Museus Indígenas.

indígena, que é uma coisa muito importante pro nosso povo indígena. Porque? Vem ajudar tanto na nossa demarcação da terra, como no nosso reconhecimento como também na luta, na luta do nosso povo, hoje eu tiro por nós por este trabalho que é feito no Museu Indígena Jenipapo-Kanindé. [...] (Informação Verbal).

O II Fórum Nacional de Museus Indígenas aconteceu de 15 a 20 de agosto de 2016, na aldeia Mina Grande, sede do Território Indígena Kapinawá (Buíque/PE). Foi realizado juntamente com o *III Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco*, evento bienal de caráter acadêmico, organizado pelo NEPE-UFPE. As estimativas de participantes, segundo a organização local Kapinawá, foi entre 300 e 400 pessoas circulando diariamente em Mina Grande. As delegações indígenas inscritas com um maior número de participantes vieram dos estados do Ceará (30), Piauí (21), Paraná (5), Rio Grande do Norte (3) e Bahia (2). Excetuando-se Pernambuco, tivemos a representação de um indígena de cada um dos seguintes estados: Acre (Ninawa Huni Kui); Mato Grosso (Awaé Trumai Waura); Amapá (Fabrício Narciso dos Santos), Rondônia (Luiz Weymilawa Suruí), São Paulo (Lucilene de Melo); Tocantins (Joana Mundurucu); Rio Grande do Sul (Josué Carvalho); Maranhão (Vladimir Rodiporo); Rio de Janeiro (Cristiane Santos)⁵²⁹⁵³⁰

⁵²⁹ Saíram na mídia as seguintes matérias, nos dias que antecederam o Fórum, elaboradas pela ASCOM/UFPE: https://www.ufpe.br/agencia/index.php?option=com_content&view=article&id=56503:eventos-sobre-museus-indigenas-sao-realizados-de-15-a-20-deste-mes&catid=247&Itemid=72; e pela assessoria de comunicação do Museu do Homem do Nordeste: http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5263%3Abuique-recebe-o-ii-forum-nacional-de-museus-indigenas&catid=99%3Anoticias&Itemid=877.

⁵³⁰ O Documento Final do II Fórum Nacional de Museus Indígenas está disponível no Anexo N.

Figura 118 - Ritualística de abertura dos trabalhos - II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

O III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil aconteceu durante os dias 19, 20 e 21 de outubro de 2017, no povoado de Nazaré (município de Lagoa de São Francisco, Piauí), onde vivem as famílias que organizam-se atualmente como povos Tabajara e Tapuio-Itamaraty. O encontro foi organizado pela Rede Indígena de Memória e Museologia Social em parceria com as entidades dos povos participantes, especialmente com a Associação dos Povos Indígenas Tabajara e Tapuio-Itamaraty da comunidade Nazaré (APIN). Teve a participação de representantes de 17 estados brasileiros, que foram: BA, RJ, SE, PE, AP, CE, MA, MT, RR, SP, RN, PE, PI, AM, AC, RO, PB. Os indígenas eram aproximadamente 200 pessoas, oriundas de 11 estados brasileiros^{531, 532}.

Nos três encontros nacionais de museus indígenas, foram realizados momentos específicos para o diálogo sobre a Rede Indígena entre seus componentes e com os demais participantes dos encontros, que evidenciaram as percepções que estes sujeitos possuem sobre o processo vivenciado. Esses dados formam a maior parte do material empírico analisado neste tópico e nos permitem inferir algumas considerações sobre a Rede Indígena na visão de seus

⁵³¹ O Documento Final do III Fórum Nacional de Museus Indígenas ainda não foi publicizado.

⁵³² Foram editados três vídeos sobre o Fórum: 1. Pelo indígena Guarani e cineasta Carlos Papá (SP): https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10155932965082990&id=650667989 ; 2. Pelo artista-visual Alex Hermes (Labirinto Comunica Produções). <https://www.youtube.com/watch?v=h2odcP7sUIQ> ; 3. Edição Especial do programa televisivo Caminhos e Trilhas, da TV Meio Norte, do Piauí, sobre o III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil): <https://www.youtube.com/watch?v=7L2SxV3jcc&feature=youtu.be>;

integrantes. Preá Jenipapo esteve Petrópolis, na reunião em novembro de 2012 e também em Pernambuco, em dezembro desse mesmo ano, compondo um trio junto com o cacique Sotero e Nino Fernandes. Participou de todos os fóruns e esteve próximo ao IBRAM no diálogo sobre a gestão compartilhada, atuando como um sujeito ativo no cenário das mobilizações efetuadas pelos museus indígenas, seja a nível local, regional ou estadual. Coordenador e referência na área museológica entre seu povo e no Ceará, assim Heraldo narra o que considera o início da Rede Indígena:

Em 2012 quando nós tivemos no Rio, lá em Petrópolis, muita gente perguntava, né? **Que é que índio entende de museu? O que é que índio quer fazer com museu?** E a gente numa reunião, me lembro que eu, Suzenilson lá, Patinho, os meninos e Papiõn que tá chegando aí, a gente falemo. **A gente queremos nós mesmos tá contando nossas história.** Nós mesmo queremos tá passando pra outra população o trabalho que nós temo hoje. A experiência que nós temos hoje nos museus indígena, pela Rede de Museus, é uma coisa muito importante, que a gente recebemo crítica, mas uma crítica construtiva. Que hoje eu tirei que aquilo que eles tavam falando pra nós, como a gente vê, muita gente dizia que a Rede não existia. (Informação Verbal).

Este relato foi feito por Preá na reunião da Rede Indígena, que aconteceu em 16 agosto de 2016, na aldeia Mina Grande, mediada por Nalson e tendo como pauta apresentar um histórico da Rede, os objetivos e as propostas do II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Após ele, falaram, sequenciadamente: Luíz Suruí (RO), Josué Kaingang (RS), Lucilene Kaingang (RS), Fabrício Karipuna (AP), Heraldo Alves (CE) e Ronaldo Kapinawá (PE). Nalson começou fazendo um histórico. Narrou momentos de encontros e ações ocorridos em diferentes estados brasileiros, estabelecendo marcos temporais que, em sua percepção, possibilitaram o surgimento da Rede, evidenciando os caminhos através dos quais sua lembrança reconstrói como sucederam-se os contatos, os diálogos e as aproximações que suscitaram aquele encontro em Mina Grande. Disse:

E aí nós tivemos uma ideia mais audaciosa possível, com os nossos parceiros e principalmente nas nossas construções com os indígenas que é a formação do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, que tá acontecendo concomitantemente ao III Encontro dos Museus Indígenas. **E aí a gente tem essa experiência de quatro museus-meninos que nasceram, vários museus espalhados aqui, né.** Nós tivemos aqui também na inauguração do **Museu Kapinawá**, que o Ronaldo depois vai contar. E aí nós começamos a se articular pelas regionais, né. Nós ficamos lá no **Ceará**, tem os meninos aqui de **Pernambuco**. No **Ceará**, tá aí o Preá; no Pernambuco, tá aí o Ronaldo e outro pessoal por aqui. Conhecemos também o pessoal de **São Paulo**, a Lucilene. Conheci o pessoal do **Amapá**, o Fabrício e outros rapazes lá também. Conhecemos outras pessoas como o Josué, né; o **Suruí** a gente se conheceu agora recentemente, mas já entrou dentro do negócio da Rede já, dessa construção. E aí várias atividades foram se acontecendo em seus Estados, nas suas regiões, e aí os meninos vão poder contar agora mais aprofundado, né. Aconteceram vários outros encontros também de outras regiões que a gente pôde participar, nós enquanto Rede,

a nível nacional e regional, além dos de Pernambuco; nós participamos também de vários encontros em **São Paulo**, que é os encontros dos museus paulistas, é... questões indígenas em museus! A gente participou lá. Nós participamos também de outras discussões da própria formação da Rede, dentro do **Museu do Índio**. Nós fomos participar de uma formação lá que é dum curso chamado dimensões *não-sei-o-quê-lá* das culturas... não vou mais lembrar do nome agora. E aí, a Rede é basicamente isso. **Ela tá se articulando, né, de norte a sul, de todas as pontas do Brasil a gente tá articulado agora.** A Rede tá nessa formação, né. Aí já entrou o pessoal do **Xingu**, tem o pessoal do **Maranhão**, tem o pessoal do **Piauí**, tem o pessoal. Tem é gente agora na rede que a gente só não pode é deixar os punhos se quebrar. (Informação Verbal).

O que são os “punhos” da Rede, os quais não podemos deixar quebrar? São eles as amarras que fortificam o corpo da Rede e que a permitem se prolongar, de um lado ao outro, como uma rede de dormir? A rede pensada aqui, conceitualmente, para referir-se ao processo social de organização coletiva em curso, está mais o formato de uma teia, de emaranhado e de entrelaçamento multidirecional, sem pontos fixos mas composto de pontos de passagem. Seriam, então, não mais punhos que levam de um lado a outro, mas um entrecruzamento de pontos que podem ser compreendidos a partir de múltiplas intersecções. Os “pontos da rede”, os “nós”, por onde passam as interações que possibilitaram a sua constituição, são os povos dos quais vieram os participantes, que demonstraram diferentes relações com seus processos museológicos. Nas palavras de Nalson – um dos mais empenhados na construção da Rede Indígena –, percebe-se como em sua trajetória foi encontrando e conhecendo os diversos outros “parentes”, em ocasiões diferentes, ao longo dos anos.

Figura 119 - Debate entre lideranças indígenas presentes no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

Os demais indígenas participantes deste momento no Fórum, em 2016, contaram como se aproximaram da Rede, ao conhecerem seus integrantes, compartilhando suas experiências e as discussões museológicas e sobre memória que eram feitas entre seus povos. O caso de Luiz Suruí, que havia se chegado havia pouco tempo, é muito significativo para percebermos o que esses contatos potencializaram à nível local e permitiram que os indivíduos que deles participaram efetuassem uma ressignificação das noções de museus que traziam, a partir do conhecimento de como outros povos vivenciavam, compreendiam e praticavam esta instituição em suas realidades. Luiz falou logo após Nalson, afirmando que:

No final de maio a início de junho desse ano, eu fui convidado através do IBRAM, a Eliete tá presente aí, no último momento que ela tava atuando no IBRAM [...]. Então, dizer que estou muito feliz de poder estar aqui no primeiro, é primeira vez que participo num evento que a Rede está realizando [...]. [...] **depois da oficina que participei em Brasília eu retorno pra minha região, a minha comunidade, com essa ideia de criar o museu, que já tinha até então, já tinha essa ideia de criar museu. Mas eu não sabia como organizar essa ideia que eu tinha. Então foi muito bom estar ali naquele momento com eles, mas chegando em casa já peguei um computador, já comecei a formular um projeto de como poderia fazer isso. E comecei em sala de aula, né, eu sou professor lá na minha comunidade, então comecei essa ideia de criar o museu em sala de aula.** Estudando como poderia fazer isso. Então, recentemente isso aconteceu, inaugurei o museu dia 19 do mês passado, então foi rápido esse acontecimento. Eu cheguei em na minha aldeia dia 8, dia 9, mais ou menos,

por ali, de junho, então tinha um mês mais ou menos pra construir o museu, que foi de modo tradicional essa construção. Então, onde está aberto ao público, eu digo que o público-alvo desse museu é universitários e a escola também. Por quanto a população das comunidades da região e entre outros por aí, que queiram visitá-lo. (Informação Verbal).

Luiz Suruí, professor de seu povo e filho da principal liderança da aldeia, Gamakan Suruí, foi o propulsor da criação do Museu Paiter A Soe, surgido entre seu retorno de Brasília e sua ida para Pernambuco, mais precisamente no dia 19 de julho de 2016. O Museu Kapinawá (2015) e o Museu Wolkriwng (2016) também surgiram a partir destas interações de seus criadores em âmbito da Rede, a partir dos diálogos, participação em encontros e observando o que falavam e como lidavam os outros povos com seus museus. Nesse sentido, a experiência dos Kanindé foi uma grande influência em todos eles. Sobre a seu impacto frente ao encontro com os “meninos da Rede” e o que esse propiciou, assim falou Lucilene Kaingang,

[...] sou filha, né, dessa Rede, sou uma das bebês aí né nossa que foi gerado com esses guerreiro de uma grande história. E hoje tô lá em São Paulo, no oeste, trabalhando com seis aldeias lá, articulando. E hoje tô tendo o prazer da primeira vez tá acompanhando o trabalho dos Kaingangs também da aldeia de Apucarananinha (Paraná). No qual estive recentemente, né, na aldeia de Apucarananinha, conversando com o cacique, que está aqui presente também. [...] Quanto Rede, conhecer esses meninos foi dentro do Museu Histórico-Pedagógico Índia Vanuíre, que foi uma abertura muito grande pra gente que o museu fez, né? E a gente se conheceu e aí foi indo, as coisas foi andando, foi gerando esses frutos novos aí. E eu sou uma das filhas dessa Rede, que tô trabalhando aí também junto com eles e estamos juntos nessa luta. Bom, quanto questão articulação, como eu já disse tô trabalhando com as aldeias do oeste e mais o norte do Paraná. Então é essa a intenção. Da gente sair, né Nalson? Provocando, fazendo essas provocações em outras regiões, em outros estados. E pelo que eu vejo hoje, de ter participado de outros encontros, estive na aldeia do Nalson, no ano passado eu estive aqui. Recentemente a gente se encontrou em Brasília, e mês passado, **finalzinho do mês passado, eu tive a felicidade, né, de poder fazer essa experiência do quê é a museologia indígena. Fiz o primeiro encontro no oeste paulista, né.** Então somos frutos de trabalhos e esses meninos tão fortes e tão guerreiro tão ajudando a gente. E nos auxiliando em questão do que... De que é possível a gente poder construir os nossos próprios museus com a nossa cara. (Informação Verbal, grifo e negrito nosso).

"A experiência do que é a museologia indígena" se concretizou com a realização de um primeiro encontro para discutir especificamente museus indígenas, segundo as palavras de Lucilene. Ao considerar-se “filha da Rede”, evidencia a influência da interação com seus integrantes tanto em sua atuação como “articuladora” no oeste paulista, quanto na realização de ações museológicas na Terra Indígena Vanuíre (Arco Íris-SP), onde vive seu povo, que resultaram na criação de um “museu com a nossa cara”, que é o Museu Wolkriwng, criado naquele ano.

Dos sete indígenas que falaram nesta reunião, no fórum em 2016, três apresentavam experiências museais surgidas a partir das interações efetuadas com a Rede Indígena (excetuando-se Josué e Fabrício). São os “museus-meninos”, nos dizeres de Suzenilson Kanindé. Ronaldo Kapinawá, atuando desde 2012, tornou-se a principal referência na mobilização da Rede Indígena em Pernambuco. Após 2015, a discussão museológica entre os Kapinawá ampliou-se e passou a envolver várias aldeias. Segundo Ronaldo contou, no encontro de 2016,

A gente temos, nós como indígena Kapinawá, graças ao movimento da Rede de Museus, hoje Kapinawá tem um pequeno espaço onde está resumido em algumas paredes a história do povo Kapinawá. Coisa que aconteceu em 81, 82, 83, foi os conflitos que houve aqui nessa aldeia que vocês tão. Ataque de fazendeiros, massacres de indígena dentro dessa aldeia e com isso hoje vocês tão aqui. Se não fosse os senhores que lutaram antes disso daqui nem existia. Não existia essa aldeia, não existia o povo Kapinawá. E hoje está registrado na memória dos que aqui hoje estão, o senhor que tá sentado aqui ao lado. Ele participou dessas lutas. **Então temos um registro, mais um registro além daquele que está no museu .** (Informação Verbal).

Associa a criação do museu nos Kapinawá às interações provenientes da participação no "movimento da Rede de Museus", como o espaço que registra as lutas pela permanência no território. Interessante a associação que ele faz entre a oralidade do seu Silvestre, a quem se referia como tendo participado da luta, como sendo "mais um registro" acerca desse passado vivido pelos antigos e relembrado no espaço museológico e no território. A criação do Museu Kapinawá, em julho de 2015, foi um passo importante na consolidação de um núcleo local da Rede Indígena em Pernambuco. Nascia, em Buíque, mais um "museu-menino".

E, na ideia de fortalecimento, o fortalecimento não vem apenas do espaço que temos, e sim também de toda essa rede que compõe esse movimento, que arrasta todos vocês. Então, nos articulamos pra uma rede estadual e pra uma rede a nível nacional [...]. (Informação Verbal).

Em 2016, no II Fórum Nacional, em Mina Grande, se encontraram vários sujeitos importantes na ampliação das conexões da Rede Indígena. O II Fórum visava, dada a ampliação significativa de pessoas com a chegada de novos participantes, discutir a atuação e a consolidação de núcleos locais. Além disso, era necessário apresentar a Rede, já que naqueles dias se deu o encontro entre povos indígenas que compunham as duas frentes de diálogo sobre políticas culturais com o Estado que atuavam de maneira paralela e independente. Contou com a presença de povos indígenas do Centro-Oeste e do Sul do Brasil, que completariam, juntamente com os participantes do Sudeste, Nordeste e do Norte, a participação de

representantes de populações de todas as regiões brasileiras. Parte destes indígenas haviam tomado conhecimento da Rede Indígena no curso no IBRAM, em maio-junho, em Brasília. Outros, se aproximaram através dos diálogos efetuados em Tupã (SP), de 2014 em diante.

As atividades referentes à programação oficial do encontro aconteceram na oca de Mina Grande. Como nas demais aldeias Kapinawá, no meio da Oca há um Cruzeiro esculpido em madeira. Pode-se considerar que estas Ocas sejam equivalentes a “terreiros”, já que funcionam também enquanto espaços para a realização de rituais. Em sua frente, há uma imensa sombra feita por um bosque de árvores cuja maior parte são pés de pau-brasil, que seguem paralelamente à estrada que corta a aldeia. Esta sombra foi o espaço por onde espalharam-se centenas de participantes, por entre as barracas de artes para venda, as mesas de credenciamento, a barraca da equipe de saúde etc. Necessária proteção do sol escaldante que trazia o calor característico dessa região do interior pernambucano, a sombra permitiu que os participantes interagissem nas muitas rodas de conversa que foram se formando ao mesmo tempo em que aconteciam os debates na Oca. Foi um cenário riquíssimo, onde foi possível presenciarmos trocas múltiplas e generalizadas, cuja uma ínfima parte registra-se neste estudo. Para a Oca, convergiram também a programação das chamadas “Noites Culturais”. Abençoados por uma lua cheia que abrilhantou literalmente esta semana, esses foram momentos em que aconteceram festas, rituais, apresentações de vídeo, trocas de presentes etc.

Na tarde do primeiro dia (15 de agosto) aconteceu a reunião da Rede Indígena, que foi mediada por Suzenilson Santos, tendo como pauta apresentar um histórico da Rede, os objetivos e propostas do II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Após ele, falaram, sequenciadamente: Luíz Suruí (RO), Josué Kaingang (RS), Lucilene Kaingang (RS), Fabrício Karipuna (AP), Heraldo Alves (CE) e Ronaldo Kapinawá (PE).

Durante este fórum, pairavam no ar as incertezas acerca da continuidade das políticas públicas culturais em geral. Nos meses seguintes, um forte movimento de ocupação de espaços públicos de arte (principalmente os federais) por conta da classe artística, em todo o Brasil, foi o que impediu a extinção do MinC, já executada pelo governo de Michel Temer. Malgrada a ausência dos representantes do Estado (não havia nenhum), os debates produziram uma profunda reflexão sobre o contexto político daquele momento. .

Na tarde do dia 19 aconteceu a discussão sobre o documento final do Fórum. Foram feitas duas opções que direcionaram metodologicamente o que foi e como se deram os diálogos: optou-se por não dividir em 4 grupos temáticos para discutir questões específicas, como programado, fazendo toda a discussão em um grupo só (mudança proposta por Joana); e que o debate seria feito a partir da leitura, discussão e atualização do documento final do primeiro

fórum, de 2015.

Esta grande roda de diálogos foi dividida em alguns momentos, que foram: a apresentação inicial de breves panoramas sobre os temas que dividiam as partes dos documentos ⁵³³; um segundo momento, mediado por Nalson Kanindé, sobre “Gestão museológica, território indígenas e patrimônio cultural”; um terceiro momento, sob mediação de Josué Kaingang, sobre “Formação e Capacitação”; a mediação de Joana Munduruku, na parte em que se abordou o tema “Políticas públicas, sustentabilidade e fomento”, um quarto momento; e, por fim, a reta final, dedicado a atualizar as “Estratégias para articulação em rede”, que começou mediada por Ronaldo Kapinawá e terminou comigo.

O documento elaborado em 2015, dividido nos tópicos já apresentados, possuía um formato parecido ao dos documentos feitos em âmbito das políticas públicas da área cultural, composto por diretrizes, ações e estratégias. Esse formato revelou-se problemático ao longo da discussão, principalmente por confundir a formatação das proposições entre aquelas direcionadas ao Estado e às que seriam tarefas atribuídas à própria Rede⁵³⁴.

Nessa sexta que antecedeu o término do encontro, a proposta da comissão organizadora para a Noite Cultural deixou todos animadíssimos: um trio de forró composto de indígenas Kapinawá animariam a festa, que foi realizada na Oca que sediou todas as atividades.

⁵³³ Fabrício e Josué falaram sobre “Formação e Capacitação”; Joana falou sobre Políticas públicas, sustentabilidade e fomento; e Lucilene falou sobre Estratégias para articulação em rede.

⁵³⁴ A solução encontrada foi manter a divisão temática do documento de 2015, subdividindo-o apenas no primeiro ponto (Gestão museológica), entre “Ações da Rede Indígena” e “propostas de ações para que o Estado brasileiro cumpra o seu papel constitucional de valorizar e proteger o patrimônio cultural relativo aos povos indígenas”. Nos demais tópicos, todas as proposições eram “Ações da Rede Indígena nesse âmbito”.

Figura 120 - Ritual de encerramento do II Fòrum Nacional de Museus Indógenas, conduzido pelo cacique Robério Kapinawá, aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

Esse momento final ocorreu de maneira bem dinâmica. Havia muita coisa a discutir e o ritual havia durado a metade da manhã. Após cinco dias – e muitos meses de trabalho prévio, finalmente tinha chegado o momento final do III Fórum Nacional de Museus Indígenas. Iniciando os informes sobre a volta dos ônibus da UFPE e da FUNDAJ. Logo dou minhas palavras de despedida e agradecimento, especialmente aos Kapinawá, chamando Mocinha, em nome da comissão organizadora local. Nalson Kanindé assume a condução do encerramento do fórum. Anteu disso, um presente dos Jenipapo-Kanindé para os Kapinawá. Após uma breve introdução sobre a Rede e o significado daquele encontro que todos já sabíamos, àquela altura, ter sido histórico. Lê o documento que havia sido elaborado na tarde anterior, ao mesmo tempo em que passamos folhas para a assinatura dos presentes⁵³⁵. Após sua aprovação, segue para os encaminhamentos, relativos à realização dos encontros regionais e locais e à definição de representantes estaduais para a Rede Indígena de Memória e Museologia Social, a partir dos indígenas de 15 estados que estiveram presentes. Estes foram convidados e foram batizados, como coletivo, de “Colegiado da Rede Indígena”. Os demais encaminhamentos referiam-se à aprovação das moções e da necessidade de articular indígenas nos estados que ainda não estavam articulados.

⁵³⁵ O documento final terminou com o impressionante quantitativo de 245 assinaturas.

Na plenária final estavam lançadas três candidaturas para receber a terceira edição do encontro: a do povo Huni Kuin, do Acre, dos Tupinambá da Serra do Padeiro, da Bahia, e a dos povos indígenas do Piauí. Os dois primeiros acordaram retirar suas propostas em troca de um consenso visando apoiar a realização do III Fórum no Piauí. O que pesou na decisão de Zeno e Ninawá foi o fato deste Estado ter sido o último a afirmar-se como tendo presença indígena no Brasil e, ao Fórum, ser atribuída uma função de destinar-se a fortalecer a luta dos povos onde se realiza. O contexto no Piauí expressa um quadro de um movimento indígena bem recente e no qual entre os povos ainda é quase inexistente o acesso às políticas indigenistas: em relação a educação escolar e aos processos de demarcação territorial não há, praticamente, nada. Antes do término do Fórum, os piauienses tiveram que regressar. Zeno e Ninawá acordaram entre si de retirar suas propostas em troca de um consenso: apoiar a realização do III Fórum no Piauí.

Foi desta maneira que um dos novos núcleos da Rede Indígena surgiu, em 2016, através da participação dos povos do Piauí neste encontro. Segundo o cacique Henrique Tabajara:

Eu pude observar a ida do nosso povo aqui do Piauí no ano passado para Pernambuco. Se a ideia da Rede é fortalecer os povos indígenas, incentivar a criar os museus de valorização das suas descendências, de sua história, de seu patrimônio. E a ida do pessoal daqui no ano passado... quando chegaram, de repente, colocaram pra nós a ideia, o que era a novidade era os museus, a rede de museus do Brasil. É que se crie, é incentivando os indígenas a criar formas de tá valorizando e guardando as suas histórias e as suas origens, de nossos antepassados, nossos patrimônios que nossos antepassados utilizava, pra que eles num se perda, num se acabe e num desapareça de nosso meio. De repente, nós sentamos, nos reunimos e discutimos, da ideia de criarmos um museu em nossa comunidade. Por isso que eu digo que a ideia da Rede é isso, se nós num tivesse mandado ninguém lá em Pernambuco, nós não tinha nosso pequeno museu. Então a ideia é fortalecer, fazer com que os povos indígenas desperte, e preserve as suas memórias. Então a gente fica agradecido de ter sido convidado no ano passado e ter podido participar. Por isso que nós já temos hoje nosso pequeno museu, quem visita lá fica maravilhado. (Informação Verbal).

Assim o cacique Henrique Tabajara narrou a participação de seu povo no II Fórum (mesmo sem ter ido), evidenciando significados locais desta presença e destacando a importância da Rede Indígena e da realização deste encontro nacional para eles, que resultou também na criação de um museu em Nazaré, logo após o retorno das pessoas que haviam participado do encontro. Nascia outro "museu-menino": o Museu Indígena Anízia Maria.

Uma das principais propostas do Fórum de 2016 referiu-se à discutir o modo de atuação dos articuladores estaduais da Rede Indígena nos diferentes Estados brasileiros. Assim Nelson Kanindé já em 2017 no Piauí, apresentou como atuavam estes articuladores no seu estado natal:

[...] e aí nasce também como proposta no II Fórum Nacional, que foi lá no Ronaldo,

os pontos de deliberação da Rede também. Por exemplo, aqui cada articulador que está aqui, da rede estadual, existem também as articulações que acontecem a nível estadual. Nós no Ceará, por exemplo, realizamos os fóruns estaduais de museus indígenas, que aconteceu em Aratuba, aconteceu no Preá, e no próximo ano vai ser no Potyguara de Monsenhor Tabosa, a terra da Rosinha. [...] nós também já articulamos lá no Ceará, em conexão com as propostas da Rede, várias formações entre estes gestores que trabalham [...]. A articulação entre a educação escolar, a articulação com os professores, os saberes indígenas, os saberes museológicos, os saberes das lideranças tradicionais e dentro desse contexto se constitui a proposta do III Fórum ir pro Piauí. Essa deliberação foi tirada no segundo fórum nacional. (Informação Verbal).

Durante muito tempo, o Museu Maguta (AM) e o Museu Kuahí (AP) eram as únicas experiências com uma maior visibilidade nacional no cenário dos museus indígenas no Brasil. Só muito tempo depois, o Museu dos Kanindé obteve uma projeção nacional, embora já estivesse atuando desde 1995. Na trajetória do Museu Kuahí, os vários cursos e formações pelas quais passaram os indígenas dos povos do Oiapoque possibilitaram o amadurecimento de vários jovens nesta discussão, na medida em que acumularam um enorme conhecimento sobre questões museológicas direcionadas ao trato com o patrimônio, a memória e a educação intercultural. No Amapá, Fabrício Karipuna foi um dos que deste cedo participou destas atividades. Assim ele narra sua aproximação com a Rede Indígena, referindo-se ao dia em que conheceu Suzenilson:

Eu tive contato com o Suzenilson em 2014, quando eu participei do curso de férias no Rio de Janeiro, né. Estava o Renato (Athias) lá nesse encontro. E aí desse encontro que tive com ele acabei convidado pra participar do Fórum lá no Ceará, o primeiro fórum indígena, né. E aí entrei pra Rede, a qual a Rede é muito importante pra que a gente possa tá nos articulando. Então eu represento o Museu Kuahí do Oiapoque [...] é importante esse trabalho que a Rede vem desenvolvendo, na qual eu entrei praticamente em 2014. (Informação Verbal).

Outra aproximação importante para o fortalecimento da Rede ocorreu entre os museus indígenas do Ceará e o Museu Kuahí. Interessa-nos analisar essas conexões entre os contextos locais e nacionais, ativadas através das visitas e intercâmbios interétnicos, parte das atividades promovidas em âmbito da Rede. Assim Fabrício se refere a como aconteceu seu envolvimento com a Rede, destacando a importância – como apontado também por Nalson Kanindé quando se refere às primeiras atividades que organizaram – da Rede Indígena como espaço de trocas de experiências.

[...] a Rede é criada em 2014, no encontro de Pernambuco. Eu comecei a participar da Rede quando eu fui pro I Fórum de Museus Indígenas, do Brasil e Ceará, nos Kanindé. E aí começamos um diálogo com Nalson, um intercâmbio lá pro Oiapoque, conhecer nossa realidade, lá, nosso museu... A partir do momento que a gente tá lá,

no Fórum lá, conheceu o trabalho do Museu dos Kanindé. E o ano passado, novembro, o Nalson também teve lá no Oiapoque com a gente lá no Museu Kuahí, verificando nosso trabalho, **essa troca de experiências que é muito importante de fortalecimento das políticas da museologia** [...]. Então foi importante esse encontro que nós tivemos lá no ano passado, em novembro, com os Kanindé, com os Pitaguary, com os Jenipapo-Kanindé. Tava lá o Nalson, a Rosa, o Preá. Então, foi muito importante estes dias que eles passaram com a gente lá pra estar conversando sobre os trabalhos que a gente está realizando. (Informação Verbal).

Para Fabrício, a troca de experiências constitui parte importante das "políticas da museologia" colocadas em prática através da Rede. Fabrício era um dos palestrantes no II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, quando foi criada a Rede, mas questões logísticas referentes ao deslocamento até a cidade de Macapá o impediram de conseguir chegar. Foi realizada também uma mesa redonda no Museu do Índio, no Rio de Janeiro reunindo-o, Nalson e Vasco Pankararu, mediada pelo prof. Renato Athias. Foi quando se conheceram. Ele conta que

Em 2014 eu estive no Museu do Índio no Rio de Janeiro, juntamente com o Suzenelson e com um Pankararu, o Vasco Pankararu. Participando lá no Museu do Índio do curso de férias, no mês de julho. Então, foi um momento muito importante, ali. Iniciamos um diálogo bastante promissor, que hoje a gente estamos aqui [...]. (Informação Verbal).

Nalson Kanindé assim define a Rede: “[...] A Rede Indígena ela não é uma instituição, ela não é uma ong, tá bom. [...] a Rede é uma instância de construção coletiva entre as diversas ações museológicas que existem no Brasil. Aqui tem várias iniciativas, tem vários museus, tem várias casas de memória [...]”. Ao seu olhar, a Rede Indígena é uma instância de mobilização,

[...] uma forma coletiva de se trabalhar entre as organizações de base das comunidades e das aldeias indígenas dos povos do Brasil. Nós não funcionamos como instituição, como associação. Nós deliberamos pelo coletivo, se o coletivo quiser, for consenso em fazer um encontro, então a gente tem que se virar como a gente se virou e é dentro dessa perspectiva da construção da Rede”. (Informação Verbal)⁵³⁶.

No primeiro dia do II Fórum, feitas as apresentações das delegações e participantes, era importante situar os “marinheiros de primeira viagem”, apresentando o que era a Rede Indígena e como surgiu. Nalson fez esse histórico, relacionando o surgimento da Rede como um resultado da crescente aproximação entre os indígenas que se deu a partir dos anos de 2011 e

⁵³⁶ Suzenelson Kanindé. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

2012, quando foram iniciados processos contínuos de intercâmbio e troca de experiências.

Eu vou tentar falar um pouco sobre o que é a Rede Indígena de Memória e Museologia Social e depois os nossos parentes que estão aqui vão nos complementar, porque tem várias realidades diferentes aqui, do Nordeste, do Norte, tem do Sudeste também e cada uma das experiências que estão sendo feitas também nas nossas práticas. A Rede Indígena ela nasce em 2014, no II Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco, a qual nós fizemos uma assembleia e tinha vários representantes de povos indígenas do Brasil, tinha representantes do Nordeste também. **Aí nós decidimos criar a Rede como uma instância de troca de experiências.** Antecipadamente, a gente pensou em formar uma Rede como troca de experiências entre os vários povos, porque a gente tinha uma grande dificuldade de nos articularmos nessa formação dentro da Rede, principalmente pela distância [...]. (Informação Verbal).

Diversidade e distância, evidenciadas nas palavras de Nelson, são dois caracteres que marcaram a aproximação das experiências dos museus indígenas do Brasil. Como estreitar laços entre indígenas que estão situados do Ceará ao Acre? “[...] é uma Rede tão sagrada né, é porque tem muitas coisas pra compor a rede, e a gente fica catando as peças para se formar a rede, para se formar a rede tem que ter as peças né, e tem várias [...]”⁵³⁷. É usual o uso de metáforas da Rede, nos seus encontros, como objeto. Antonia Kanindé expressou uma metáfora interessante, ao associar a Rede Indígena às redes de dormir, ao afirmar, em 2016, após sua fala no painel:

Usem a fala, questionem, indaguem, e façam parte dessa Rede. Façam essa Rede acontecer. Porque a Rede, não é só um punho que segura uma rede, mas sim todos os punhos, todas as linhas da rede. Então, simhora! Que o Ceará tá de pé, mas é preciso também levantar o Brasil inteiro. (Informação Verbal).

Nelson considera a Rede uma “Como uma instância deliberativa em constituição”, na qual, “num primeiro processo, nós ainda não nos conhecíamos todos”. Quem são os museus indígenas no Brasil? Onde estão? Entre que povos e em quais regiões?⁵³⁸

Ninawa Huni Kuin conheceu este núcleo inicial da Rede formado ainda em 2015, do qual já participavam Nino, Fabrício e os indígenas do Ceará e de Pernambuco, no encontro nos Kapinawá, em agosto de 2016. Assim apresentou um olhar sobre o contexto nacional e do local do seu Estado, o Acre, no Piauí, em 2017:

[...] eu tô chegando assim, bem recente, a partir do segundo fórum, ano passado, e fazendo parte aí dessa nova composição, ampliando a Rede. **Nós temos também só**

⁵³⁷ Têka Potyguara. Depoimento. [out. 2017]. Durante a roda de diálogo 6, Como avançar na organização da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, no IIIFNMI.

⁵³⁸ Por conta dessa necessidade de conhecer melhor esse quadro, à nível nacional, desde 2012 nos dedicamos ao processo de identificação de iniciativas museológicas e experiências de memória e patrimônio cultural entre populações indígenas no Brasil. Ver: Anexo.

no Estado do Acre de começar a sistematizar esse trabalho, porque nós tomamos uma decisão numa reunião nossa de assembleia específica do povo, a gente quer poder ampliar isso a todos os outros povos do Estado, que são os nossos xupuan, que são as nossas casas tradicional, que muitos dão o nome de hupixaua, de maloca. Mas em nossa tradição, a gente chama xupuan, que é ali onde está a resistência de toda nossa história. Lá a gente faz reuniões, a gente planta, a gente pinta, a gente dança, a gente conta história, a gente come lá dentro. Então, em cima disso, estamos começando a fazer este trabalho permanente dentro do povo, pra poder começar a sistematizar. (Informação Verbal).

A casa como um espaço de memórias para o qual convergem histórias e conhecimentos, para além dos próprios saberes técnico-construtivos necessários ao seu soerguimento, surgem nas narrativas de Ninawá e Luiz Suruí atreladas à discussão sobre museus entre seus povos. No Piauí, em 2017, quase todos estes articuladores se reencontraram. Apenas Nino Fernandes, que não havia participado do fórum em 2016 e foi uma presença marcante, em 2017.

No III Fórum, foram tratadas com maior atenção as questões organizativas da Rede em dois momentos: ao final da manhã do primeiro dia, na apresentação dos articuladores estaduais⁵³⁹; e na manhã do terceiro dia, quando aconteceu a roda de diálogos “Como avançar na organização da Rede Indígena de Memória e Museologia Social?” Na outra atividade que tratou da Rede, que antecedeu a assembléia final do III Fórum, permaneceram todos os participantes num só grupo, que debateu exaustivamente as questões organizacionais. Começava-se um processo de sistematização de propostas e acordos que foram discutidos nos dois primeiros dias de encontro. “A partir daqui, começa a se construir uma nova história” (Ninawá Huni Kuin). Assim, Fabrício Karipuna expressa a tarefa que eles tinham no Piauí em outubro de 2017:

Então essa Rede é muito importante pra o que nós estamos fazendo, começarmos a fortalecer essas iniciativas nos outros estados. Começar a puxar os parentes daqui que tem iniciativas e fortalecer. E fortalecendo estes pontos, ali nos seus estados, a Rede sairá fortalecida. [...] **Porque nós temos que sair daqui com o direcionamento do papel da Rede, quem vai fazer parte da Rede, qual o objetivo da Rede, porque a Rede hoje ela tem um papel muito importante dentro desse Fórum.** Então essa discussão ela é muito importante. Conversando ainda há pouco com o parente Suzenilson, com relação a isso. (Informação Verbal).

Neste encontro, a organização da Rede frente à sua ampliação foi uma das principais discussões. Fabrício Narciso foi um importante articulador do debate sobre o que é e quais as

⁵³⁹ Na primeira, mediada por Nalson Kanindé, fizeram apresentações orais: Rosa Pitaguary e Heraldo Alves (CE); Ronaldo Kapinawá (PE); Zeno Tupinambá (BA); Ninawa Huni Kuin (AC); Fabrício Karipuna (AP); Luiz Weymilawa Suruí (RO); Lúcia Maria Tavares Tapuia-Paiacu (RN); Dirce Jorge Kaingang (SP) e Nino Fernandes Tikuna (AM).

funções da Rede Indígena como uma instância de mobilização dos museus indígenas desde o seu início (já que participou dos três fóruns). Defendeu a necessidade de discutir coletivamente os rumos da Rede, argumentando a favor do caráter bienal do fórum, do fomento aos espaços de intercâmbio e à uma discussão voltada à implementação de políticas públicas em âmbito estatal:

Eu propus pra ele (Suzenilson) que a gente fizesse o nosso fórum a cada dois em dois anos, por que? Porque é muito trabalho anualmente. Mas, que nesse tempo intercalado de dois em dois anos, que tivesse atividades, encontros, intercâmbios entre os povos. Então, seria uma atividade que ficasse acontecendo, mas o Fórum seria de dois em dois anos, mas que nesse período tivesse várias atividades, vários encontros, vários intercâmbios entre os povos. Isso fortalecendo o papel da Rede, que é um papel muito importante nesse sentido. Então a gente tem que ter essa visão de fortalecer ainda mais nossa Rede, para que futuramente a gente consiga alcançar os objetivos que nós estamos almejando, que é essa questão dos museus indígenas, políticas públicas voltadas para essa questão. Então, essa é uma rota. Nós temos que ter bastante esse diálogo, essa socialização, essa reflexão né. E não fazer da nossa rede um... como parente Ninawá falou, você inicia o trabalho e daqui há pouco o outro entra, não. Tem que dar continuidade ao trabalho que o parente estava dando, porque senão nós vamos ficar sempre rodando em círculos [...]. (Informação Verbal).

A discussão sobre políticas públicas em âmbito da Rede sempre toca em outros aspectos, alvo de posições diferenciadas, que é a relação com o Estado, o debate sobre a autonomia, a questão da sustentabilidade e a manutenção dos museus indígenas. Mas como discutir a autonomia para além do financiamento? E como compreender a relação com o Estado para além das políticas públicas? Segundo o cacique Robério Kapinawá, "[...] o que depender de governo, aquele local só existirá até o momento que não tiver o interesse político maior pra eles, ou seja, o tipo de construção. Se o governo botar a mente que há necessidade de fazer uma BR, uma linha de trem, seja o que for, eles pouco vão se importar com isso"⁵⁴⁰.

Um caso que nos chamou a atenção foi o da aproximação do Paiter-Suruí Luiz Weymilawa, que evidenciou importantes sentidos que estes contatos em âmbito da Rede passaram a ter, ao adquirirem significações que motivaram e reverberaram em diversas ações à nível local, servindo muitas vezes de inspiração para a criação de novos museus nas aldeias. Na roda de conversa sobre a visão de lideranças, pajés e cacique sobre museus e memórias, no dia 20 de outubro em Nazaré, Luiz fez a seguinte fala:

Essas importâncias e essas lutas que a gente vem buscando através desse termo que está sendo muito falado, né, que é o museu. Então, pelo menos a formação do Museu

⁵⁴⁰ Roda de Conversa “A visão dos pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas”, III Fórum Nacional de Museus Indígenas, dia 20 de outubro de 2017.

Paiter A Soe vem com esse objetivo, né? Há muito tempo atrás eu tinha esse sonho de construir um museu diferente, onde, até então antes de ser discutido, né, com a galera que envolve esse trabalho. Principalmente é nos encontros da rede. Então o museu Museu Paiter A Soe ele foi construído, né, com esse objetivo, né, de (...) a cultura e uma forma de luta e resistência do povo PaiTer e também contribuir com as lutas dos povos indígenas no sentido geral, [...] através do museu na nossa comunidade e região. (Informação Verbal).

Weymilawa se agregou à Rede no curso “Museus, memória e cultura digital”, realizado em Brasília no início de junho de 2016. Entre este encontro e o fórum, passaram-se apenas pouco mais de dois meses. O suficiente para que ele e seus parentes erguessem uma casa de acordo com suas técnicas construtivas e criassem seu próprio museu, denominando-o de Museu Paiter-A-Soe⁵⁴¹. Em Mina Grande, Luiz já apresentava a experiência museológica de seu povo como um desenrolar de seu contato com a Rede e a discussão sobre museus que faziam os indígenas de outros povos.

Um outro contato que aconteceu em 2016 foi com os índios do Xingu, através da participação do indígena do povo Trumai, Awaé Waurá. Antes disso, em 2015, um grupo de aproximadamente 20 indígenas de diferentes povos estiveram em Pernambuco, realizando um intercâmbio com foco em educação escolar indígena, que era parte das ações de mitigações de danos do Consórcio Norte Energia. Depois, dias antes do Fórum de 2017, Fabrício esteve no Parque Indígena do Xingu, levando a discussão sobre os museus indígenas e a Rede⁵⁴². Assim narrou este contato:

E esse ano nós tivemos um trabalho sobre o Museu Kuahí, do dia 23 de setembro até dia primeiro desse mês agora, lá com os povos indígenas da Volta Grande do Xingu. Nós fomos convidados a participar de um curso de formação em patrimônio cultural, com os povos de lá que foram bastante impactados com relação a construção da hidrelétrica de Belo Monte. Então foi lá, o Davi do Museu, a Priscila e eu, passamos uma semana lá dando esse curso, com os índios Juruna (...), os Arara (...). Então, participamos durante uma semana lá, trocando essas experiências. Eles estão com um processo lá inicial de construção do museu deles, então nós fomos levar essa experiência do Oiapoque, do nosso museu, e eu comentei com eles sobre o Fórum que ia ter, só que como estava em cima da hora, eles ficaram de se organizar no ano que vem para participar do quarto fórum. Então, eu comentei com eles lá do trabalho que a gente faz durante o Fórum, o trabalho que a Rede está fazendo, eles se interessaram bastante. Inclusive falaram que tiveram um intercâmbio também com os povos do Pernambuco, tiveram fazendo um trabalho com os parentes lá. Eles ficaram de articular também um intercâmbio, agora, pro ano que vem, lá pra região do Oiapoque. (Informação Verbal).

⁵⁴¹ Na língua Paiter, que pertence ao tronco Tupi-Guarani, Paiter a Soe significa: “Nossas Coisas”.

⁵⁴² Em agosto de 2017, pouco antes do III Fórum, o historiador João Paulo Vieira prestou uma assessoria técnica, mediando uma ação vinculada ao plano de patrimônio, que foi um desdobramento do diálogo travado com o antropólogo Daniel Luz durante o fórum de 2016, que coordenava o programa, executado pela empresa Vértice.

Percebe-se nas falas de vários indígenas que um dos principais aspectos enfatizados pelos integrantes, ao referirem-se à importância da Rede Indígena nesses primeiros anos de atuação, foi seu caráter de instância que propicia o intercâmbio e as trocas de experiências entre seus participantes. "Nós estamos firmes e fortes e vamos acompanhando todas as reuniões que tiver, nós estamos fazendo o máximo de esforço pra gente estar presente e levar os conhecimentos pra nossa aldeia e chegar lá a gente transmitir pra todas as pessoas que lá estão esperando o nosso retorno". Estes processos instituem de maneiras específicas interações entre contextos locais, regionais e nacionais, envolvendo variados atores e coletividades (indígenas e não-indígenas); e sua apreensão depende da inserção e conhecimento, por parte do pesquisador, das múltiplas instâncias onde estes contatos ocorrem e os modos como são significados. Conseguimos, pelo menos, sistematizar alguns fluxos de pessoas e ideias na constituição destas redes de contato, através do registro de caminhos e direcionamentos com que algumas destas interações foram sendo tecidas ao longo dos anos. "[...] uma das nossas grandes conquistas que a gente tem nessa ação, nessa junção uns com os outros, são os intercâmbios que a gente faz também, nós participamos de vários intercâmbios também com outros povos indígenas onde a gente fica trocando as nossas experiências, né?" Na fala a seguir Nalson que, como representante da Rede foi um dos que mais circulou para atividades em variados contextos, aponta alguns destes fluxos de contatos:

Nós realizamos intercâmbio com o pessoal lá do Fabrício, a gente foi pro **Oiapoque**, a rede do **Ceará**. Os meninos aqui de **Pernambuco** também já realizaram vários encontros de intercâmbio também entre eles lá, e agora a Rede vai participar de um encontro de museologia na Colômbia, que vai a Rosa e vai o Janiel Tremembé. Nós tivemos também vários encontros que é importante colocar, como palestras da Rede no **Museu do Índio**, que o Museu do Índio é um grande parceiro nosso, na pessoa do Levinho, que tá ali, tem contribuído muito nessa perspectiva da **museologia social indígena** [...]. (Informação Verbal).

Em sua fala, é possível identificar alguns destes momentos de trocas e intercâmbios que ocorreram entre os indígenas do Ceará com os do Oiapoque, com os de Pernambuco e em processos de diálogo interétnico que se constituíram na relação com o Museu do Índio da FUNAI (RJ). O contato dos indígenas de Pernambuco com os do Ceará, e destes com os que vivem no oeste paulista, foi marcante nestes anos antes e após a criação da Rede Indígena. Na passagem a seguir, feita na reunião da Rede no Fórum de 2016, Nalson fala da perspectiva de atuarem como uma coletividade, a partir da ampliação das mobilizações e do estabelecimento de parcerias que fomentem o apoio à consolidação da organização em um coletivo de museus

indígenas.

Nós por exemplo, Kanindé, nós fizemos um projeto, nós vamos fazer um intercâmbio lá pro Amapá. Pra terra do Fabrício. E aí como a Rede tá mais articulada e como tem vários atores aqui que são pessoas de, que falaram de manhã, que tem instituições, que tem dinheiro e eu sei que a Secretaria de Cultura do Estado de Pernambuco tá forte e firme nessa empreitada, a gente queria que vocês amadurecessem a ideia pra também levar o Museu Kapinawá aqui de Pernambuco lá pra o Amapá, pra gente fazer o encontro da Rede lá, um intercâmbio, né. Um exemplo nosso, lá no Ceará. Nós, o projeto é dos Kanindé, mas nós não vamos levar só Kanindé. Nós vamos levar Jenipapo, existe a possibilidade também da gente levar um Pitaguary, e a gente vai mexer com os outros por lá também pra ver se a gente leva o máximo de gente possível pra gente fortalecer essa, esse amadurecimento da Rede. Tá bom? E aí a história da Rede era essa, a nossa construção. (Informação Verbal).

O caráter da Rede como "coletividade" foi outra das questões recorrentes nos debates dos seus integrantes nos fóruns de museus indígenas. Mas o que seria essa "coletividade", em âmbito da Rede? O que seria atuar como "coletividade"? O que os seus integrantes querem dizer com isso? É possível analisar a Rede como uma "coletividade"? Antonia Kanindé, em 2016, lança provocações sobre o significado dessa ideia de "coletividade" e "participação" aos presentes naquele fórum:

O Ceará já tem uma longa jornada nesse processo de musealização, mas os outros Estados que estão chegando usem a fala, questionem, indaguem, porque vocês também estão adentrando a Rede. Então, o que a gente tá compartilhando não são experiências individuais, mas coletivas. **Então façam parte dessa coletividade também.** E assim, a construção da memória que a gente vem trabalhando, é algo essencial pra manutenção das nossas comunidades. [...] o que eu tenho a dizer é realmente isso: coletividade. Eu acho que a Rede tá caminhando, tá crescendo, e eu, se for museóloga, que será uma grande soma nesse movimento. (Informação Verbal).

Há uma coletividade em construção, que se fortalece processualmente com a ampliação dos povos e museus integrantes da Rede Indígena, bem como com o surgimento de experiências e museus inspirados e apoiados pelos diversos povos que possuem mais tempo de atuação com as questões de patrimônio e memória, sob a ótica indígena. Nesse processo, foi uma questão de tempo que jovens indígenas, que desde a puberdade vinham atuando nos núcleos educativos dos museus entre seus povos, passassem a se interessar em aprofundar seus estudos e conhecimentos nessa área, optando por fazer um curso superior na área de Museologia. Justamente no fórum de 2016, divulgou-se o resultado do ENEM daquele ano, no qual Daniela Alves, sobrinha de Preá e então monitora do núcleo educativo do Museu Indígena Jenipapo-

Kanindé (CE), foi aprovada no curso de Museologia da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB). A ela reuniu-se Antonia Kanindé, em 2017. Hoje as duas estão morando em Cachoeira (BA), onde o curso está sediado, estudando para tornarem-se as duas primeiras indígenas museólogas do Brasil. Qual seria a função de uma indígena museóloga? Deixamos a resposta ao cargo de Hugues de Varine que, ao comentar como percebe a mobilização da Rede Indígena no Brasil e o que significam as experiências museológicas dos povos, afirma que:

O caso dos museus indígenas, é a criação de um instrumento político, pelo povo. Os objetos da coleção, as tradições etc., são só matéria-prima do discurso político, do discurso cultural, discurso social, discurso educacional, discurso econômico e por essa razão, que **um museólogo indígena, na minha opinião, tem que ser uma agente de desenvolvimento antes de ser um bom pesquisador, um bom técnico de exposição, um bom conservador físico dos objetos, tem que ser uma agente central na comunidade porque ele tem a matéria-prima que precisa na comunidade para criar seu futuro.** Bom, você. Mas a coleção não é o essencial, do museu indígenas, em minha opinião. (Informação Verbal).

Nessa perspectiva, qual seria o papel político de uma rede de museus indígenas? O caso dos indígenas do Piauí é, mais uma vez, paradigmático, em relação à importância da Rede e da mobilização de seus integrantes. Em 2017, em sua comunidade Nazaré, disse o cacique Henrique Tabajara, anfitrião do encontro:

Eu acho que a criação da rede de museus de povos indígenas do Brasil foi muito importante, a ideia que veio a fortalecer. Eu quero aqui dizer para o parente: museu do Nazaré é dos povos indígenas da aldeia Nazaré. A gente vai pedir nosso governador, apoio ao nosso governador, assim como pedindo também ao nosso prefeito, enquanto estão no poder, para construir. Nós povos indígenas estamos doando o terreno, temos o território, vamos doar, para que nós possamos ter uma sede própria, mas que seja dos povos indígenas da aldeia Nazaré. Que possa servir para todo Piauí. Agradeço também a criação da Rede, porque através da criação do museu de nossa aldeia, nosso grupo indígena da comunidade se fortaleceu, os professores se envolveram, nossas crianças tão se envolvendo, tivemos várias visitas, [...] tá vindo escolas, muitas pessoas já vieram visitar, então, isso nos fortalece, incentiva a gente a se valorizar mais. Eu acho que é muito importante que a gente como saída, de nos fortalecer cada vez mais dentro Rede, crie uma forma de estar sempre em sintonia, buscando apoio, para a gente estar sempre sintonizado o que que está ocorrendo dentro de nossos museus. A gente agradece a criação da Rede, foi muito importante, porque só daí nós pudemos criar nosso museu, através desse encontro que teve no ano passado (em Pernambuco). (Informação Verbal).

Foi assim que o cacique Zé Guilherme, “o primeiro cacique do Piauí” - se referiu aos seus companheiros de militância indígena no Estado, traçando um quadro dos processos de emergências contemporâneas, ao apontar para as lideranças de diferentes situações étnicas nas quais surgiram movimentos reivindicando o reconhecimento, a partir de 2005.

“Meu nome se chama José Guilherme da Silva, cacique, primeiro cacique do Piauí sou eu, comando a turma do Piauí todo, sob a minha responsabilidade. Foi quem fundou a associação dos indígenas de Piripiri, dos Tabajara. Eu tô muito agradecido e satisfeito, dessa comissão tá toda aqui organizada pelo cacique da Lagoa de São Francisco [...]. Entre ele e Cícero, dos Tabajara que é também, do Canto da Várzea, que é a Y-PI [...]. A Francisca Kariri com o povo dela, eu tô muito satisfeito aqui com meu cacique Henrique, meu pajé (Chicão) e minha liderança grande também, que é o Cícero. (Informação Verbal).⁵⁴³

A mobilização política em um movimento de afirmação étnica no Piauí, a partir de 2005, escreveu novas páginas na história indígena estadual, desencadeada pela mobilização liderada pelo cacique Zé Guilherme e outros. Assim como entre os Kanindé de Aratuba (Gomes, 2012), com o fortalecimento da afirmação étnica começam a ser introduzidos e fabricados novos objetos de uma indumentária considerada indígena: cocar, colares, saias de pena e maracás. Segundo Cícero Tabajara, jovem liderança da aldeia Canto da Várzea (zona rural do município de Piripiri), “(...) Como o pajé e o cacique já falou, é uma luta muito grande pra gente, quando a gente coloca o nosso cocar na cabeça, as pessoas pedem pra gente tirar. Mas a gente vai em frente, a gente vai pra luta sim, a gente mostrar sim as nossas origens” (Cícero Tabajara de Canto da Várzea, na apresentação das lideranças dos povos do Piauí no IIIFNMI, dia 19 de outubro de 2017). O cocar, como objeto mediador das relações interétnicas, desperta o preconceito, mas ao mesmo tempo, o sentimento de que é necessário afirmar a etnicidade, ostentando-o como a um monumento prenhe de sentidos, que afirmam o pertencimento. Cícero faz parte de uma nova geração surgida no processo de mobilização étnica no Piauí. Se hoje, este jovem que já é uma liderança reconhecida, sempre é escolhido para falar em público e representar os indígenas do Piauí. O pajé Chicão, liderança dos Tabajara de Tucuns, também em Piripiri, assim narra o “levantamento de aldeia” no Piauí, associando-o, simbólica e literalmente, ao uso do cocar:

Quando eu levantei um cocar dentro de Piripiri no Piauí na cabeça, esses ‘rapaz, tire isso da sua cabeça, tu ficou foi doido’, viu. Não, mas eu digo, ‘não, eu vou é deixar’ [...]. Zé Guilherme como é? [...] ‘Nós num larga de jeito nenhum’ [...] nós vamos começar a brigar porque eles num vão respeitar [...]. Mas, enquanto isso, aí eu vim, conversei com a Y-PI, [...] **aí achemo uma história, que tinha uns índios lá nos antepassados, chamada Chica Cearense** [...] Eu chamei o cacique e fui lá na casa dele, ‘seu Zé tem uns índios acolá’, ‘pois vumbora lá’. Aí nós foi até lá. Fico agradecido, hoje lá tem uma escola já, se uniram, e conseguiram uma escola, estão trabalhando pra ela. Eu digo, ‘Zé Guilherme, lá no Nazaré tem o Henrique’. E nós viemos aqui, e eu fico feliz, por ser o Henrique, por a primeira vez que eu vim aqui,

⁵⁴³ Cacique Zé Guilherme. Depoimento. [out. 2017]. Povo Tabajara de Piripiri, na apresentação das lideranças dos povos indígenas do Piauí no IIIFNMI.

ele recebeu nós muito bem na casa dele e hoje dentro do Nazaré tá tendo uma coisa que eu achava difícil de eu ver [...]. Com a vinda de vocês até aqui no nosso lugar nunca mais a gente vai baixar a cabeça pra nada. Eu já tinha a cabeça levantada, agora é que eu vou levantar.” (Informação Verbal)⁵⁴⁴.

O que ele estaria vendo que nunca imaginava ver em Nazaré? Talvez se referisse à quantidade de indígenas vindos de vários estados brasileiros, e até do México, para um encontro de museus indígenas. “Na mata eu vi um latido, meus Deus quem será que é? Sou eu, caboclo de pena, cheguei para dançar toré” (Pajé Chicão Tabajara).

Adrián Silva Rodriguez, o *maestro* Adrián, do povo zapoteco de San Francisco Cajonos (Sierra Norte de Oaxaca-México), atual presidente da *Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca-UMCO*, representou os 19 povos e museus indígenas de Oaxaca que congregam a UMCO. Desde 2016, a Rede Indígena vinha estabelecendo contatos com representantes de redes de museus comunitários de outros países, em especial, com a UMCO, com as quais os diálogos giravam em torno do fortalecimento de um movimento continental de museus e espaços de memória comprometidos com as lutas dos povos indígenas da América.

Sua participação no fórum do Piauí foi resultado deste diálogo entre integrantes e assessores das redes de museus comunitários em povos indígenas de Brasil e México. *Maestro* Adrián fez questão de ser o último a falar na roda de conversa que debateu o conceito de museus e memória de acordo com a visão dos indígenas, falando apenas após ouvir atentamente o que cada pessoa expressou nesta ampla rodada de diálogos. Antes disso, no período da manhã, deu uma entrevista à uma rádio local de Lagoa de São Francisco, na qual disse:

Yo pertenezco a la etnia zapoteca, del estado de Oaxaca. **Yo siento que nos dividem en muchas fronteras, pero los pueblos originarios de America tienen mucho en común, tienen una forma de concebir el mundo y la vida.** Yo creo que este tipo de eventos van a contribuir, es como un grito de los pueblos de decir ‘aquí estamos, aquí esta nuestra cultura, aquí esta nuestra dignidad’, y de manera organizada van a exigir estes espacios que autenticamente les corresponden, porque ellos tienen una forma de concibir la naturaleza, sus conceptos sobre su religión, su forma de vivir, de pensar, sus costumbres, sus tradiciones, su vestimenta, su alimentación, quer decir, todo una cultura que autenticamente les correspondien, y tienen derecho a vivir como ellos quieren, independientemente de sistema de governo a nivel general o federal. Los espacios creo que son propiedad de quien les viven en eses territorios. Pues la globalización es un monstruo de muchas cabezas, pero, yo creo que este tipo de eventos, **en dónde pues para nosotros no existen fronteras, tenemos que ayudarnos a buscar los puntos de coincidencia, verdad?** Yo vine representando a 19 comunidades del estado de Oaxaca de la republica mexicana, entonces, **yo escucho en las ponencias, en las discusiones, que hay mucho en común en nuestra**

⁵⁴⁴ Pajé Chicão Tabajara de Tucuns. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação das lideranças dos povos do Piauí no III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

historia, en nuestro pasado, en nuestra forma de ver, de interrelacionarnos con nuestros semejantes, entonces, tambien tienen que entender las potencias, pues tambien somos seres humanos y tenemos derechos a vivir como concebimos nosotros. Y este tipo de evento, repito, ayuda mucho, contribuye, entonces yo vine aprender y aportar algunas ideias de como nosotros pensamos em Oaxaca-Mexico. Pero, hay mucho em común. (Informação Verbal)⁵⁴⁵.

"Pero, hay mucho en común". As palavras do professor zapoteca de Oaxaca expressam suas percepções deste encontro, evidenciando uma profunda identificação com o que faziam os indígenas do Brasil que estavam ali reunidos, como concepção de vida e de mundo, como cosmovisão, mas também como protagonistas de uma luta política por dignidade e reconhecimento de suas diferenças e especificidades, presentes no conhecimento acerca de suas memórias e na potência da escrita da história materializada na constituição dos museus indígenas. É importante, em sua visão, "[...] buscar los puntos de coincidencia", que são expressões também deste pensamento dos povos indígenas da América, traduzidos em diferentes "ciências indígenas" existentes nos milhares de povos que constituem a grande diversidade étnica deste continente, boa parte dela em território brasileiro.

Uma outra situação de emergência étnica no Piauí, ao sudeste e muito distante do contexto da região de Piripiri, situa-se nas fronteiras com a Bahia e Pernambuco, onde estão os "Kariri da Serra-Grande", ou Kariri de Queimada Nova. Liderados por sua cacica Francisca Kariri, marcaram presença importante no Fórum, participando ativamente das discussões, apresentando sua história e afirmação étnica, em grupo formado majoritariamente por mulheres. Francisca Kariri assim apresenta-se, junto as demais lideranças dos povos do Piauí, no III Fórum.

[...] quero dizer também a nossa população brasileira que no Piauí existe índio sim, [...] porque a geração do nosso Brasil que nós já existia, por isso, se nós existia, nós nunca desaparecemos nem vamos desaparecer. Adiante de tanta ganância, preconceito, adiante aí de tantas dificuldades, da organização, de apoioamento, de aceite dos nossos povos indígenas do Piauí [...]. Então por isso, nós estamos aqui, para nossa felicidade, porque existem, que existimos, que estamos aqui pra dar o processo desse trabalho, de mostrar toda a sociedade brasileira que existe índios, que estamos aqui". (Informação Verbal)⁵⁴⁶.

⁵⁴⁵ Adrián Silva. Entrevista concedida a: radialista em Nazaré. [out. 2017]. III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

⁵⁴⁶ Cacica Francisca Kariri. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação das lideranças dos povos indígenas do Piauí no III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

A realização de mais de vinte encontros, em diversos estados brasileiros, a aproximação entre indígenas que desenvolvem processos museológicos em seus territórios e ampliação da Rede indígena, suscitou o surgimento de novas demandas, que foram discutidas neste Fórum: como avançar de ações isoladas para a realização de uma agenda comum de trabalhos que incluam atividades colaborativas em memória, patrimônio e museologia comunitária? Como potencializar cada vez mais a memória como instrumento de resistência dos povos indígenas frente ao contexto atual, em suas comunidades e no país? Como criar estruturas de tomada de decisão coletiva e gestão compartilhada em âmbito da Rede Indígena de Memória e Museologia Social? Que fazer, ao perceber-mos-nos como partícipes de um movimento continental de museus comprometidos com as lutas dos povos indígenas latino-americanos?

Além da criação do museu, a realização do fórum e as interações produzidas em âmbito da Rede Indígena também estimularam a criação, em Nazaré, de um espaço ao qual Rosa Pitaguary chamou de “terreiro sagrado”, que possui uma função espiritual associada também à organização do povo em torno da mobilização étnica. Dizia Rosa, na reunião com a comissão de organização do III Fórum, prévia ao encontro:

E assim, eu já vou até, desde já, adiantar alguma coisa [...], vocês deveriam já pensar em fazer um espaço sagrado pra vocês, que vocês possam ir, um local, dentro da mata, que vocês possa ir, possa fazer fogueira, possa fazer o toré, entendeu? E que vocês tenha aquele local como um terreiro mesmo sagrado, pra que vocês possa ir, possa se fortalecer. Eu tô falando isso, mas eu acho que com o decorrer do evento, os caciques e os pajés que vierem, talvez eles falem a mesma coisa pra vocês, porque é importante a gente ter esse espaço, [...] as meninas que foram lá, no Fórum (nos Kapinawá), perceberam a importância e como você sai fortalecido desses momentos. É muito bom, por sinal”. (Informação Verbal)⁵⁴⁷.

De fato, após o encontro, o cacique Henrique organizou junto com as demais lideranças um espaço no formato de uma oca, onde vem fazendo toré e outras ações, no terreiro no fundo da casa de seu pai, que é o mais velho da aldeia, o patriarca Manoel Niza. É possível pensar os terreiros sagrados como museus indígenas? Essas relações de trocas interétnicas, produzidas a partir das diversas interações em variados aspectos, inclusive o ritualístico, tem sido fundamentais na constituição de um sentimento de pertencimento entre os representantes dos museus indígenas. Isso porque, na medida em que as experiências museais, surgidas e fortalecidas através dos contatos que ocorreram por meio das atividades promovidas pela Rede Indígena, vem constituindo a ideia do conjunto de museus indígenas como uma "coletividade"

⁵⁴⁷ Rosa Pitaguary. Depoimento. [out. 2017]. III Fórum Nacional de Museus Indígenas. Reunião com a comunidade prévia ao III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

– noção que vem tornando-se mais concreta em virtude do que estes contatos passaram a significar, na medida em ganharam sentidos e intervieram concretamente em diversificados contextos locais, regionais e nacionais. Nessa intenção é que identificamos as palavras de Ninawá, ao comentar o que acontecia no fórum de Nazaré: "Eu acho esse pedido aqui, do Governo do Estado do Piauí, de apoiar essa comunidade, a implantar o museu indígena aqui no Piauí, isso é fundamental. Eu quero reforçar isso também. Era isso, mais ou menos, que eu queria poder contribuir. Muito Haux"⁵⁴⁸. É nessa perspectiva, ao reforçar o pedido de Ninawá, Nino e de vários outros indígenas naquele encontro, que compreendemos as palavras de Nalson Kanindé, ao pensar-se como integrante da Rede e parte de um sujeito coletivo. Ele falou, no Piauí, em 2017:

Para finalizar, como o encontro é uma forma de nós povos indígenas tentar sistematizar essa deliberação. **Eu sugiro como Kanindé e sugiro como Rede, a proposta de nós nos articularmos, eu digo nós porque nós somos um coletivo, nós com os povos indígenas do Piauí**, principalmente com o governo municipal [...] e aí a gente poderia, entre vocês, pra gente sair com uma sistemática bem legal, da gente fazer uma parceria para a construção do museu indígena aqui em Nazaré... Porque o pessoal tem um monte de material, de objeto, de formação e são essas horas que a gente tem que sair com essas articulações de base, de formação. Eu queria dar essa dica e já pedindo a parceria, pessoal do Estado e do município, para a gente construir um museu indígena pra representar não só os povos de Nazaré, mas os povos do estado do Piauí nessa construção". (Informação Verbal).

Suas palavras remetem à uma concepção desta rede como sendo composta por coletividades locais ("eu como Kanindé"), que estão envolvidas em um emaranhado mais amplo (rede nacional), para intervir noutros contextos locais, como grupo organizado, uma "coletividade". Nos diferentes Estados há algumas entidades (universidades, ong's e museus, prioritariamente), que se constituíram enquanto referências para os integrantes da Rede Indígena, que lhes consideram como "parceiros". Assim, em Pernambuco o NEPE-UFPE é a principal referência para os museus indígenas; no Ceará, tem destaque o papel do Projeto Historiando, em cerca de 12 anos de trabalhos com os museus e memórias indígenas; e em São Paulo, especificamente no oeste paulista, a referência vem sendo o Museu Histórico-Pedagógico Índia Vanuíre e o MAE-USP⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ Ninawá Huni Kuin, na apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no IIIFNMI, dia 19 de outubro de 2017.

⁵⁴⁹ Além dessa contribuição para a aproximação entre representantes de povos do oeste paulista com os indígenas do Nordeste, as ações que o MAE/USP tem realizado a partir do Museu Histórico-Pedagógico Índia Vanuíre, por meio da ACAM Portinari (entidade gestora de muitos museus públicos do Estado de São Paulo) foram sistematizadas em duas publicações organizadas pela museóloga Marília Xavier Cury: 2016a e 2016b. Além destes trabalhos, Cury vem apresentando suas reflexões e análises sobre esse processo em outros artigos, como: 2016c; 2015; 2012.

Nos últimos anos, ONG ADELCO, sediada em Fortaleza, foi uma importante interlocutora dos povos indígenas do Ceará em relação às parcerias com suas iniciativas museológicas, tendo apoiando-os em diversos encontros, dentro e fora do Estado. Segundo Heraldo Alves:

[...] a gente tem também as nossas ong's, as nossas parceiras, como la no Ceará a gente temos a ADELCO, que tá aí apoiando a gente na viagem de ônibus, em alguns encontros que também se reúne, eles são parceiros da gente. E a gente tem que correr atrás nos Estados, correr atrás desses parceiro nos nossos Estados vir ajudar esse trabalho que é feito, é um trabalho muito importante, principalmente para apoio [...]. (Informação Verbal).

O papel político destes integrantes da Rede Indígena, enquanto mobilizadores estaduais, se reflete em sua atuação no diálogo com as diferentes instituições e órgãos públicos, seja na solicitação de apoio às atividades sobre museus que realizam nas aldeias, seja no diálogo propositivo sobre políticas públicas. Nesse sentido, em nenhum Estado brasileiro a mobilização dos museus indígenas e essa interlocução com o poder público avançou mais do que no Ceará, onde os integrantes da Rede vem impulsionando um amplo processo de planejamento e criação de políticas públicas específicas para as culturas indígenas. Nesse sentido, as palavras de Heraldo Alves, proferidas no fórum do Piauí, traçaram os caminhos desta interlocução à nível estadual. Disse ele, falando aos articuladores de outros Estados sobre o que vinham fazendo em relação ao protagonismo indígena na arena das políticas culturais no Ceará (GT Indígena e Portaria):

Importante que nós também, entre nossos Estados, nós, eu tiro nós lá por o Ceará, **nós vinha sediando todo ano, em cima de política pública também, discutindo os nossos direito em museologia, em memória indígena.** Isso é importante pra nós, por que? Quando a gente continua numa história fazendo fórum de museus indígenas do próprio Estado, esse fórum dá mais um avanço, porque a discussão sai mais proposta sem ser o fórum regional de todos parentes indígenas do Brasil, e da América Latina, daqui a uns dias a gente num vai fazer só do Brasil, vamos fazer da América Latina também, puxando todo mundo junto, né, que é importante pra gente. **Então essas discussões de políticas públicas, essa conquista ela tem que melhorar os nossos museus e a nossa museologia hoje nos Estados,** principalmente nos Estados, Estado do Ceará, Estado de Pernambuco, num é? Eu acho que os outros Estados também, aonde temos museus indígenas, tem que estar puxando esta política publica dentro dos governo... e ter essa discussão. Nós do Ceará nós estamos numa discussão agora, de nós criar, criar não porque já foi criado né, graças a Deus, a Portaria né, já saiu né, Nalson? **Saiu a Portaria de Cultura Indígena, uma coisa importante pra gente essa Portaria que saiu agora. E nós criemos o GT, GT Indígena, esse GT ele vem... vem pra gente estar discutindo todo mês sobre política pública do Estado, indígena.** Então pra nós, em cima de alguns projetos com o governo, estamos aí trabalhando um edital para os povos indígenas lá do estado Ceará, pras 14 etnias. As 14 etnias do Estado do Ceará eles vão participar desse edital. Então, é um trabalho que nós vem fazendo. Tivemos o I Fórum de Museus Indígenas no Estado, tivemos já o segundo, e agora quando nós for pro terceiro, lá em Rosinha, nos Potyguara, vai ser

muito bom também, porque sabemos que esse trabalho é um trabalho de importância. (Informação Verbal)⁵⁵⁰.

Dentre os vários aspectos interessantes dessa fala de Preá, destaco a relação que ele faz entre a necessidade da discussão sobre políticas públicas culturais no campo da museologia como parte da luta pelo direito à memória pelos indígenas. Além disso, apresenta de modo magistral a interpelação entre contextos locais, nacionais e continentais, ao referir-se a um movimento de museus indígenas latino-americano, do qual coloca-se como partícipe, juntamente com a coletividade ali reunida. A presença do zapoteca Adrián Silva, de Oaxaca (México), no fórum de 2017, foi um importante aspecto da ampliação da teia de diálogos e interlocução indígena em torno da Rede, para além do território nacional brasileiro, fazendo-lhes perceberem-se, de maneira mais concreta, como partícipes de um movimento latino-americano de museus indígenas.

Após as palavras do *maestro* Adrián, que foi o último a falar na roda de conversa sobre a visão de museus para as lideranças, no encontro nacional no Piauí, assim foram as palavras de encerramento de Nalson Kanindé, dirigidas ao mexicano e aos demais presentes:

Eu acredito, parente do México, como a Rede, o movimento dos museus indígenas está crescendo, a gente deve pensar numa instância maior, porque a gente já vem discutindo[...]. E aí nós lançamos uma proposta de fazermos o I Fórum dos Museus Indígenas Internacional. A gente abarcar mais esse mundão lá fora também. Acho que a gente pode voar mais longe e acredito também que seja umas das boas formas de intercambiar também não somente com o pessoal do México, mas de outros países. (Informação Verbal).

Interessante refletir sobre a atuação dos articuladores nos contextos estaduais de povos que vivem em regiões de fronteira e cuja população espalha-se por outros países da América do Sul. Esse é o caso dos Huni Kuin, do Acre. Segundo o presidente da Federação dos Povos Huni Kuin do Acre, a FEPHAC, Ninawá:

E aí a gente pensou em fazer uma reunião da Rede lá dentro de nosso Estado, mas a partir do momento que nós definirmos algumas coisas. Eu queria reforçar aqui o que o companheiro colocou, da importância de que cada Estado tenha seus articuladores que possam fazer essa, termos de parceria com os órgãos públicos do Estado, seja o município seja a nível de Estado, as instituições federais também estão nos Estados, pra se fortalecer esse debate. [...]. Muito haux. (Informação Verbal)⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ Heraldo Alves. Depoimento. [out. 2017]. Roda de diálogos 6. Como avançar na organização da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

⁵⁵¹ Ninawá Huni Kuin. Depoimento. [out. 2017]. Apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Sobre essa discussão, Fabrício Karipuna foi um dos que mais chamou atenção para a importância da atuação à nível local dos articuladores estaduais da Rede, nos três fóruns de museus, questão que ocupou um importante espaço na discussão sobre a organização da Rede. Logo em sua primeira fala, em 2017 no Piauí, disse que: "[...] é importante esse trabalho que a Rede tá desenvolvendo né, pro fortalecimento dos nossos museus indígenas. [...] nossas comunidades têm bastante iniciativas, então a gente ficar trabalhando com as nossas aldeias esse fortalecimento cultural, dessa identidade indígena⁵⁵². No último dia, fez outra fala, enfática, sobre a necessidade de aprimorar a atuação dos articuladores nos Estados:

Essa mesa aqui ela é muito importante né, dando um direcionamento ao papel da Rede, né. [...] para estarmos nos organizando, fortalecendo nossa Rede para darmos encaminhamentos para nosso trabalho **na área de museologia social e museus indígenas**. E eu penso que a gente também tem que tá bastante organizado em nossos Estados. A Rede só será fortalecida se nós estivermos organizados em nossos Estados, tendo uma organização forte lá dentro, ela vai ser um fruto para nossa Rede de memória à nível nacional. [...] vejam só como é bem importante esse papel, da Rede. (Informação Verbal).

São Paulo foi um dos Estados brasileiros onde as permanentes interações, fomentadas desde 2014, nas quais indígenas do Ceará, de Pernambuco e do oeste passaram a dialogar de maneira permanente, propiciaram o surgimento de um núcleo local, localizado na região do oeste paulista, envolvendo os Kaingang, Krenak, Terena e Guarani. Entre 2014 e 2017, um circuito permanente de contatos que se deram em quatro edições do "Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus" (na cidade de Tupã), propiciou que representantes de povos indígenas que possuíam experiências museais se conhecessem e às iniciativas uns dos outros. Estas atividades foram organizadas pelo Museu Histórico-Pedagógico Índia Vanuíre, em parceria com a ACAM Portinari e o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). Nestas oportunidades, um importante núcleo da Rede foi tecido, através da mútua participação dos indígenas paulistas nas atividades no Nordeste e da participação destes nestas atividades em São Paulo.

Os contatos com os indígenas de São Paulo iniciaram-se efetivamente em 2014, a partir do convite feito pela comissão de organização do encontro, representada pela professora e museóloga Marília Xavier Cury, do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, que vem

⁵⁵² Fabrício Karipuna, na apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, dia 19 de outubro de 2017.

atuando na região há alguns anos⁵⁵³. Particpei, juntamente com indígenas do Ceará e de Pernambuco, destes encontros nos anos de 2014⁵⁵⁴, 2015⁵⁵⁵ e 2016⁵⁵⁶. Em 2017, participaram o pajé Barbosa e sua filha, Francilene. Nos anos de 2015 e 2016, os integrantes da Rede tentaram articular a ida dos indígenas de São Paulo para os dois primeiros fóruns nacionais, através da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, mas eles não apoiaram⁵⁵⁷. Em 2017, com o diálogo institucional mediado pela ACAM Portinari, a comitiva paulista compareceu ao III Fórum Nacional de Museus Indígenas composta por 5 indígenas. Essa presença ampliou a rede de diálogos da Rede na região, já que, até então, apenas os Kaingang da TI Vanuíre (no município de Arco Íris), d. Dirce Jorge e sua filha, Lucilene, haviam participado das atividades dos museus indígenas nos Ceará e em Pernambuco.

Ao longo dos três encontros nacionais, o debate sobre autonomia ganhou crescente relevância, ao ponto de ter sido, junto às questões de espiritualidade, dois dos principais assuntos tratados no III Fórum, no Piauí. Em nosso olhar, essa mudança reflete a necessidade dos integrantes da Rede discutirem, com o crescimento dos participantes e a ampliação de suas atividades, aspectos organizativos internos, como seu modo de atuação e de funcionamento, instâncias decisórias, critérios para participação, financiamento e sustentabilidade etc..

Nesta perspectiva, foi muito salutar e esclarecedor o diálogo entre Suzenilson e o cacique Ronaldo Kaingang, que se integrou à Rede no Fórum de 2017, que além dessa questão da autonomia, expõe desde a perspectiva do Kanindé como se deu o processo de aproximação com os indígenas do oeste paulista, concomitante ao próprio processo de surgimento da Rede. O diálogo expõe muitas problemáticas que permitem-nos perceber sua visão acerca do processo de criação, organização e dinâmicas da Rede Indígena de Memória e Museologia Social:

Ronaldo Iaiati: É só uma pergunta. Queria saber quem é que faz parte de São Paulo? É que todo povo tem um cacique, né, e eu queria saber quem é que tá comandando essa Rede aí. Só uma perguntinha, pra esclarecer... a perguntinha...

Alexandre: Nalson, tu podia responder?

Ronaldo Iaiati: Eu sou do estado de São Paulo... é que todo povo tem um cacique né, que comanda. Eu queria saber quem que tá a frente dessa Rede aí...

Suzenilson Kanindé: Num tô mais lembrado quais foram os anos que a gente participou dos encontros, Questões paulistas e museus, é... a partir de 2014. Nós tivemos esse diálogo principalmente com a Marília e com o Museu Índia Vanuíre, que

⁵⁵³ Vale lembrar que, em 2012, a gerente do Museu Índia Vanuíre, d. Tamimi Borsato, participou do I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, no Recife.

⁵⁵⁴ Neste primeiro ano, fomos eu e Suzenilson Kanindé e Wilke Fulni-ô (que substituiu de última hora Vasco Pankararu).

⁵⁵⁵ Em 2015, fomos três pessoas: eu, Ronaldo Kapinawá e Nalson Kanindé.

⁵⁵⁶ Neste ano, foi uma grande comitiva, formada por 8 pessoas da região Nordeste. Além de mim, Socorro e Ronaldo Kapinawá, de Pernambuco, participaram Antônia e Nalson Kanindé, Rosa Pitaguary, Heraldo Alves e o historiador João Paulo Vieira, do Ceará, que à época era consultor de Inventários Participativos, do IBRAM.

⁵⁵⁷ Uma "vaquinha" entre os integrantes da Rede Indígena possibilitou a ida de Lucilene Kaingang.

acontece lá os encontros paulistas e a Rede foi convidada a participar, pra estender esse diálogo entre os parentes lá do Estado de São Paulo, do oeste de São Paulo, que a gente começou lá, e aí depois a gente começou a conhecer os outros também, em outras ocasiões que a gente foi. Anteriormente dessa formação que a gente foi lá, no segundo fórum, nós tiramos uma comissão, que são estes que estão aqui, e aí a representante de São Paulo quem ficou foi a Lucilene Kaingang, ela quem ficou responsável por essa articulação no Estado de São Paulo. Aconteceram outros encontros por lá, eu não sei te contar, depois a d. Dirce ou a própria Marília podem contar sobre os encontros que aconteceram lá de Museologia com os indígenas, local, da Rede, e aí, pronto. Desse encontro lá, saiu ela, como articuladora, naquele momento, do estado de São Paulo. Eu acredito que agora... nós tínhamos uma dificuldade muito grande pra vocês virem de São Paulo. Nós fizemos várias solicitações pra Secretaria de Cultura, que eles pudessem apoiar a vinda vocês pro II Fórum Nacional [...] num saiu nada, né. Eu, ao chegar aqui, fiquei muito satisfeito e abismado, porque o Estado de São Paulo veio em peso, vocês realmente, se organizaram e vieram em peso, pra essa participação. Eu acredito que, de acordo com a proposta aqui, vocês também vão se encaixar com a organização da Rede no Estado de São Paulo. Porque essa é uma ação da Rede. [...] **Quem comanda a Rede? [...] Não existe, é... o pessoal sempre dizia assim, ó... ‘coordenador, coordenador’, eu num gosto dessa palavra ‘coordenador’.** Num existe um indivíduo coordenador da Rede, uma pessoa especialmente feita pra isso. Existem articuladores da Rede de Memória e Museologia Social. Como tem Fabrício lá no Amapá, Suruí lá em Rondônia, tem a Rosa no Ceará, o Ninawa lá no Acre, tem o pessoal do Rio de Janeiro também, tem o seu Nino lá no Amazonas. E aí vai se fazendo a junção dessa Rede, num tem assim, por exemplo, a Rede tem um coordenador [...]. Eu já vi muitas conversas por aí, porque a Rede, pra vocês terem uma ideia, ela começou e deu, dando resultado. Além dessa conversa que a gente ouce, principalmente, nós que começamos ouvimos, que a Rede tinha sido criada pelas universidades, principalmente porque a gente tem dois consultores, que é o Alexandre e o João Paulo... A gente ouce também bafafãs de que Rede é uma instância fora do movimento, das outras coisas do movimento indígena do Brasil, até que é um movimento separado... isso não existe! Até porque tem vários povos aqui, de várias diversidades, de vários povos do Brasil, mas num existe uma pessoa pra dizer que é o coordenador, não. Mas dizer que a Rede é uma coisa que tá dando certo, eu acredito que seja. Até porque no último Fórum, a Rede foi convidada a participar de uma mesa, no Fórum Nacional de Museus, sobre a ação social na educação. Um bocado de museus no Brasil chamaram os museus indígenas para mostrar suas experiências... sinal que o negócio tá dando certo. (Informação Verbal).

Ao evidenciar o caráter descentralizado da Rede Indígena, Nalson identifica os Estados onde estavam se consolidando núcleos locais de mobilização, representados por pessoas que vinham participando de encontros e demais atividades dos museus indígenas. Além disso, ao destacar o reconhecimento do Estado brasileiro, através do IBRAM, sobre a importância da Rede como instância representativa dos museus indígenas, reafirma sua compreensão de que "o negócio tá dando certo".

As diferentes experiências de projetos e ações colaborativas desenvolvidas com e pelos povos indígenas a partir do universo museológico apontavam para uma diversidade de possibilidades realizadas por diferentes tipos de museus, grupos, instituições e modelos de parcerias, que apontavam, tanto em relação aos museus indígenas quanto dos museus histórico-antropológicos e outros, para transformações nos modelos de gestão, de formatos

comunicacionais e de lógicas de salvaguarda. Ao serem confrontadas as diferentes práticas de colecionamento, frente ao questionamento do que pode – do que se deve e do que é possível - “musealizar” e mostrar, se evidenciaram os múltiplos significados e perspectivas concomitantes e em interação de povos, gestores e pesquisadores, em relação a estas ações colaborativas e os limites e desafios que colocam-se para as parcerias possíveis de serem firmadas em diferentes contextos políticos e sociais.

Maria Lúcia Tavares, idealizadora do Museu do Índio Luíza Cantofa (RN) e indígena Tapuia-Paiacu do Apodi (RN), que se integrou à Rede no Fórum de 2016, assim narrou a importância de sua participação neste encontro e de como, a partir dele, havia se modificado a visão que possuía do que era um “museu indígena”. Falava ela, em 2017, no Piauí, que

No ano passado eu estive lá nos Kapinawá e eu achava que o museu indígena só seria museu se fossem peças líticas, e há muitos anos que eu vivia coletando nossas peças. Antes da gente formar a nossa Associação, nosso Centro Histórico-Cultural Tapuios-Paiacus, o Museu do Índio Luíza Cantofa e a biblioteca que leva o nome do cacique Itáu, que foi assassinado em 1680 [...]. [...] Fórum dos Kapinawa eu vi toda a conversas, vi que não é só peças líticas, então fotografias e artesanato, e tudo isso eu aprendi no II Fórum, nos Kapinawá. [...] eu luto muito pra falar da história dos povos indígenas, que não devem ficar calado. Foi difícil no começo, quando eu comecei a mostrar, quando eu comecei a falar que a gente existe, que os Paiacus não foram dizimados [...]. ‘Ah, ela é louca!’ Mas todos queriam nossas peças, quando eu comecei a mostrar, e eu recebi ameaças que queriam pegar nossas peças. E eu corri rapidinho pra ser reconhecida municipal, estadual, e ainda não fui, tá pra ser reconhecido federal, já me convidaram, mas eu num tive tempo [...]. (Informação Verbal)⁵⁵⁸.

Suas palavras evidenciam, além da relação entre o processo museológico e a mobilização étnica na construção da memória e escrita de uma história indígena, como seu envolvimento com a Rede, a partir da participação no II Fórum, resultou também em aprendizados que ocorreram nessas trocas com as outras experiências, que a fizeram mudar suas concepções de museu indígena, anteriormente restrita, como ela própria enfatizou, para os acervos líticos. Registrar, descrever e analisar trocas como essas, provocadas por mudanças de sentidos que provém da interação social entre os indivíduos e grupos é parte da fundamental de uma antropologia dos museus indígenas.

Os significados à nível local da realização do III Fórum Nacional de Museus Indígenas no Piauí, só pode ser entendido no interior da situação de emergências étnicas contemporâneas. Nos últimos anos surgiram várias reivindicações por direitos específicos oriundas de organizações indígenas no Piauí junto ao Ministério Público Federal. Destaca-se a reivindicação

⁵⁵⁸ Lúcia Maria Tavares. Depoimento. [out. 2017]. Tapuia-Paiacu, na apresentação dos articuladores estaduais da Rede Indígena no III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri, o ressurgimento de grupos étnicos indígenas na região da Serra Grande (Ibiapaba) e no município de Queimada Nova. Atualmente, existem cinco reivindicações por reconhecimento étnico, na região Norte e no Sudeste do Piauí. Destacam-se as mobilizações dos Cariris da Serra Grande (Queimada Nova), dos Tabajara e Tapuio-Itamaraty (que inicialmente se denominaram de Codós-Cabeludos), da comunidade Nazaré (Município de Lagoa de São Francisco) e dos Tabajaras de Piripiri, organizados a partir da Associação Itacoatiara, fundada em 2005. Na localidade Canto da Várzea, também em Piripiri, foi criada a organização indígena Associação Tabajara Y-pi. Além destas, a comunidade indígena Tabajara de Nazaré, no município de Lagoa de São Francisco, que recebeu o III Fórum Nacional de Museus Indígenas, protagoniza nos últimos anos um crescente processo de organização em torno do reconhecimento étnico.

Das situações étnicas que despontaram no estado, a primeira se consolidou a partir do município de Piripiri, de suas periferias, áreas rurais e circunvizinhanças, em outros municípios, como Lagoa de São Francisco. Todos dessa situação se identificaram sob o rótulo étnico Tabajara. Mas de onde saiu o etnônimo Tabajara? É notória a presença Tabajara desde pelo menos o século XVII na região da serra de Ibiapaba – um dos maiores aldeamentos missionários do Brasil colônia. Da Serra-grande, sabe-se também que se espalharam dos dois lados, tanto para o Piauí quanto para o Ceará. Do lado cearense, há vários grupos auto-identificados como Tabajara, nos municípios de: Poranga, Monsenhor Tabosa, Crateús e Quiterianópolis e Tamboril. A referência à Serra-Grande está presente nos relatos e memórias orais de parte deles. Nota-se que estes diferentes grupos que se assumem como "Tabajara" no Piauí possuem trajetórias distintas, que se erguem sob diferentes narrativas e referências históricas que possuem, em um quadro atual de alianças e conflitos em torno de um movimento indígena.

Em 2005, foi fundada a Associação Itacoatiara, em Piripiri, primeira organização indígena no estado, marco no processo de organização do movimento indígena no Estado. Os diferentes grupos reuniram-se para criar a Associação Itacoatiara, que se constituiu como um conjunto heterogêneo de sujeitos coletivos em processo de mobilização por reconhecimento, a partir de então unidos por um etnônimo comum, mas mantendo toda as diferenças que refletiram em diversas relações, intra e entre as diversas comunidades, e destas em diálogo com o Estado.

De uma maneira geral, em 2017 a organização das atividades diferiu totalmente do formato que haviam tido nos fóruns anteriores, marcados pela realização de painéis com grande número de participantes, que reproduziam de certo modo o formato monológico-acadêmico. O formato priorizado foi o de rodas de conversa, planejadas para aprofundar discussões

estratégicas, como a organização de mecanismos de gestão compartilhada da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Este novo formato para a organização das atividades propiciou uma ampla troca de experiências entre os povos e representantes de museus indígenas presentes. Se efetivaram através de metodologias que estimularam o trabalho conjunto e a construção coletiva do conhecimento, promovendo um diálogo que produziu um planejamento para a Rede Indígena.

As atividades do III Fórum foram planejadas a partir de quatro linhas temáticas, que foram: Trocas de experiências; O conceito de museu indígena; Organização social dos povos indígenas; Articulação e organização em rede.

Para estimular as discussões das rodas de diálogo, dinâmicas e de formato horizontal, foram criadas perguntas-geradoras, por vezes direcionadas a um povo, outras, para grupos interétnicos. Os grupos de trabalho formavam-se, dividiam-se, discutiam a partir das perguntas-geradoras, sistematizavam os diálogos em cartolinas multicolores e, depois, apresentavam as reflexões de cada equipe para o conjunto dos participantes nos debates.

O calor escaldante marcou os dias de atividades. Muitas pessoas sentiram mal-estar por conta do clima quente e seco deste período no sertão do Piauí, para o qual não estavam habituados. Além de atuar como um mediador das atividades frente ao coletivo de participantes, como no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, e estar dialogando com a comissão local e com as diversas comissões estaduais, órgãos e instituições que apoiaram o encontro, também fui o responsável pela proposição da metodologia para a realização do Fórum. Essa metodologia estava fortemente marcada pelas experiências que tive ao participar dos encontros da Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca (UMCO), que priorizavam atividades e dinâmicas que estimulavam o diálogo horizontal e rompiam com um formato acadêmico-monológico, possibilitando uma ampla troca de experiências, o conagraçamento, a partilha, a união de esforços, a divisão de trabalhos coletivos, a responsabilidade frente ao grupo e a ajuda mútua; dentre outros aspectos que influíam decisivamente na realização das atividades e nas relações entre os participantes, baseados em procedimentos nitidamente associados aos princípios de uma Educação Popular, inspirada fortemente na obra do educador brasileiro Paulo Freire⁵⁵⁹. A metodologia para a realização do Fórum foi inspirada no contexto de atividades

⁵⁵⁹ Cuauhtémoc Camarena Ocampo e Teresa Morales, interlocutores fundamentais em minha experiência junto aos museus comunitários de Oaxaca, congregados na UMCO, possuíam uma grande experiência na dinamização de grupos comunitários para discutir questões de memória e museologia comunitária, elaborando e aperfeiçoando, ao longo de mais de 30 anos de atuação em todo México, uma série de metodologias e dinâmicas para tratar de questões específicas (apresentação, troca de experiências, sistematização de conceitos etc.). Além deles, Rocío Salazar e, principalmente, Francisco Hernández Rodríguez, filho de Dom Francisco Hernández (que havia enviado a mensagem para a Rede que foi exibida nos Kapinawá em 2016), que já atua há 10 anos junto ao casal, como

da UMCO, desde necessidades específicas ao quadro de organização em rede dos museus indígenas no Brasil.

A tarde do primeiro dia foi encerrada com uma palestra ministrada pelo indígena zapoteca Adrián Silva Rodríguez, intitulada: *Memória, autonomia e museus comunitários nas lutas dos povos indígenas de Oaxaca: a experiência da UMCO (1991-2017)*. Para a palestra de Adrián, nos reunimos em sua frente, parte das pessoas sentados no chão e parte em cadeiras. Atuei fazendo uma tradução do que *el maestro* falava, que foi pedida por algumas pessoas para uma melhor compreensão do conteúdo. Ele havia trazido uma apresentação especialmente preparada para o fórum, feita coletivamente com o *Consejo Directivo* da UMCO, com o apoio dos seus assessores. A participação do maestro foi marcante, chamando atenção por conta de ser um indígena de outro país e, mais ainda, por sua simpatia e facilidade de comunicação que possuía, mesmo não falando português. Adrián ficou muito impressionado com o que viu e viveu àqueles dias, retornando ao México surpreso diante da percepção do quanto era avançada a discussão e a organização dos museus indígenas em rede no Brasil. Algo que não esperava, pelo menos, não como viu acontecer.

A grande surpresa da manhã do segundo dia de atividades, 20 de outubro, foi chegada de uma delegação composta por quatro indígenas Potiguara do estado da Paraíba, liderada pelo cacique Caboquinho⁵⁶⁰. Tão logo chegaram, apresentaram-se e já participaram da ritualística de abertura desta manhã. Neste dia, tivemos uma grande presença de estudantes e professores de escolas da região nas atividades do fórum, o que deixou a quantidade de participantes ainda maior.

Logo de início, antes das atividades da programação, o pajé Barbosa deu um "puxão de orelha" nos indígenas presentes no encontro, chamando atenção para a necessidade de fortalecimento da espiritualidade e enfatizando a pouca participação no toré em torno da fogueira que fizeram na noite anterior.

. Durante as apresentações dos grupos, iniciou-se o processo de adaptação do espaço da quadra para a recepção do governador do Piauí, Wellington Dias, que estava vindo

assessores da Unión; foram outros interlocutores fundamentais nesse aprendizado metodológico que obtive a partir da convivência com eles e os indígenas dos pueblos que possuem museus comunitários, em dezenas de viagens realizadas e na participação em inúmeras atividades da UMCO e da Unión Nacional de Ecomuseos e Museos Comunitarios de Mexico. Cheguei do México no Brasil no dia 30 de agosto de 2017, e no dia 16 de outubro já estava no Piauí, onde permaneci por cerca de 2 semanas.

⁵⁶⁰ A vinda da delegação Potiguara ocorreu a partir de um convite feito pelo cacique Henrique que, durante um evento da área da saúde, em Fortaleza, semanas antes do III Fórum, havia compartilhado a informação sobre a realização do encontro e convidados os presentes. O evento despertou o interesse de Caboquinho, que desde àquele momento avisou ao cacique Henrique que se planejaria para participar, o que, de fato, ocorreu. Foi acompanhado de três jovens, que são lideranças de diferentes aldeias Potiguara, e que exercem também cargos na administração pública nas prefeituras dos municípios onde o povo está espalhado (Marcação, Baía da Traição e Rio Tinto).

especialmente para participar de uma mesa-redonda no Fórum. Sua "equipe de governo", com quem dialogávamos desde o dia anterior acerca dessa vinda, trouxe um equipamento de som, uma tribuna para os pronunciamentos, tudo acompanhado de perto por sua equipe de segurança. Desde o início da organização do fórum, este era um dos principais empenhos do cacique Henrique, que estava particularmente envolvido nessa articulação que para ele tinha um significado especial. Afinal, não era todo dia ou por qualquer motivo, que o Governador, autoridade máxima do Estado, visitava o município. No início dessa tarde, já estávamos todos preparados, conforme acertos feitos desde o dia anterior com a "equipe de Governo", acerca da visita e participação do governador numa mesa durante o Fórum. Dias pousou, por volta de 15h, de helicóptero, em Nazaré.

Quando foi anunciado que o governador estava já a caminho, e agitação generalizada tomava conta dos participantes, tanto os locais quanto os de fora, o coletivo decidiu iniciar um ritual como forma de aguardá-lo. Na verdade, nesse ritual, predominaram as músicas do Torém dos Tremembé, cujo cacique João Venança empenhou-se particularmente neste momento e entoou vários dos cânticos que são próprios do seu povo, nos quais utilizam palavras que remontam a uma língua que não mais falam, mas da qual muitos vocábulos permaneceram no Torém.

O "Índio" desceu de helicóptero, nos arredores de Nazaré. O pajé Barbosa foi escolhido pelos indígenas de Nazaré para falar, em nome da Rede Indígena, ao governador. Os dias anteriores tinham sido de muitas negociações de bastidores para acertar os detalhes da vinda do governador, participação que acabou tornando-se uma atração à parte no encontro, tornando-o ainda mais complexo em suas teias de múltiplos sentidos e significados, em especial, à níveis local e estadual. Há todo um contexto político e de acesso às políticas indigenistas muito particular ao estado do Piauí. Além do fato das mobilizações étnicas serem muito recentes – o que ocasiona uma defasagem imensa em relação à implementação das políticas de assistência social – o mandatário máximo do executivo local se auto-declara indígena (Dias remonta sua ancestralidade ao povo Jaicó, cuja presença histórica é atestada em uma região do interior do Estado), pertence ao PT e provém de uma trajetória de 3 mandatos como governador, com grande prestígio e apoio popular, e um como Senador da República. É, de longe, a maior liderança política do Piauí atualmente⁵⁶¹. Bem quisto no olhar dos movimentos sociais, não é diferente com os indígenas, Dias encarna certa aura mítica dos líderes oriundos de uma trajetória de bases populares, o que lhe rende também certo prestígio, o que cercou o próprio

⁵⁶¹ Nas eleições de outubro de 2018, Wellington Dias foi reeleito já no primeiro turno, para o seu quarto mandato como governador do Estado do Piauí, com 55,65% dos votos válidos, o equivalente a 966.469 votos.

encontro dele com os indígenas de ares miraculosos.

Quando o governador chegou, foi uma catarse. Os caciques, pajés e lideranças foram recepcioná-lo na entrada da quadra por onde entrou, acompanhando-o até à mesa, balançando suas maracás e entoando cânticos, como se estivessem, ao mesmo tempo, abençoando, recebendo e enfeitando o líder político de uma alta estirpe, que vinha prestigiá-los naquele momento. Fizeram um corredor e, quando o governador entrou, os que vinham atrás o fecharam, o cacique Zé Guilherme foi para seu lado direito, enquanto o cacique João Venâncio foi à esquerda, um pouco mais à frente, cantando “Chegou, chegou, chegou o governador”, repetidamente. À frente da mesa, estavam os pajés Barbosa e Chicão, a quem Dias cumprimentou pessoalmente, e onde, mais que rapidamente, já estava também o cacique Zé Guilherme, para o aperto de mão e o abraço apertado no chefe máximo do poder executivo do Piauí. Chegou acenando, largo sorriso que evidenciava seus traços fortemente indígenas. Muitos apertos de mãos, cumprimento a conhecidos e funcionários do Estado, muitos dos quais que foram até Nazaré especialmente para este momento com o Governador. Foi tudo muito rápido. Imediatamente, iniciava-se a fala do cerimonialista, chamando as pessoas para a composição da mesa. Foram escolhidos a dedo os que falariam naquele momento perante o governador, e o próprio cacique Henrique não falou, mas foi o pajé Barbosa que falou em nome dos indígenas presentes no encontro e, mesmo, representando os Tabajara e Tapuio de Nazaré.

Figura 121 - Mesa com o governador do estado do Piauí, Wellington Dias, o índio, com a presença do cacique Zé Guilherme e do pajé Barbosa, no III Fórum Nacional de Museus Indígenas no Piauí



Fonte: O autor (2017)

A ida de Wellington Dias para o Fórum, simbólica e literalmente, marcou sobremaneira as atividades. Especialmente tendo em vista o contexto político nacional em que encontrávamos e às singularidades da questão indígena no Piauí, levar o governador do Estado para o encontro de museus indígenas deu uma visibilidade ímpar ao encontro. E, mais que isso, fortificou a mobilização e reconhecimento dos Tabajara de Nazaré em sua capacidade de articulação e organização, tanto no interior de sua própria comunidade de Nazaré (onde os indígenas são minoria), quanto no município em que vivem e frente ao movimento indígena do Piauí, cujas principais lideranças estavam no III Fórum, que marcou época e deu uma visibilidade sem igual aos indígenas Tabajara e Tapuio de Nazaré.

Figura 122 - Visão panorâmica da mesa com o Governador Wellington Dias no III Fórum Nacional de Museus Indígenas no Piauí. No centro da roda, Papá Guarani (SP), registrando o acontecimento



Fonte: O autor (2017)

A mesa-redonda com o governador Wellington Dias durou cerca de 30 minutos, sendo que ele dedicou dez minutos fazendo um pronunciamento, em que manifestou seu apoio à causa indígena à níveis estadual e nacional, solicitando que lhe fosse encaminhado o relatório final do Fórum, com as demandas e propostas ao executivo estadual⁵⁶². Foi o pajé Barbosa que

⁵⁶² Os principais assuntos e acordos estabelecidos, que conduziram suas palavras, foram os seguintes: Informou que o Governo do Estado do Piauí estava providenciando a implementação de cotas para a entrada de indígenas na UESPI;

representou os indígenas participantes do Fórum e integrantes da Rede e, falando também em nome dos Tabajara e Tapuio de Nazaré (indicado pelo próprio cacique Henrique), dirigiu suas palavras, como líder político e religioso, ao governador do estado do Piauí (citaremos oportunamente esta fala).

Após a saída do governador e a desmontagem da estrutura da mesa-redonda, realizou-se uma breve pausa e reiniciaram-se as atividades com a realização da Roda de diálogos 5, A visão de pajés, caciques e lideranças sobre os museus e a memória indígenas, que teve a mediação de Suzenilson Santos, coordenador pedagógico do Museu dos Kanindé. Esta roda foi outro dos momentos marcantes do III Fórum, consistindo em uma ampla troca de experiências composta por breves comentários de 31 lideranças indígenas sobre as noções de museu e memória⁵⁶³.

No dia seguinte, último de encontro, ocorreu um mal-estar generalizado, que ninguém soube ao certo as causas. Muitos participantes adoeceram com fortes dores estomacais e intestinais. Muitos tiveram que ir ao banheiro várias vezes ao longo do dia. Por conta disso, foi oferecido um chá para as pessoas e algumas foram medicadas na enfermaria e nas casas onde estavam hospedadas.

Essa rodada de diálogo teve um caráter fortemente político-organizativo, em relação à reflexão sobre a trajetória da Rede Indígena e possíveis caminhos a seguir, para instituir-se de modo coletivo mecanismos de gestão compartilhada à nível nacional. Na condição de assessor, juntamente com os demais colegas que atuaram nessa função, organizamos a discussão no formato de possíveis propostas e decisões coletivas que foram tornando-se necessárias para avançar no processo de organização interna da Rede. Estas questões, que foram novamente tratadas no período da tarde foram divididas entre propostas e decisões a serem tomadas. Foram elas:

Propôs, direcionando-se ao diretor do Museu do Índio (RJ), José Carlos Levinho, uma parceria com a instituição para a organização de um espaço físico destinado a sediar um museu para os Tabajara e Tapuio, em Nazaré; Forneceu informações sobre o planejamento e a execução de projetos de assistência social em Nazaré, especificamente voltados à água (construção de poços e sistema de abastecimento), saúde, educação e instalação de internet;

Assinatura de um documento (que havíamos redigido coletivamente no dia anterior e que fora elaborado em nome da APIN), no qual o governo do Estado se comprometia em apoiar a construção de uma sede e na qualificação de um núcleo gestor para viabilizar o museu na comunidade de Nazaré.

⁵⁶³ Foram estas as pessoas que participaram desta rodada de diálogos, que expuseram suas opiniões na seguinte sequência: Francisca Kariri, Toinho Gavião, Rosa Pitaguary, Jorge de Souza (PI), Gerolino Terena (SP), Ronaldo Kapinawá (PE), Pajé Jovem (PB), Cacique Robério Kapinawá (PE), Cacique Caboquinho Potiguara (PB), Ivo Fontoura (AM), Cícero Pereira (CE), Zeno Oliveira (BA), Ronaldo Iaiati (SP), Lúcia Paiacu (RN), Ricardo Terena (SP), Altierre Krenak (SP), Cristine Takuá (MG-SP), Loura Kapinawá (PE), Carlos Papá Guarani (SP), Luís Suruí (RO), Socorro Kapinawá (PE), Têka Potiguara (CE), Rosinha Potiguara (CE), Fabrício Karipuna (AP), Socorro Potiguara (CE), Nino Tikuna (AM), Cacique Zé Guilherme (PI), Ninawá Huni Kuin (AC), Cacique Sotero (CE), Heraldo Alves “Preá” (CE), Adrián Silva Rodríguez (Oaxaca, México).

- **Decisões coletivas:** definir quais os critérios para a participação na Rede Indígena de Memória e Museologia Social; qual seria o local do próximo encontro; planejamento; o que fazer em relação à uma possível institucionalização como Pessoa Jurídica da Rede Indígena;
- **Propostas:** Caráter bienal do Fórum; definição de um Conselho Gestor Participativo (o que é, sua função e seu funcionamento); definir uma data para ser o "dia do museu indígena do Brasil"; definição de uma proposta de comunicação, de linhas de atuação coletiva e dos formatos de financiamento da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

Após o almoço, foi realizado o momento final deste III Fórum Nacional de Museus Indígenas: a Assembléia Geral da Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil. Após informes e orientações gerais, a plenária foi aberta a partir dos seguintes pontos de pauta, para os quais foram decididos os respectivos encaminhamentos.

Sobre os critérios de participação na Rede Indígena, foi consensual a definição de que o principal deles é a questão espiritual. De que o que condicionaria a participação de iniciativas museológicas indígenas na Rede deveria ser o comprometimento com o fortalecimento de práticas relacionadas com a espiritualidade dos povos. Juntamente com esse critério principal, definiu-se que a presença dos museus nos territórios dos povos e a sua gestão estar nas mãos dos próprios povos, ou seja, a autonomia, também deveriam guiar a integração de novas iniciativas à Rede.

Além disso, reafirmou-se a necessidade do protagonismo dos povos indígenas na Rede, ao mesmo tempo em que os participantes não-indígena poderiam ser aceitos, sejam eles pessoas ou instituições, de acordo com seu comprometimento no apoio à causa indígena. Justamente por conta da possibilidade de existirem diferentes formas de participação na Rede, teriam que ser pensados também diferentes mecanismos de decisão.

Por conta da ampliação da quantidade de iniciativas participantes da Rede Indígena, cuja culminância foram os dois fóruns nacionais, os participantes da assembleia avaliaram que era chegado o momento em que tornou-se urgente a realização de um levantamento e um cadastramento para as iniciativas museológicas que fizessem parte da Rede.

Uma outra parte do diálogo da assembleia ocorreu em torno da criação de um Conselho Gestor Participativo. Acerca da representação desse conselho não se conseguiu acordar coletivamente em torno de um consenso. Foi necessária a realização de uma votação para definir o quantitativo de representantes deste Conselho Gestor Participativo da Rede Indígena. Antes da votação, foi apresentado um mapeamento de iniciativas museológicas e museus

indígenas, sistematizado a partir de informações coletadas por mim, como parte dessa pesquisa de doutorado, e projetadas em um mapa feito por Samuel Oliveira, apresentando 33 iniciativas identificadas em todo território nacional. Dentre várias outras opções que foram propostas e discutidas, duas chegaram ao final da votação, a partir da questão: a representação da Rede Indígena no Conselho Gestor deveria acontecer por Estado ou região?

Na votação, a opção "1 representante por estado" obteve 17 votos; enquanto a opção "2 representantes por região" recebeu um total de 23 votos. Assim, proposta vencedora foi de que o Conselho Gestor Participativo da Rede Indígena seria composto de 2 representantes de cada região brasileira.

Seguiu-se a discussão sobre o funcionamento do Conselho Gestor Participativo, chegando-se ao seguinte formato, de modo consensual: realização de quatro reuniões anuais, sendo 3 delas através de vias virtuais e uma delas de modo presencial, que aconteceria em reuniões estaduais e-ou regionais e, impreterivelmente, no Fórum nacional. Estes representantes poderiam ter sua permanência no Conselho Gestor, planejada para durar pelo período de dois anos, renovados uma vez, cuja decisão seria ratificada durante as assembleias gerais, realizadas nos fóruns nacionais.

Além da composição e do funcionamento, discutiu-se quais seriam as atribuições do Conselho Gestor Participativo da Rede Indígena, acordando de modo consensual que seriam: o planejamento das ações da Rede; a coordenação e a organização do Fórum Nacional de Museus Indígenas; a realização da articulação regional e a implementação de mecanismos de fazer circular as informações; assessoria aos membros de cada região e estado na realização de suas atividades; o planejamento e o financiamento das atividades da Rede (colaborativamente e através de parcerias); e, por fim, este primeiro Conselho teria o importante papel de elaborar uma proposta de Regimento Interno, para apresentá-lo durante o IV Fórum Nacional de Museus Indígenas.

Não foi consensual, como em 2016, a decisão sobre o local para a realização do IV Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, que passaria a ser bienal e que seria realizado somente em 2019. Foram propostas como candidaturas a receber o IV Fórum: o Museu do Índio Luíza Cantofa – Apodi, RN, apresentada por Maria Lúcia Paiacu; e o povo Potiguara (PB), apresentada por Luan Potiguara. Procedeu-se à defesa da viabilidade em cada um dos seus respectivos povos. Algo inusitado aconteceu durante a discussão sobre o local do próximo fórum.

Durante a defesa de Lúcia, um Encantado que vinha atuando no pajé Barbosa passou pela quadra onde as atividades estavam acontecendo, bem no meio da assembléia, seguido por

uma multidão de indígenas de Nazaré, dentre eles um grande número de crianças e jovens, que respondiam em cômico às toantes e linhas puxadas pelo Encantado. Ali estava acontecendo a "limpeza" da escola. Os que estavam na assembleia pararam enquanto eles passavam. Ao passar, reiniciam-se as defesas das candidaturas.

Ninawá mediou o processo de escolha, que ao final a votação teve o seguinte resultado: 36 pessoas optaram pelo IV Fórum realizar-se no território Potiguara; enquanto 15 escolheram como local o município de Apodi, onde vivem os Tapuia-Paiacu.

Mal havia terminado a escolha, eis que o Encantado com seus acompanhantes passa mais uma vez pela quadra, fazendo a limpeza. Ele estava percorrendo todo espaço escolar. Paralisam-se as atividades. Reiniciam-se quando eles seguem. É definido o indicativo de maio de 2019 para a realização do IV Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, no TI Potiguara da Paraíba. Logo, reaparece o Encantado novamente, seguido do mesmo grupo, para mais uma sessão de limpeza. Em cada uma destas passagens, o Encantado espalhou pelo chão da escola três materiais: carvão, sal grosso e limão.

Continuamos dialogando com a lista de decisões a serem tomadas. Iniciou-se a discussão sobre a escolha de um dia para ser instituído como "dia nacional dos museus indígenas" no Brasil. *Maestro Adrián* explica o significado da data no México, onde se comemora o dia do museu comunitário na data de criação do primeiro dentre eles, o Museo Shan Dany, no pueblo zapoteco dos Valles Centrales de Oaxaca, Santana del Valle, que foi criado no dia 12 de setembro de 1986. Na hora em que os participantes propunham datas possíveis, o Encantado e seu grupo intervêm pela quarta vez nas atividades.

Porém, desta vez, permanecem bem no centro da quadra. Os que lhe acompanhavam posicionam-se nas cadeiras e o Encantado, sem dizer nada, passa a desenhar no chão da quadra, com um material que apenas depois percebemos ser pólvora. Dispõe a pólvora de modo a compor a imagem de duas flechas entrecruzadas. Ele estava auxiliado de perto pelo pajé Jovem Potiguara. Começa a cantar um ponto:

Ô quem chegou, foi caboclo de pena! (2x)
 Para curar, no terreiro da Jurema! (2x)
 Ô quem chegou, foi caboclo de pena! (2x)
 Para fortalecer, o terreiro da Jurema! (2x)"
 Para limpar r, o terreiro da Jurema! (2x)

Balança a cabeça afirmativamente para o pajé Jovem, que risca o fósforo na ponta do desenho, fazendo a pólvora transformar-se em um fogo que, de baixo à cima, queima em pouco mais de um segundo, iluminando todo o ginásio. Continua cantando. Os participantes o rodeiam.

O Encantado se apresenta e explica um pouco da "limpeza" que estava fazendo naquele momento:

[...] porque esse colégio era mal assombrado. Era!!! (Todos acompanham, Eraaaaa!) não vou atrapalhar. Vou me identificar. Meu nome é Zé Pilintra dos Santos Silva, sou filho natural de Alagoas. Sou conhecido (inaudível). Como eu sou muito amigo dos índios Kapinawá, eu achei por bem vir cuidar deles e vir cuidar do lugar (inaudível). Como eu disse de manhã, 'tirando o couro, tudo é carne'. Eu vim para atrapalhar. Eu vim para ajudar. A minha tarefa é essa. Eu vou cantar aqui uma toadazinha de nada que é para eu ir embora: 'O Zé fecha as porteiras, fronteiras e barreiras, num deixa o mal passar [...]. (Informação Verbal).

Faz um discurso rápido. Se apresentando, explicando o que fazia e se despedindo. Depois, vai embora, seguido pelo grupo que o acompanhou na limpeza da escola, formado em sua maior parte por pessoas de Nazaré, especialmente jovens e crianças.

Após a saída do Encantado, iniciaram-se as palavras de agradecimento e despedida do III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil, com os representantes do povo Potiguara-PB, que sediarão a quarta edição do encontro, através da fala do cacique Caboquinho. Antes que os participantes se dispersassem, foi feita a fotografia final do Fórum. Seguiu-se a troca de presentes e as homenagens.

Minutos antes, os participantes haviam se dividido por região, para escolherem os dois representantes e seus suplentes no Conselho Gestor Participativo. As pessoas indicadas foram chamadas para apresentarem-se, momento em que já davam suas palavras de agradecimento e despedida⁵⁶⁴.

Após os integrantes escolhidos para compor o Conselho Gestor Participativo apresentarem-se, o *maestro* Adrián pede a palavra e faz a entrega, em nome dos museus e povos integrantes da UMCO, de alguns livros para o Conselho recém-criado e para os povos indígenas de Nazaré (*Pasos para crear un museo comunitario*). Adrián ofereceu ainda um conjunto de pinturas, feitas pelas crianças de seu *pueblo* zapoteco de San Francisco Cajonos durante uma

⁵⁶⁴ **Região Sudeste – SP (1 Estado):** 1. Titular: Dirce Jorge Lipu, povo Kaingang (SP) – Museu Wolkriwig; 2. Titular: Carlos Papá, povo Guarani (SP) – Instituto Maracá. OBS: Os representantes da região Sudeste não indicaram suplentes; **Região Norte – RO, AP, AM e AC (4 Estados).** 1. Titular: Fabrício Narciso dos Santos, povo Karipuna (AP) – Museu Kuahí; Suplente: Nino Fernandes, povo Tikuna (AM) – Museu Maguta; 2. Titular: Ninawa Huni Kuin (AC) – FEPHAC; Suplente: Luíz Weymilawa, povo Paiter-Suruí (RO) – Museu Paiter A Soe; **Região Norte:** Fabrício Narciso – Museu Kuahí, povo Karipuna, Amapá; Nino Fernandes – Museu Maguta, povo Tikuna, Amazonas; Ariana - Museu Kuahí, povo Karipuna, Amapá (suplente); Ninawá Huni-Kuin - FEPHAC, povo Huni Kuin, Acre (suplente); **Região Nordeste – PI, CE, RN, PE, BA, PB (6 Estados):** 1. Titular: José Ronaldo, povo Kapinawa (PE) – Museu Kapinawá; Suplente: Cacique Henrique Manoel (PI) – Museu Indígena Anísia Maria; 2. Titular: Maria Lúcia Paiacu (RN) – Museu Luíza Cantofa; Suplente: Cacique Caboquinho, povo Potiguara (PB).

oficina de artes visuais, às cozinheiras e demais pessoas que colaboraram nas atividades da cozinha durante o Fórum.

Em seguida, o pajé Barbosa chega, já sem estar com o Encantado. Pede a palavra. Explica, em linhas gerais, o que havia acontecido durante todo aquele último dia de atividades. O pajé Barbosa havia passado todo aquele dia envolvido em trabalhos espirituais, na parte da manhã cuidando de Ronaldo Kapinawá, que estava passando mal e, na parte da tarde, especialmente dedicado ao trabalho de "limpeza espiritual" da escola que, segundo ele, foi o mais difícil trabalho de sua vida e sentia-se honrado por ter tido a satisfação de ter sido escolhido para efetuar-lo.

Então, a Rede Indígena está de parabéns, pois o objetivo que a Rede Indígena veio fazer, eles fizeram, nós fizemos, numa classe, numa danação, numa integração de um povo só, povo índio brasileiro, povo índio mundial! Isso, num tem nada mais forte do que isso. Então, desde já eu diria que a palavra aqui é paixão, a palavra aqui é, realmente, amor, a palavra aqui é perseverança. Isso aqui nunca vai sair da minha mente e eu vou levar pra onde eu for. Bom, agradeço a cada um que pegou na minha mão, agradeço a cada foto que foi tirada comigo, agradecer às cozinheiras, à dona que me acolheu na casa, seu Luís que me acolheu na casa dele, com muito prazer, com muito carinho. E eu queria aqui dizer uma frase: eu num sei se eu abraço vocês ou se eu boto nos braços, porque é uma alegria imensa! Brigado!!” (Informação Verbal).

A terceira edição consolidou o Fórum Nacional de Museus Indígenas como o principal espaço de diálogo entre coletividades indígenas que, partindo de seus diferentes modos de organização social e de suas diversificadas políticas da memória, direcionam seus esforços para o fortalecimento de uma organização em rede de museus indígenas no Brasil. Se configurou como um espaço destinado para os povos indígenas organizarem seu processo de articulação em rede, envolvendo coletividades étnicas que desenvolvem processos museológicos e ações educativas com patrimônio e memória em seus territórios. A terceira edição do fórum foi concebida com o objetivo de avançar na organização da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, potencializando os processos museológicos colaborativos através do intercâmbio e da definição de estruturas de gestão e tomadas de decisão, formas de funcionamento e dinâmicas de atuação, no processo de criar formas de organização coletiva baseadas na autonomia, na descentralização e na horizontalidade⁵⁶⁵.

⁵⁶⁵ Para efeitos de sistematização, transcrevemos abaixo os principais encaminhamentos acordados na Assembléia Final:

Definição de critérios de participação na Rede Indígena de Memória e Museologia Social;

Criação de um Conselho de Gestão Compartilhada, formado por 2 indígenas (e suplentes) de cada uma das regiões presentes ao Fórum (Nordeste, Sudeste e Norte);

Agenda de trabalho anual de 4 reuniões anuais;

Caráter bienal do Fórum Nacional, alternando-o com fóruns e encontros locais, regionais e estaduais;

O Fórum constituiu também um importante momento na promoção de redes de diálogo intercultural à nível latino-americano, no tocante aos museus dos povos indígenas, efetuado com a participação do zapoteco Adrian Silva Rodríguez, que representava a UMCO. O III Fórum Nacional de Museus Indígenas alcançou seus principais objetivos de efetuar um intercâmbio entre povos indígenas para a troca de experiências, conhecimentos e saberes, a articulação interinstitucional e a formação em rede. Além disso, os encaminhamentos acordados contribuirão na consolidação de núcleos locais nos estados e regiões, concomitantemente à manutenção de uma ampla agenda conjunta de atividades nacionais e de planejamento de participação das experiências dos museus indígenas do Brasil nas redes de museus indígenas da América Latina.

Na terceira edição, a maturidade acumulada nos dois fóruns anteriores permitiu um grande avanço na organização interna da Rede, através da definição de critérios de participação, criação de uma instância de decisão coletiva (o Conselho Gestor Participativo – CGP) e sua forma de funcionamento, além de decidir acerca da sede do próximo Fórum. O encontro possibilitou a realização de diálogos em torno da criação de uma estrutura de gestão compartilhada em âmbito da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, inspirada nos elementos da organização social dos povos onde os museus indígenas estão localizados, que definiu critérios de participação, dinâmica de funcionamento para a reunião de um Conselho Gestor Participativo.

Desde o primeiro encontro nacional, que aconteceu em maio de 2015, no Museu dos Kanindé, que o cacique Sotero se dividia entre sentimentos como emoção e alegria, ao demonstrar, estupefato, sua surpresa com o crescimento da quantidade dos museus indígenas no Brasil que, para ele, estavam "calados" e foram "descobertos". Finalizamos este tópico com as palavras de Sotero, que, ao considerar o museu indígena como "um um grande alimento para nós todos no Brasil", expressa sua percepção sobre os museus indígenas presentes no terceiro encontro nacional, frente a pajés, caciques e lideranças de todo país.

Mas e eu vendo bem dentro da história o nosso Museu dos Kanindé, ele se prosperando, ele crescendo, mais lá na nossa região, lá na nossa aldeia. E vocês todos já sabiam, essas pessoas que falaram aqui, esses caciques, pajés e lideranças, que tinha esses museus, tinha museu indígena, mas eles eram calados. Eu lhe garanto isso, era calado, porque ninguém ouvia falar na história de museu indígena assim nesses encontros. De então com esse Terceiro, que agora está acontecendo o Terceiro Fórum de Museu, foi que ele está sendo falado, está sendo descoberto, está sendo essas pessoas importante, esses caciques, esses índios de falar sobre museu, que é muito bem empregado. [...] E até nós mesmos e até nós mesmo, os Kanindé, lá no Ceará, eles tinham um museu, mas o museu não andava, o museu não estava numa aula dessa,

numa capacitação, um descobrimento desse que nós estamos descobrindo. Isso aqui é um descobrimento, cada vez mais que quando conte a história. **É uma alimentação, museu é um grande alimento para nós todos no Brasil que se alimenta, nós estamos se alimentado por ele. Vamos, cada vez mais, se alimentar.** (Informação Verbal).

Figura 123 - Pajé Barbosa e pajé Zé de Caetano (Kapinawá) em meio à roda, no ritual de encerramento do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

4.2 MUSEUS INDÍGENAS E DINÂMICAS COSMOLÓGICAS

Que o museu, ele começa, justamente, quando o Grande Espírito cria o planeta, e, de certa forma, o espaço sideral. Porque como você vê o Plutão, você vê Marte, quando vê você Vênus, quando você vê o preto, sol e a lua, você vê o seu passado [...]. Então quando se percebe os buracos negros, as estrelas, os meteoros, a gente percebe que são coisas de longe, de um grande museu não narrável, às vezes. Mas quando a gente olha também pro nosso mínimo bondoso, a gente começa só a andar e percebe que são peças que existiam dentro do mar e tão aqui exposto, né? Exposto pra gente, pra gente usar até não sei quando. Mas, a gente sabe que poderá a gente perder todas as peças do museu e voltar o Grande Pai, que é o nosso Espírito. Portanto, nós fazemos peças do museu mas para devolver pro nosso Grande Espírito. (Pajé Barbosa, intervenção no debate da manhã do dia 18 de agosto de 2017, II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande).

Logo em sua primeira fala em Mina Grande, no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, o pajé Barbosa anunciou que estava fazendo quatro meses da morte do cacique Alberto, do povo

Pitaguary, e que ele havia nomeado quatro caciques em seu lugar. Com uma fala contundente em defesa das funções e da importância dos pajés, faz um apelo em nome das lideranças espirituais dos povos indígenas.

Porque pajé hoje no Brasil, num é nada. Pajé num é visto nem sequer como juiz. E quando nós faz as coisas, muitos e muitos índios ainda vem questionar, porque nós num pedimos permissão dos índios pra resolver os problemas. Ora, se nós recebemos esses dons, então eu só fiz aquilo que qualquer outro pajé faria ou faz. Eu tô pedindo a todos vocês aqui índios que respeite os pajés de vocês, porque quem faz casamento somos nós, quem faz batizados somos nós e quando eu digo que nós somos juiz, é porque de fato, se a própria FUNAI chegar na nossa aldeia, procura por pajé e cacique. E eu queria que vocês índios do Norte-Nordeste, Ceará e do Brasil todo, alevantassem os pajés de vocês e fizesse o regime interno porque quem responde por vocês ainda é nós. Quando vocês faz de nós os últimos da fila eu num concordo mais com isso, eu num aceito isso. Venho do Brasil, aonde nós lutamos e luta até hoje. Enquanto vocês vão pra guerra é nós que fica fazendo toré, nós que fica fazendo ritual sagrado para que vocês num derrame um pingo de sangue. O que é que tá faltando? O que tá faltando é vocês fortalecer nós. **Porque a gente só ouvia falar em fuma dos Kapinawá. A gente só ouvia falar em ritual dos Kapinawá. E por honra e glória do senhor, muito potente e muito forte, se os parentes permitir, vocês vão ter a oportunidade de perceber que todos vocês da aldeia, do resto, do mundo, também tem essa força.** Porque é vocês que vira as costas pra pajé? É vocês que troca nossa cultura por várias religiões que estão aí, que são poucas, são só 663, seitas, que vem contra o nosso toré! Vem contra o nosso ouricuri! Eu tô aqui pra dizer que nós recebemos todos vocês, mas fortaleça nós, gente. Porque senão nós vamos ser engolido, por aquela coisa que se chama 'salvação'! A salvação do índio é a purificação das matas, se nós veve das matas nós da mesma igualdade da natureza [...] vai ter que levar os índios dos meus, porque nós nunca saímos da mata porque nós somos sagrados igualmente qualquer pássaros [...] se nós quer fortalecer essa coisa que a gente chama natureza, essa coisa chamada ouricuri, essa coisa chamada toré, nós vamos tá tão purificado quanto as lágrimas que sai dos olhos das nossas mães [...] é isso que me importa, tá purificado aqui na Terra. Isso pra mim é a coisa mais forte do mundo. Agora salvação, gente, só pertence a Deus! Eu num tenho autoridade de obrigar ele a me salvar, mas eu tenho autoridade de me purificar, e se manter sempre, na bondade, na paz e no amor e conseguir levar cuspidinha na cara e alimpar e pedir a Deus pra te abençoar. Isso eu consigo. (Informação Verbal).⁵⁶⁶

Em vários momentos do encontro, o pajé Barbosa se referiu à fuma dos Caboclos de Mina Grande, como logo nessa primeira intervenção. As lideranças dessa aldeia haviam decidido, por conta de acontecimentos relativos a uso do espaço, ocorridos após a reunião de julho de 2015, que não levariam mais visitantes e que não realizariam quaisquer atividades que possuíssem fins ritualísticos. Por conta disso, não foi inserida na programação do Fórum uma ida ao principal lugar de memória, imbuído de sacralidade, para o povo Kapinawá. No entanto, fizeram questão de levar na Fuma, sem fazer muito alarde, um pequeno grupo, formado pelo pajé Barbosa, sua filha Francilene, Rosinha Potyguara e mais algumas outras pessoas, para um

⁵⁶⁶ Pajé Barbosa. Depoimento. [ago. 2018]. Abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande, povo Kapinawá.

ritual restrito.

A sexta-feira, dia 19 foi marcada pelo clima de despedida. Uma parte dos participantes e delegações já levava suas bagagens porque partiriam ao longo do dia para a viagem de volta, como a do Piauí. Nessa manhã, levaram o pajé Barbosa na furna dos Caboclos, visita que já vinha sendo programada desde os primeiros dias. Além dele, compuseram o grupo Francilene Pitaguary, Rosinha Potyguara e o pajé Zé de Caetano. A narrativa que perpassou esse encontro esteve vinculada à ida do pajé Barbosa na furna dos Caboclos. Alguns fatos ocorridos em Mina Grande no período do Fórum, que tentarei descrever brevemente, estão de alguma maneira conectados a esta ida do pajé à “furna dos caboclos”.

No início do encontro, havia a promessa de que no “Terreiro da Mata”, um dos locais de culto que foram levantados durante as mobilizações dos anos de 1980, seria realizado o toré do dia 17 de agosto, quarta. Já faziam alguns anos que os Kapinawá de Mina Grande não mais realizavam rituais nesse terreiro. No fórum, desistiram de fazer o ritual lá sob a alegativa de que havia muita gente e a mata havia invadido de tal modo o terreiro que não teriam como arrumar o local.

Pois bem. A noite cultural da sexta-feira, dia 19 de agosto, prometia. Todos estavam muito animados, e esta já seria uma festa de despedida, sob uma trilha sonora perfeita: forró pé-de-serra, sob o luar. Nesta noite, algumas pessoas se reuniam em torno de Ninawá para conversar, tomar rapé que ele havia levado e cantar. Várias pessoas haviam comentado comigo, que até a noite da sexta não havia experimentado, que a aplicação de rapé feita por Ninawá seguida de seus cânticos, havia colocado muitas pessoas para dormir. “O rapé faz contigo aquilo que seu corpo e mente precisam”, dizia ele. Nesse dia, eu havia ido juntamente com Leandro e Awaé Trumai, ao término da discussão sobre o documento final, para Buíque, onde optamos por jantar nessa noite. Quando voltamos, os sanfoneiros já estavam tocando, e no espaço interno da oca, transformado de terreiro em salão, as dezenas de casais dançavam, espremendo-se uns entre os outros. A festa estava animada. Notei um pequeno grupo em um círculo, um pouco afastados da Oca, embaixo de algumas árvores. Ao chegar mais perto, percebi que era justamente Ninawá e umas dez pessoas, que faziam uso do rapé, orientados pelo Huni Kuin. Nesse dia, quis usar. Já havia usado rapé outras vezes na vida, mas nunca daquela maneira.

Quando cheguei eles já estavam terminando e iam para o forró. Pedi a Ninawá que me aplicasse. Ele pegou a garrafa que armazenava seu rapé, o seu tipi e encheu uma das mãos daquele pó de cor meio acinzentada. O perguntei: “É muito, não?”, ele não respondeu, apenas devolveu um pouco para a garrafa e depois colocou de novo na mão. Soprou de uma maneira que eu não senti nada entrando em minhas narinas. Primeiro, em uma, depois, na outra. Fui para

embaixo de uma árvore e lá fiquei, por uns 10 minutos, sozinho. Depois, voltei para a roda e ele fez alguns cânticos com a mão em minha cabeça, que fizeram pouco a pouco meu estado físico melhorar. Passei umas 3 horas sem falar.

Quando chegamos no forró, eu permanecia calado como há muito tempo não permanecia, ficamos observando a animação do pessoal. Alguns dos que estavam na roda de rapé já começavam a arrumar pares e entrar no salão. Havia muita gente de Mina Grande, mas também de outras aldeias Kapinawá. Não sabíamos ao certo quem era de Minha Grande e quem era de outras aldeias. Havia pessoas consumindo álcool. De repente, de maneira bem enfática e impunhando a autoridade que seu povo nela reconhece, Mocinha pega o microfone e avisa que o forró acabou, aos gritos, quase que desesperadamente. Todos se assustaram. Ninguém entendeu nada. Mocinha continuou, orientando que todos deveriam ir para suas casas: aos que eram de outras aldeias, que seguissem seu caminho para ir embora; os de Mina Grande, que fossem para suas residências; e os que vinham de fora e estavam no fórum, que fossem se recolher nos locais onde estavam hospedados. Entre tristes e desolados, pelo fim do forró, aos poucos a multidão que estava aglomerada se dispersou, e as varedas de terra logo tinham silhuetas que diminuía para perderem-se por entre os caminhos que partiam da estrada principal, que cruza Mina Grande e termina na igreja de São Sebastião, padroeiro da aldeia. Nessa noite, logo após chegarmos em casa, o céu que estava aberto e estrelado, fechou com nuvens pesadas e caiu uma chuva torrencial, como em nenhum dos dias anteriores.

No outro dia, já cedinho, soube que a causa do término abrupto da festa tinha sido o fato de algumas pessoas de outras aldeias, já conhecidas por confusões que faziam quando bebiam um pouco mais, estavam se excedendo na cachaça e que já apresentavam sinais de que poderiam ocasionar problemas. A gota d'água foi o fato de um destes estar armado com um punhal e começar a se estranhar com um outro. Na hora em que Mocinha havia dado a ordem de dispersão, acreditava-se que estava prestes a iniciar uma briga, o que a motivou a acabar o forró. Embora a maioria tivesse ido embora, Mocinha e alguns outros parentes de Mina Grande passaram mais algumas horas tentando convencer justamente uma das pessoas envolvidas na confusão a seguir para sua aldeia. Com muita insistência, se convenceu e seguiu pela estrada de terra afora. A maioria das pessoas de fora não sabiam porque a principal noite cultural do encontro havia terminado daquele modo. Possivelmente, até hoje não sabem.

A manhã do sábado, dia 20 de agosto, último dia, iniciou com o ritual que foi o mais demorado de todos que haviam sido feitos até então, durando 3 vezes mais que a média dos dias anteriores (cerca de 1:30hs). Assim, iniciaram os Kapinawá, em coral, com um bendito:

Santa Terezinha, me acende essa luz,
 que eu venho da Jurema, sou guiado por Jesus.
 heina heioa heina heia (2x)
 heina heioa heina heina heia (2x).
 Salve as matas! Salve as águas! Salve a Jurema!
 Salve todos os mestres da Jurema!

Essa abertura antecipou o que viria depois: muita emoção, incorporações coletivas e muito toré. “Bendito louvado seja, Nosso Senhor Jesus Cristo. Para sempre seja louvado nossa mãe Maria Santíssima. Heina heia heina heina heioa (4x)” (cantadeiras e cantadores Kapinawá). Estes cantos que abriram o último dia eram, simplesmente, seguidos pelo balanço circular dos maracás.

Eu vou chamar os mestres, pra vir me ajudar (2x)
 Eu vou chamar os mestres, da aldeia Kapinawá
 eu vou chamar os mestres, ó rei do Juremal (2x)
 Eu vou chamar os mestres, pra vir me ajudar (2x)
 eu vou chamar os mestres, da aldeia de Xukuru (2x)
 Da aldeia de São Paulo, da aldeia de São João
 Eu vou chamar os mestres, oca pequenininha

A seguir, dona Raimundinha Tapeba cantou duas músicas: um bendito para Santa Naria e uma para “Ogum Beira-Mar”. O coral Kapinawá entra em ação, e canta um bendito. Novamente a pajé Raimundinha pede a palavra e reza sua oração (“Chagas abertas, coração ferido”), que fez diariamente na hora do toré, sempre pedindo proteção para todos e, nesse dia, para os que seguiam para suasocas e para os que seguiriam para as suas casas.

Quando eu cheguei nessa oca, ele louvei Santa Maria
 quando nessa oca eu cheguei, Eu louvei o santo dia.
 Deus salve essa hora, Deus salve a luz do dia,
 deus salve o rosário, da virgem maria
 quando eu chego nessa oca, eu louvei santa maria
 quando nessa oca eu cheguei, Eu louvei o santo dia.
 deus salve essa hora, deus salve a luz do dia
 deus salve o rosário, da virgem santa maria
 quando chego nessa oca, eu não vejo
 deus salve o rosário, da virgem Maria (2x)

Beira-mar, êeee, Beira-mar
 que está de onda vem lutar
 com a sua espada, meu pai, eu quero ver
 com a sua lança meu pai, vamo é beber
 Alguém venceu demanda do rio Humaitá
 e vamos todos, saravá,
 pro Ogum Beira-mar
 e vamos todos, saravá,
 pro Ogum Beira-mar

Na sequência, cantaram vários outros indígenas. Ninawá Huni Kuin conduziu a dança da jibóia⁵⁶⁷. O pajé Barbosa cantou uma toante em língua desconhecida, usando algumas palavras em português. Francilene o acompanhou, lado-alado, e depois, cantou a seguinte toante:

Ô viva o nosso mestre, que balança sem o mar
 Oreiêê, Oreiêiá, oi viva o nosso mestre, que balança sem o mar
 Balança a água do rio, pois ecoa sem o mar
 Caboclo Kapinawá, vem da Jurema ajudar
 Caboclo oi Kapinawá, vem da Jurema ajudar
 Oi, balança a água do rio, oi balança a água do mar
 Caboclo oi Kapinawá, vem da jurema pra ajudar
 Oi, reina, reina, reina na terra, reina no mar
 Oi vento, que faz, oi vai por todos no lugar.
 Oi reina, oi reina na terra e no mar
 Olha o vento que passou, pra por todos no lugar
 Oi Caboclo de pena, oi pisa na areia macia
 Ô, nosso Tupã, oi ele é nosso guia
 Caboclo cheio de pena, oi pisa na terra macia
 Oi caboclinho de pena, é tupã o nosso guia.

Imediatamente ao fim da toante, dá um recado:

Aqui, que Jurema possa nos guiar nossos caminho e um pouquinho da força do nosso Pai Tupã, um pouquinho da força da nossa Mãe Tamaina, um pouquinho da força da nossa Mãe d'Água, que nos abençoou ontem, que possa guiar cada um de vocês. E cada um que pegou um pinguinho d'água que possa ter sido abençoado e lembrem-se: todos os momentos eram sagrados. Nós estamos lado a lado com vocês. Mas vocês precisa acreditar mais na força nossa dos Encantados. Assim nos tornamos um só e ninguém mais faz o que aconteceu na época que eu vivia. A visita que vós fizeram lá onde eu moro, agradeço cada um que foi na minha terra, que pisou na minha terra. Garanto que nenhuma passada vai ser em vão. Tudo que vocês faz por um povo, nós agradecemos. Por que nós tamo presente em cada lágrima de vocês. Tupã abençoe nós. Desculpando a forma, porque acreditar é doar o corpo e não temer o que nós vamos fazer. Até outro tempo, se assim Deus nos permitir. (Informação Verbal).

E encerrou com outro toante: “Oi na areia, na areia que pisei. Oi, na areia, foi Deus que

⁵⁶⁷ Ninawá conduziu a dança da jibóia, na qual os participantes o seguiram, em fila, segurando uns nos ombros dos outros, imitando os movimentos de uma cobra, cujo corpo eram os próprios presentes, que circularam pelos arredores da oca, por entre as árvores de pau-brasil, indo e retornando ao ponto de onde saíram. Esse momento pode ser visto através do vídeo feito por Vilma Moura, do povo Kapinawá e integrante da comissão local, que está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BeS7kPvVhKs>. Acessado em: 8-11-2018.

me trouxe até vocês (2x)”. Antes de acabar, o pajé Zé de Caetano cantou outra toante:

Mas na aldeia tem tem
 mas tem um mestre que trabalha na jurema (2x)
 eu sou de aldeia, que trabalha num terreiro com os mestres da Jurema (2x)
 Na aldeia tem tem, tem um mestre que trabalha na jurema (2x)
 eu sou de aldeia, que trabalha num terreiro com os mestres da jurema (2x)
 Que trabalho num terreiro com um mestre
 Heioa e heioa he aheioa aheiro eio heioa a (8x)
 eu sou rei na aldeia de Kapinawá
 eu nasci na aldeia de Kapinawá
 eu trabalho na aldeia de Kapinawa
 eu sou índio da aldeia de Kapinawá

Foi cerca de 1:30hs de toantes, benditos, linhas e pontos, em torno do Cruzeiro. Várias velas haviam sido acesas durante o esta abertura. Defumadores faziam com que a fumaça, que exalava um cheiro marcante para as memórias olfativas dos participantes daquele encontro “encantado”, se misturasse à poeira que subia pela pisada dos que se amontoavam ao redor da roda principal de puxadores de toante, localizada no pé do Cruzeiro, ao centro da Oca.

Nelson conduziu o momento final de discussão do encontro. Seguiu-se a leitura e aprovação do documento final do encontro, elaborado na tarde anterior, e a indicação de representantes estaduais da Rede dentre os Estados que estavam presentes. Ele foi chamando as pessoas que estavam no processo de diálogo que fomentou a criação da Rede e depois, convidou os representantes estaduais. Assim Nelson terminou suas palavras nesse momento:

Pessoal isso aqui é o grupo pioneiro da rede. Desde o Rio de Janeiro e Petrópolis quando a gente se reuniu pela primeira vez, nós conseguimos montar uma estratégia de formação de luta e lá estavam naquele momento a Papiõn, Preá, Rosa e depois a gente conheceu a Lucilene, o Fabrício. Nesses encontros a gente veio sistematizando a formação dessa rede que hoje vai tá adentrando a mais lugares do Brasil. As outras pessoas, as outras formações, a nossa conquista foi dessa participação coletiva e aí a gente fazendo uma avaliação já muito breve. Me sinto muito orgulhoso de ter participado desse processo, né. É por que o que a gente construiu coletivamente, eu acredito que nós conseguimos realmente aprofundar os conhecimentos da rede e pra isso, nós precisamos fortalecer mais a rede ainda coletivamente. Temos agora parceiros fortes que estão entrando aí. E a rede não são só os primeiros, não são só os segundos, a rede são todos nós juntos que estão pra fortalecer essa memória. (...) Eu enquanto Kanindé, né que queria já adiantar minha avaliação, eu queria agradecer a delegação do Ceará que veio junto com a gente e daí eu faço questão de falar os nomes do povo de Pitaguary do povo Jenipapo Kanindé, do povo Tapeba, do Povo Kanindé, do povo Potiguara, do Povo Tremembé. E queria dizer a vocês, a nós do Ceará que a nossa luta ela é contínua. Bom, muitas pessoas são novatas no movimento, a gente vê

pela primeira vez e a força de vocês é o que dá vontade pra que esse povo estejam reunidos. Então o nosso princípio de luta não só pelos museus, pela terra, pela educação, o futuro de nossas aldeias estão nas nossas mãos, as nossas conquistas depende do nosso próprio desempenho. Eu agradeço vocês pela vinda e pela nossa luta que começou a partir de agora e que certamente vai continuar daqui pra frente. (Informação Verbal).

Nelson passou a palavra para os Kapinawá, mas antes já pediu a presença de toda comissão de organização local. Se despediu, agradeceu aos Kapinawá e à delegação cearense. Passou a palavra para Socorro, Ronaldo e Mocinha. Durante as palavras de despedida destes três, as lágrimas já começaram a escorrer nos rostos de muita gente. Uma multidão se portou à frente e poucos falaram, mas muito choraram. Mocinha fez as palavras finais, muito emocionada.

Queria agradecer também a Alexandre, né, esse jeito a simplicidade que ele tem. Eu não tenho palavra pra dizer nessa forma que ele tem de conseguir lidar com esse tanto de gente. Porque realmente todo dia a gente já sabe o controle é quatrocentos e poucas pessoas que a gente teve de lidar. Todo isso foi todos os dias, com tudo. Então, eu não se as menina também querem falar alguma coisa olhando pra mim com esses olho tudo chei d'água, num olhe pra mim com esses olho chei d'água. Agora tem uma pessoa que eu gostaria que fosse um abraço muito apertado é aquela senhora ali que eu esqueci o nome. Professora Lux. Por que ela tem quantos anos? Oitenta e poucos anos, né? Oitenta e sete e nos agraciou com essa vinda aqui no nosso povo e no primeiro dia a gente fez uma abertura e ela se sentiu, sei lá. Ela ficou tão emocionada que me deixou também emocionada. Se sinta abraçada pelos Kapinawá, professora. E se tiver uma outra oportunidade a senhora compareça com a gente aqui novamente e se não, a gente se encontrará um dia, quem sabe, né? Esse é o meu abraço nosso, pra senhora.

Professora Lux: Um momento único na minha vida, até morrer, para sempre. Porque foi uma coisa maravilhosa. Eu sofri na ditadura, quando tivemos os grandes movimentos eu num vi nenhum como esse hoje. Então eu acho que essa, esse encontro aqui hoje, foi uma coisa histórica para os índio, para os Kapinawá e para o Brasil também (aplausos). (Informação Verbal).

O cacique Robério, que antes de assumir esta função havia atuado também como pajé, assumiu o ritual de encerramento. Pediu aos jovens de Mina Grande, que eram a maioria dos presentes, que fizessem um círculo em torno do Cruzeiro. Enquanto eles se organizavam, o pajé Barbosa pediu a palavra para dar um informe. “Bom dia, gente. [...] Eu queria falar para as pessoas que precisam ou precisaram do meu trabalho que escreva o problema ou o nome, porque tá muito corrido pra mim hoje, mas eu me comprometo com vocês a fazer, fazer não, pedir a Deus, a cura. E os problemas que vier a ser anotado”. Avisa que precisava de uma pessoa dentre eles, voluntária, para atuar como “enfermeira” de uma cirurgia espiritual que ele iria fazer depois do ritual. Olhando para o pajé Zé de Caetano e para o cacique Robério, explica a missão que o levava a Mina Grande:

Mas eu queria diante do cacique e do pajé, eu, a minha pessoa, eu fiz uma promessa, desde já peço desculpa, mas eu consagrei dois pajé aqui pros Kapinawá, ontem. Aqui lá na caverna e ficou os dois pajés sendo nosso índio e nossos mestres para tomar de conta dos problemas espirituais dos Kapinawá. E eu vim numa missão de as mulheres Kapinawá se ajuntar num momento de paz, numa reunião, e se comprometer a fazer rituais. Vocês, mulheres, um ritual sagrado para alavancar o terreiro da mata, para que não fique parada, né. A minha missão de vir pelos Kapinawá foi de libertar os espíritos das pessoas que tinham falecido de forma arbitrária lá naquela caverna. Então havia uma forma gritante, para que eles tivessem liberdade, para que Deus recebesse. Porque tem uma forma, quando a gente morre de acidente ou de bala ou de faca, a gente fica preso naquele lugar. Então a minha missão em vir aqui junto com mais dois pajé, era a gente fazer um ritual de liberdade, libertação desses dois espíritos. Porque ontem tava no destino, ontem teria uma morte aqui pra nós, ok? E eu precisava que ele tivesse liberto para vir nos ajudar para que não viesse acontecer mais outra morte fútil, que nem já tem acontecido nos outros tipos de festa. Então, graças a Deus, Deus liberou ele, libertou e pode ter tido confusão, mas eu tô consciente que a morte não aconteceu. Então isso foi um milagre dos espíritos Kapinawá para os espíritos de luz. E eu tô muito agraciado, eu tô muito emocionado por a gente pedir a Deus e ele nos atender e atender a altura. Então, ontem era mais um dia pra gente amanhecer triste porque uma pessoa ia perder a vida aqui. Graças a Deus, não perderam e isso é muito prazeroso, de a gente ver que Deus nos atende, que os Encantados atende, que os espíritos de luz tá aqui, conosco. Daí, eu queria ainda com tudo isso, pedir desculpa porque tudo o que eu faço é pedindo permissão ao cacique e ao pajé. E o cacique tava ausente e eu tive a imprudência de fazer essa coisa por minha conta, então aqui diante de vocês, eu tô pedindo desculpa porque eu não devo nunca me intrometer. Mas quando há necessidade, a gente se lança, porque a gente ter paz, por que é muito a gente fazer a paz e é muito bom essa coisa deliciosa, chamado o amor. Então, desde já me desculpa se eu fui imprudente, tenho consciência disso, fui imprudente sim. Mas, não era a minha intenção. A minha intenção era pedir permissão ao cacique e ao pajé para que eu fizesse esse trabalho que eu vim fazer aqui. Gente, desde já agradecendo a todos, um abraço, um beijo e qualquer dia eu vou tá aqui. Aliás, na hora que precisar de mim, eu falei com o cacique, é só mandar um cavalo véi que venho. Obrigado, gente!! (Informação Verbal).

Figura 124 - Ritual de encerramento do II Fórum Nacional de Museus Indígenas em torno do cruzeiro da Oca da aldeia Mina Grande, povo Kapinawá em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

O pajé Barbosa foi o último a falar, antes do ritual de encerramento. Desse momento em diante, foi uma catarse coletiva. Muita gente chorando, inclusive em voz alta, alguns em pé, outros ajoelhados, tanto ao pé do Cruzeiro quanto ao redor do círculo formado em seu redor. Muitas pessoas entraram em transe mediúnico, inclusive jovens de Mina Grande, que estavam muito emocionados. O cacique Robério conduziu os cânticos: “Viva Nosso Pai Tupã! Viva nossa Mãe Tamain! Viva a Natureza Sagrada! Viva a fumaça dos Encantados!”

Meus irmãos de luz, vem nos socorrer (2x)
 é a tua força, que eu quero viver.
 Força, força, meus irmãos de luz,
 força, força, em nome de Jesus (2x).
 Salve a força Encantada!
 Salve os irmãos de luz!
 Salve a Jurema Encantada!
 Salve o Anjúca!

E o cacique Robério emendou, com outro cântico:

A Jurema é minha madrinha, Jesus é meu protetor (2x).
 Mas arranca, arranca a raiz, que o bom mestre chegou (2x).
 Um mestre bom é irmão do outro,
 quando chega manifesta o outro (2x).
 A Jurema é minha madrinha, Jesus é meu protetor (2x).
 Mas arranca, arranca a raiz, que o bom mestre chegou (2x).
 Salve a Jurema Sagrada! Salve o Anjúca!

Nesse momento, o ritual começou a tomar corpo. Os dois motoristas que fariam o deslocamento dos participantes para Recife, pertencentes à FUNDAJ e da UFPE, apressados desde o início da manhã para ir embora, decidem sair antes do encerramento do ritual, fazendo as pessoas saírem com muita pressa. Os dois veículos têm problemas mecânicos e param antes de deixarem as imediações da aldeia Mina Grande. Alguns dos que estavam dentro, descem e voltam andando para acompanhar o ritual.

Nossa Senhora incensou seu vento frio,
 ô incensou, incensou para deitar (2x).
 Mas eu incenso, eu incenso esse povo,
 pro mal sair e a felicidade entrar (2x)
 Nossa Senhora incensou seu vento frio,
 ô incensou, incensou para deitar (2x).
 Mas eu incenso, eu incenso essas matérias,
 pro mal sair e a felicidade entrar (2x)
 Eu já pedi, já pedi e estou chamando
 Os Encantados para vir nos ajudar (2x).
 Nossa Senhora incensou seu vento frio,

ô incensou, incensou para deitar (2x).
 Mas eu incenso, eu incenso esses caboclos,
 pro mal sair e a felicidade entrar (3x).
 Nossa Senhora incensou seu vento frio,
 ô incensou, incensou para deitar (2x).
 Eu já chamei, já chamei e tô chamando,
 Meu Encantado agora vai viajar (2x).
 ô mas ô alimpa, ô alimpa esse povo
 é Deus no céu que arretira todos mal
 Mas ô alimpa, ô alimpa esse povo
 E Deus no céu pra alimpar esse lugar...
 Viaje para a Natureza Sagrada [...]

4.2.1 Cosmologias da Jurema e museus indígenas

Eu mesma não sabia bem se ainda era etnógrafa. Certamente, nunca acreditei ser uma proposição verdadeira que um feiticeiro pudesse me prejudicar fazendo feitiços ou pronunciando encantamentos, mas duvido que os próprios camponeses tenham algum dia acreditado nisso dessa maneira. Na verdade, eles exigiam de mim que eu experimentasse pessoalmente por minha própria conta – não por aquela da ciência – os **efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria**. Dito de outra forma: eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência de então. No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157).

Todos esses processos transparecem no plano religioso em práticas rituais coletivas e regulares, caracterizadas pela incorporação pelos "mestres", ou outros especialistas socialmente definidos, de entidades sobrenaturais, os "encantados", que frequentemente podem também ser definidos como ancestrais. Tal é propiciado por **danças e cantos acompanhados pelo som de maracás** e com trajes e outros aparatos específicos, nos quais aparecem profusamente elementos simbólicos identificados como indígenas – plumas, arcos e flechas, colares, fibras – e que são **acompanhados do uso, em grande quantidade, de tabaco e da ingestão da jurema**, bebida alucinógena preparada com a entrecasca da juremeira (Oliveira, 1937; Hohenthál Junior, 1954; Pinto, 1956; Martins, 1985). Esses rituais, chamados "ouricuri", "praiá", "toré" ou "particular", comportam diversas variações de etnia para etnia, mantendo, porém, o essencial das características descritas. **Aliás, o uso ritual da jurema é certamente um elemento privilegiado na autodefinição étnica destes grupos em seu conjunto, já que só eles, e todos eles, o praticam.** (SAMPAIO, 2011. p.110-111).

O primeiro contato que tive com os povos indígenas em Pernambuco foi com os Pankararu da aldeia Brejo dos Padres, em fevereiro de 2011, quando fui ministrar uma oficina na Casa de Memória Tronco Velho Pankararu, em Tacaratu.

Foi muito paradigmático ter começado nos Pankararu, por conta de sua trajetória histórica na história indígena em Pernambuco e no Nordeste do Brasil. Os Pankararu são um

povo indígena que possui um vigoroso exemplo de resistência, na medida em que, mesmo sob o contato secular permanente sociedade ocidental, evidencia a continuidade, a dinamicidade e a permanência de uma série de tradições culturais e de todo um universo cosmológico muito singular herdado de seus antepassados, que despertaram desde muito cedo na antropologia brasileira a curiosidade e o interesse de pesquisadores. São eles um dos povos mais estudados na etnologia brasileira. E não apenas estudados. Tiveram seus objetos colecionados, muitos dos elementos de sua cultura material foram musealizados e suas tradições registradas: foram catalogados como itens de pesquisa e exibidos em museus antropológicos, históricos e etnográficos.

Essa longeva tradição de estudos sobre Pankararu torna mais interessante ainda a apropriação sobre museus que eles fazem, a partir do momento em que constroem dois espaços museológicos: a Casa de Memória Tronco Velho Pankararu e o Museu-Escola, ambos na aldeia Brejo dos Padres.

Uma das ideias que guiaram a organização da Casa de Memória foi seu caráter de espaço destinado a fomentar o retorno de materiais, registros e pesquisas que foram feitas ao longo do tempo sobre eles para eles mesmos. Este é um aspecto muito comum nas práticas e nos discursos de museus indígenas no Brasil: local para onde esses acervos retornam, ficando disponíveis aos povos. Situação paradigmática e característica das relações entre pesquisadores e indígenas: no geral, as pesquisas não retornam para as aldeias, o que produz uma enorme distância entre as investigações e os povos que tiveram suas vidas e cotidiano registrado.

Foi entre os Pankararu que comecei a refletir mais detidamente acerca da relação entre os processos museológicos indígenas e as dimensões cosmológicas, envolvendo as esferas do indígena chamam comumente de “sagrado”, “espiritualidade” e “segredo”. Muitas das tradições vinculadas a estas esferas, entre os povos indígenas do Nordeste, possuem mistérios em torno delas, aspectos proibidos de serem revelados a estranhos. Talvez o exemplo mais cabal disso seja o Ouricuri (período de reclusão ritual) dos Fulni-ô, quando passam cerca de dois meses (entre outubro e dezembro) em uma aldeia situada à alguns quilômetros da eles vivem, e cuja presença de não-indígenas é proibida. Segredos que outrora foram compartilhados, como alguns aspectos rituais que registrou Estêvão Pinto entre os mesmos Fulni-ô.

Dentre os vários povos, percebemos inúmeras variações no tratamento dado ao “segredo” e ao que pode (ou não) ser compartilhado – e com quem pode (ou não) ser. Nos processos museológicos, passei a observar que, na medida em que estes “segredos” também precisavam ser “preservados” ou apresentados em suas autorrepresentações, ao decidir mostrá-los, haviam tensões concomitantes: a causada pela decisão do quê exibir e salvaguardar, o fazer da seleção

(que envolvem uma série de dinâmicas e complexidades próprias de cada povo e situação); e as disputas sobre os sentidos da resignificação no espaço museológico de referências culturais de caráter restritivo, traduzidas de acordo com categorias próprias (“tensão hermenêutica”).

Os processos museológicos indígenas produzem percepções que uma coletividade étnica lança sobre ela própria, olhares sobre si e aos seus vetores de pertencimento, que por apropriações e traduções específicas e situacionais, passam a ser chamados de “patrimônio”. Neste protagonismo indígena, são selecionados aspectos de suas memórias, objetos e (o que consideram) patrimônios. Ao mesmo tempo, eles escolhem e definem o quê e como mostrar (ou não); ou como se mostrar e para quem se pode mostrar; o que também é necessário atentarmos, porque, às vezes, algumas coisas podem ser exibidas a algumas pessoas e à outras, não. Dependem das situações e das interações em questão. Entender essas possibilidades de escolhas, de acordo com estas e outras variáveis, é um caminho frutífero na análise dos museus indígenas, me sendo colocadas como problemáticas que se evidenciaram, cada vez maior, durante o trabalho de campo.

Questões como estas se impuseram de forma muito intensa não apenas no momento em que conheci a experiência museológica do povo Pankararu, mas com o adensamento de informações e vivências junto aos processos museológicos indígenas entre uma diversidade de povos, em várias outras e distintas situações, que me exibiam questões semelhantes, embora em contextos diferentes. O caso dos Pankararu me indicou caminhos para dar mais atenção ao que poderíamos chamar de “musealização do sagrado”: processos de resignificação das próprias tradições religiosas e de aspectos da “espiritualidade” dos povos, através de apropriações e traduções em primeira pessoa, em seus museus indígenas. Se pudessemos reduzir, sem simplificar, traduziríamos estas questões em um único questionamento: como tratar e o quê fazer com os “segredos” e mistérios de uma “ciências da espiritualidade” nos museus indígenas?

Os Pankararu tiveram uma série de práticas sociais de cunho religioso registradas por Carlos Estêvão de Oliveira, em 1935 e em 1937, em uma visita que inaugurou a mediação que o etnólogo fez em favor do reconhecimento do povo pelo SPI. De mão de todos aqueles registros do que ele considerava enquanto sinais diacríticos de diferenciação étnica, Estêvão barganhou perante o Estado brasileiro a importância de reconhecer aqueles povos que havia conhecido e que viviam situações tensas à nível local, grande parte das vezes, por conta de disputas territoriais. Tornadas, por um lado, sinais diacríticos nos processos de reconhecimento e, por outro, itens museológicos e coleções em acervos de museus, as tradições culturais e a cultura material Pankararu foram desde este período admiradas, sendo alvo de curiosidade e objetos de

práticas de colecionamento que se davam, também, como resquícios de uma “antropologia de salvamento”. Essa perspectiva, ideia de que os povos indígenas estariam fadados ao desaparecimento ou à assimilação por uma suposta inferioridade, também embasava a ação política e museológica de Estêvão, ávido por registrar formas de vida que, acreditava, estavam em perigo. Estava imbuído da nobre tarefa de protegê-los das situações em que encontravam-se ameaçados – e isso o motivou a intervir frente ao Estado e também, como ficou bem conhecido no seu artigo clássico “O ossuário da ‘gruta do padre’ em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste”, em apelar junto aos colegas intelectuais de diversos institutos históricos e antropológicos dos Estados vizinhos a Pernambuco, a se mobilizarem em defesa das populações indígenas que neles viviam.

Na esteira de Carlos Estêvão, a Missão de Pesquisas Folclóricas de São Paulo também esteve em Brejo dos Padres, registrando rituais, como os Praiás, gravando cânticos (toantes e torés) e coletando objetos, no que compôs os primeiros registros audiovisuais feitos sobre os Pankararu. Junto aos registros fotográficos revelados por Carlos Estêvão, formam um dos primeiros e mais importantes conjuntos histórico-documentais acerca de aspectos ritualísticos de populações indígenas no Nordeste do Brasil. Ambas coletaram itens e formaram coleções museológicas. Mas, afinal de contas, o que registraram estes materiais?

O etnólogo e arqueólogo presenciou e fotografou o que chamou de “festa do Ajucá”, na qual se bebia um líquido inebriante (que era a Jurema), em meio a cânticos, danças e um processo ritual.

Quero me referir a festa da jurema ou Ajucá. Sendo de caráter reservado, por ser essencialmente religiosa, nem todos os habitantes da aldeia podem a ela comparecer. A instâncias minhas, o velho Serafim prontificou-se a realizar uma, de dia, consentindo que eu assistisse a ela. No dia marcado, muito cedo ainda [...] deixei o Brejo e, galgando a “Serra dos Caboclos”, fui ter casa do velho Serafim. Em lá chegando, verifiquei que o chefe já se achava no lugar em que a festa se ia realizar. Em vista disso dirigi-me para onde ele estava, indo encontrá-lo preparando o “Ajucá”. Esta bebida milagrosa feita com a raiz da jurema. Assisti a todo seu preparo. Raspada a raiz, é levada para a eliminação da terra que, porventura nela estava gregada, sendo em seguida colocada sob outra pedra. Quando a maceração está completa, bota-se toda a massa dentro de uma vasilha com água, onde a expreme com a mão a pessoa que a prepara. Pouco a pouco, a água vai se transformando numa gorda vermelha e espumosa, ate ficar em ponto de ser bebida. [...] dela se elimina toda espuma [...]. Ao ficar nesse estado, o velho Serafim acendeu um cachimbo tubular, feito de raiz de jurema, e, colocando o em sentido inverso, isto é, botando na boca a parte que se põe o fumo, soprou-o de encontro ao líquido que estava na vasilha, nele fazendo com a fumaça uma figura em forma de cruz e um ponto em cada um dos ângulos formados pelos braços das figuras. Logo que isso foi feito, um caboclo, filho do chefe, colocou a vasilha no solo, com duas folhas do “Uricuri”, que formavam uma espécie de esteira. Em seguida, todos que ali se encontravam, inclusive duas reputadas cantadeiras, sentaram-se no chão, fomando um círculo em torno da vasilha. Ia começar a festa. O chefe e mais dois assistentes acenderam seus cachimbos. Ninguém falava. [...] De fisionomias contritas, cabeças inclinadas para a frente e olhos postos a terra [...] Os

cachimbos, passando de mão em mão, correram toda a roda. Quando voltaram aos donos, uma das cantadeiras, tocando o maracá, principiou a cantar. Era uma invocação a Nossa Senhora, na qual se pedia paz e felicidade na aldeia. Depois vieram as toadas pagãs dirigidas aos Encantados. De vez em quando, no decorrer das cantigas, ouviam-se porém os nomes de Jesus Cristo, Deus, Mãe de deus, Nossa Senhora, Padre Eterno e, às vezes também, o nome de padre Cícero. [...] o caboclo que colocara a vasilha sob as folhas, respeitoso e solene, ia distribuindo pelos demais a bebida mágica que transporta os indivíduos a mundos estranhos e lhes permite entrar em contato com as almas dos mortos e dos espíritos protetores. [...] Ao terminar, homens e mulheres puseram-se de pé. As cantadeiras começaram então, com os maracás, a benzer todos os presentes, uma a um, inclusive eu, sempre cantando [...] no ato de me benzer [...] me chamando de Caminhador das Aldeias [...] Antes de ir embora, Maria Pastora, de pé, balbuciou uma prece a um dos espíritos protetores da aldeia. (OLIVEIRA, 1942, p.165-167)

Ao conhecer a Coleção Carlos Estêvão de Oliveira, no Museu do Estado de Pernambuco em 2010, me deparei com as fotografias desta coleção que registravam os Tremembé de Almofala e os Pankararu, dentre outros povos. No curso de nossas investigações, descobrimos que as fotografias dos Tremembé foram feitas pelo próprio Carlos, em uma provável ida no “aldeamento de Almofala”, no ano de 1940⁵⁶⁸. Não havia dúvidas de que a autoria do conjunto iconográfico dos Pankararu era do etnólogo, já que estas fotografias haviam sido veiculadas no estudo, publicado inicialmente em 1937, “O ossuário da gruta do padre”, ilustrando a descrição de sua pesquisa feita pelo sertão do rio São Francisco, visitando povos indígenas e registrando o percurso, que constitui uma valiosa, inestimável e pioneira contribuição à sobre antropologia indígena no Nordeste.

No registro desta viagem, Carlos Estêvão efetuou uma das primeiras e mais detalhadas descrições de um ritual em que há o uso de jurema entre populações indígenas no Nordeste no século XX, que presenciou e chamou de “festa do Ajucá” entre o povo Pankararu. Aquela descrição etnográfica, minuciosa, passou a ser referência entre os estudiosos das práticas que ficaram conhecidas como “Jurema” e “Catimbó” nas décadas subsequentes – dentre os quais merecem destaque as pesquisas do francês Roger Bastide (1945) e do potiguar Luís da Câmara Cascudo (1951). Ambos, baseados em uma interpretação do que Estêvão havia registrado, afirmavam uma hipótese que foi, desde então, repetida entre os pesquisadores do universo religioso afro-ameríndio: que os ritos conhecidos como “Catimbó” - comumente associados ao uso do “marcá” (maracá) e da bebida feita da raiz da planta jurema – eram provenientes originalmente de antigos ritos indígenas, herdados e ressignificados pelas populações sertanejas,

⁵⁶⁸ Explico em detalhes o processo investigativo através do qual evidenciamos a autoria, até então desconhecida, de Carlos Estêvão sobre esse conjunto fotográfico, especialmente no Capítulo 1. Coleções etnográficas, teorias, objetos, tópico 1.1.1 - Os intelectuais do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC) – 1887 (GOMES, 2016, p.45-52).

interioranas e cidadinas da região Nordeste.

Há uma grande dispersão e uma imensa variabilidade de diversos aspectos de uma cosmologia associada a um complexo ritualística da Jurema, que foram sendo registradas desde as pesquisas realizadas nesta época, que englobam também o universo de cultos chamados de “catimbó” entre diversas populações (indígenas e não-indígenas), tanto na literatura antropológica do passado quanto em estudos mais atuais. Tão grande foi nossa surpresa quando, a partir de 2006, quando iniciamos pesquisas de campo mais frequentes entre povos indígenas, muitos dos aspectos que haviam sido registrados desde àquela época por estes precursores, destacavam-se dentre os aspectos ritualísticos e vinculados a episódios da “espiritualidade” indígenas, principalmente durante a realização dos rituais de toré.

A descrição de Estêvão, dos fatos ocorridos em 1937, é um valioso documento por inúmeros fatores. No contexto deste estudo, principalmente por possibilitar-nos identificar similitudes e diferenças entre os rituais associados ao uso de uma bebida feita a partir da jurema em contextos indígenas e não indígenas, como eram praticados na primeira metade do século XX. Depois dele, tanto Bastide quanto Cascudo, sob sua forte influência, efetuaram ao mesmo tempo registros etnográficos acerca de rituais denominados de “Jurema” ou “Catimbó” (com uso da bebida) nos estados do Rio Grande Norte, Paraíba e Pernambuco, tanto em áreas próximas ao litoral quanto no interior e nas capitais. Infelizmente, não conhecemos registros, nos estudos destes etnógrafos ou de outros pesquisadores nas décadas seguintes, sobre o catimbó, jurema ou ritos associados, no Ceará. Há um silêncio que perdura sobre esses rituais, mais conhecidos popularmente como “macumba”⁵⁶⁹, pelo menos, até os trabalhos do antropólogo Ismael Pordeus, a partir dos anos 70. Se há uma presença atual, entre rituais de toré entre povos indígenas e nos cultos de umbanda e candomblé da população regional, de diversos aspectos do que podemos chamar de uma “cosmologia da jurema” - como sabemos que há - vale a pena questionar, frente a vitalidade destas práticas: como foram praticados ao longo do século XX?

Pordeus nos dá pistas sobre esta trajetória durante o século XX, quando a invisibilidade étnica predominou no Ceará, em seu livro “Magia e Trabalho: a representação do trabalho na macumba” (2000), ao informar-nos que:

⁵⁶⁹ Concordamos com Antonio Simas e Luiz Rufino, quando dizem que “A macumba é ciência. É ciência encantada e amarração de múltiplos saberes. É assim que ela é versada no segredo da jurema, dos catimbós, torés, babaçuês e encantarias. Não somos nós que dizemos; as falas são dos mestres ajuremados e acabocladados nas cidades encantadas e na textualidade das folhas. [...] A perspectiva do encantamento é elemento e prática indispensável nas produções de conhecimentos” (2018, p. 12-13). Pesquisas como as de Renê Vandezande e Luiz Assunção explicam como, em diferentes contextos históricos e sociais, práticas e cultos de Jurema e Catimbó foram incorporados com o que passou a ser conhecido como umbanda.

No Ceará encontramos duas designações para as práticas religiosas anteriores ao registro na polícia do primeiro Centro Espírita de Umbanda, em 1952: ‘macumba’ ou ‘catimbó’, sendo o último termo oriundo de influência indígena. Como diz Roger Bastide, “excluindo a região do Maranhão onde predominou o dahomeano, todo o Norte do Brasil, da Amazônia à fronteira de Pernambuco, será domínio do índio. Foi ele quem influenciou profundamente a religião popular, a pajelança no Pará e no Amazonas, ‘o encantamento no Piauí, o catimbó ou cachimbó nas outras regiões’” A propósito do Ceará, o autor diz: “seguramente encontramos na capital do Ceará e em algumas regiões do sertão o termo macumba que traduz uma influência africana, e até nomes de orixás, como Xangô e Ogum; essas divindades, entretanto, se tornaram ‘senhores’ ou ‘encantados’; nessa ‘linha africana’ como na ‘linha cabocla’ se utiliza a cachaça e o fumo, o charuto ou o cigarro, e quando o guia desce o médium canta os versos que lhe correspondem” (BASTIDE, op. cit., p. 243-50, passim) (PORDEUS JR., 2000, p. 52).

Considerando dois fatos: a presença de cultos denominados de “Catimbó” no Ceará ao longo da primeira metade do século XX, que possivelmente foram englobados em ritos de umbanda, principalmente após o início do registro dos terreiros como centros espíritas na Federação; e que muitos pajés, como o pajé Cícero Potiguara e o pajé Barbosa, antes de assumirem a função de pajés atuavam como pais-de-santo, é possível vislumbrar algumas hipóteses que referem-se à circularidade de práticas, liturgias, cultos e aspectos cosmológicos vinculados a um “complexo da Jurema”, após os anos de 1980, entre os terreiros de umbanda e as rodas de toré (e demais rituais de pajelança) que passaram a se multiplicar com o crescimento e afirmação de um movimento indígena no Ceará.

O antropólogo e sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974) é uma figura fundamental nos estudos sobre religiosidade popular no Brasil, tendo escrito obras que, até hoje, constituem referência obrigatória neste campo, como “Imagens do Nordeste mítico em preto e branco” (1945), “As religiões africanas no Brasil” (1971) e “O candomblé na Bahia” (1978).

Seu estudo pioneiro sobre o chamado "Catimbó", foi publicado em 1945. Junto às pesquisas de Câmara Cascudo, reunidas no livro “Meleagro” (publicado em 1951), Gonçalves Fernandes, em 1938, e Oneyda Alvarenga, em 1949, publicaram trabalhos que constituem referências obrigatórias para as investigações acerca do fenômeno religioso da "Jurema" ou "Catimbó". Junto ao artigo de Carlos Estêvão de Oliveira (1941), sobre a cerimônia do “Ajucá”, constituem os principais relatos etnográficos que retratam, a partir de pesquisas de campo efetuadas no contexto da atual região Nordeste na primeira metade do século XX, uma diversidade de práticas, crenças e ritos associados ao que passou a ser conhecido na literatura etnológica como “Catimbó” ou “Jurema”.

Dentre os textos clássicos referidos, Bastide destaca o que considera os primeiros elementos do Catimbó, que são:

[...] o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe, a ideia do mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase, onde há casas e cidades análogas às nossas. A grande diferença é que a fumaça na pajelança é absorvida, enquanto no catimbó ela é expelida. O poder intoxicante do fumos é substituído aqui pela ação da jurema (BASTIDE, 1945, p. 147).

Roger Bastide (1945) apresenta a prática do Catimbó associada sempre ao consumo da bebida feita da planta jurema, vinculando-a enquanto proveniente das práticas de cura de sociedades indígenas do passado. Compara as práticas que descreve neste estudo, por exemplo, às que eram registradas, na mesma época, pelo etnólogo americano Charles Wagley, na Amazônia, entre o povo Tapirapé; e por Carlos Estêvão de Oliveira entre os Pankararu, em Pernambuco. Este dois estudos foram referidos no artigo de Bastide, de 1945, sobre o Catimbó. Entre estes pioneiros, a referência ao relato de Estêvão tornou-se um pilar central para a sustentação de uma linha interpretativa presentes nestes estudos sobre o Catimbó/Jurema. Estêvão registrara o rito como ele se apresentava dentre um povo que era, segundo palavras de Bastide (1945), "[...] últimos restos das tribos da gruta dos padres" – segundo perspectiva culturalista, assimilacionista e extincionista predominante à época.

Era como se o relato de Estêvão, feito a partir de pesquisas efetuadas praticamente na mesma época dos estudos de Bastide e Cascudo, apresentasse como era um ritual de Jurema ("festa do Ajucá"), em um momento anterior a um suposto (e previsto, porém não concretizado) "desaparecimento", tanto desta prática social quanto dos povo indígenas que a praticavam. Na abordagem destes pesquisadores, aquele relato seria ilustrativo de como o ritual "ainda" era praticado (também em um especulado passado). Como um traço de teorias difusionistas e funcionalistas, era como se o ritual fosse um mero "resquício" de algo do passado, entre um povo indígena sob riscos de "desaparecimento/extinção", de um momento anterior às transformações que levaram à sua adaptação (do povo e do rito), noutros meios, especificamente, nos contextos interioranos e sertanejos. Daí, acreditavam que havia se formado oa contextos que eles observaram em suas investigações, onde passou o "Catimbó" ou "Jurema" continuou a ser praticado, principalmente no atual Nordeste brasileiro, onde permanece forte até os dias atuais.

A partir do relato de Estêvão, Bastide compara as similitudes entre as práticas ritualísticas descritas entre os Pankararu com aquelas por ele observadas em suas investigações (BASTIDE, 1945, p.148), concluindo que "[...] **o catimbó não passa da antiga festa da jurema**, que se modificou em contato com o catolicismo, mas que, assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas, nas camadas inferiores da população do Nordeste" (BASTIDE, 1945, p. 148). Não importa, em nossa abordagem,

comprovar supostas vinculações entre estes rituais, mas seus registros permitem-nos constatar que algumas práticas semelhantes são percebidas e foram registradas durante nossas pesquisas de campo, relacionadas à dimensão cosmológica da Jurema, muitas vezes dentro dos rituais de Toré, associada aos processos museológicos e museus indígenas. São linhas de toré que retratam fortemente este universo da Jurema, práticas de limpeza e cura, entidades reconhecidamente “da Jurema” que “baixam” nas atividades e nos torés de abertura e encerramento dos encontros (dentre os quais destacou-se Zé Pelintra), o uso do maracá e de muito fumo, a realização da cura pelas entidades, bem como o aconselhamento e a indicação de procedimentos para tratamento fitoterápico.

Dentre estes aspectos, alguns dos primeiros nos chamaram atenção referem-se ao uso do “marcá” e da bebida da Jurema, juntamente com o contato e a comunicação com os espíritos chamados de “mestres” e Encantados, assim como as concepções acerca das relações entre os mundos “natural” e “sobrenatural” e entre os “humanos” e “não humanos” e, em especial, a participação destes espíritos na vida social. Estas questões, já registradas pelos pesquisadores mencionados, evidenciam que certos aspectos cosmológicos incidem sobre as motivações e influenciam as condutas e ações daqueles (pessoas e grupos) que compartilham das crenças associadas a um difundido culto da “Jurema” ou “Catimbó”, que também pode ser reconhecido em rituais chamados de “Pajelança” ou, mesmo, no “Ouricuri”.

Façamos um deslocamento temporal. No início da década de 1970 algo muito parecido com o que registraram Estêvão, Bastide e Câmara Cascudo foi estudado em Alhandra, litoral sul da Paraíba, já bem próximo da fronteira com Pernambuco, pelo antropólogo René Vandezande, em sua dissertação de mestrado em Sociologia na UFPE, intitulada “Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica”, sob orientação de Roberto Motta (Vandezande, 1975). Vandezande, que fez um interessante trabalho de campo de cunho etnográfico, em sua conclusão, dizia que:

[...] podemos afirmar com bastante segurança que Alhandra é chamada ‘berço da jurema’ porque nos arredores desta cidade foi guardada a tradição indígena da Jurema e do Toré em consequência da fixação dos indígenas nas terras vizinhas. O Catimbó, culto mediúnico sincretista, descrito por Câmara Cascudo, exercido e guardado por umas famílias tradicionais na região, conservou até agora estes traços indígenas. Resultado da atividade da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, os símbolos do tradicional Catimbó estão em vias de absorção pela Umbanda. A divulgação dos símbolos da Jurema e do Toré pela Umbanda é acompanhada por um progressivo esvaziamento do seu conteúdo. A Umbanda, invasora do Catimbó, é um fator de mudança e de socialização relativa na região. A encampação do Catimbó pela Umbanda é seguida por um processo de laicização. O rito torna-se progressivamente elemento lúdico. A Umbanda possibilita mais que o Catimbó a ação, reação e tensões sociais. (VANDEZANDE, 1975, p. 207).

Vandezante, durante suas pesquisas, registrou a resistência e indignação dos “mestres” de Catimbó de Alhandra com essa incorporação e absorção na Umbanda, através da criação de associações que passariam a compor a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, passo importante no registro destes rituais como parte do culto que então se institucionalizava como uma “religião tipicamente brasileira” (VANDEZANTE, 1975, p. 208), que legitimando-se e legalizando-se, deixava para trás um passado de perseguições do Estado brasileiro.

Em pesquisas mais atuais, o que chamamos de “Catimbó” ou “Jurema” é largamente encontrado como parte dos cultos praticados dentro de rituais da Umbanda, como indicaram as pesquisas de Luiz Assunção (em diversas casas no Nordeste), que fala de uma “umbandização” do catimbó-jurema, e Sandro Salles, que fez uma pesquisa antropológica sobre a Jurema, em Alhandra. Do mesmo modo, é possível identificar semelhanças entre os registros de Carlos Estêvão, Câmara Cascudo, Roger Bastide e Renê Vandezante, com aqueles efetuados por investigações etnológicas desenvolvidas sob o paradigma das modernas teorias de etnicidade, entre populações do chamado “Nordeste indígena”, em situações de emergência étnica e mobilização política por reconhecimento, na qual se apresentaram entre práticas ritualísticas associadas ou não ao Toré e fortemente ressignificadas como sinais diacríticos, elementos associados a uma cosmologia da Jurema.

Além disso, em relação às pesquisas em etnologia indígena, a identificação de elementos em comum com os estudos clássicos acima referidos – e situamos Vandezante entre estes – vinculados à uma cosmologia da Jurema, remontam a registros e investigações diversas, dos quais destacamos os estudos de Edwin Rensink, mais antigo e referência obrigatória, Marco Tromboni do Nascimento e Ugo Maia Andrade, mais recentemente. O toré, que está associado à Jurema em muito contexto, no olhar de Grunewald, é uma tradição

[...] de natureza sagrada, pois remete não apenas a um sistema cosmológico dividido pelo grupo, como é, em si, um rito, ou o rito através do qual sua experiência primeira com o sagrado se consolida. A comunhão que os membros do grupo consolidam no toré os unifica, os unifica, além disso, tornando-os diferentes dos vizinhos e deixando claro para eles próprios que eles são os mesmos, dividindo uma mesma força mística, repleta de ancestrais (embora estes não sejam necessariamente nomeados). [...] o toré muitas vezes se destaca nas narrativas etnográficas em sua ligação com a bebida jurema (feita da casca da raiz da planta do mesmo nome), o que favorece sua visibilidade enquanto ritual indígena em cujo espaço se desenvolvem as práticas sagradas. [...] o toré, como sinal diacrítico maior da indianidade na região, tem também histórias descontínuas, difusas, esquecidas e lembradas, recontadas, reinterpretadas, construídas, imaginadas e, obviamente, vividas. [...] Se os bravios vêm passando o toré para os índios do Nordeste durante transes mediúnicos, esta tradução, como na literatura, deve ser pensada em termos de adequação formal dos signos à nova língua, ou relativamente, ao novo conjunto de relações sociais e semânticas que cada um dos grupos indígena do Nordeste se insere. (GRUNEWALD, 2005, p. 13-19).

Em termos etnohistóricos, o uso da Jurema associado a rituais dentre as populações indígenas do interior do atual Nordeste são registrados por inúmeras fontes documentais, desde o século XVII. Granja e Silva, em estudo recente, fazem um interessante levantamento histórico, no qual afirmam que “A concepção cristã dos colonizadores europeus na América Portuguesa foi responsável pela crítica e condenação do uso dos vegetais pelos índios, em especial, plantas com significados “mágico-curativos”, como a bebida produzida a partir da planta da jurema utilizada pelos índios para realizar contato com os Encantados”. Indicam o uso da bebida feita da jurema em rituais em 1739, no aldeamento de Boa Vista (Mamanguape/PB) e a sua proibição pelas leis do Diretório Pombalino, “[...] por ser considerada prejudicial aos bons costumes e a saúde dos índios” (GRANJA E SILVA, 2018, p. 75). Registram sua presença no romance *Iracema*, de José de Alencar, entre os Kariri-Xokó (SE) e entre os Kiriri da Bahia.

O fato é que, cruzando fontes documentais, pesquisas de campo, dados etnográficos, interpretações e análises de outros pesquisadores às nossas próprias investigações e hipóteses, percebemos que há uma continuidade e uma grande variação de práticas e rituais, que aconteceram e acontecem conjuntamente à uma dinâmica transformação de ritos e da permanência e atualização de aspectos cosmológicos associados ao catimbó-jurema e presentes, de modo direto ou indireto, na apropriação e tradução que os indígenas fazem de suas memórias em seus museus. Nos museus indígenas há uma atualização de diversos aspectos deste universo da Jurema, que essas populações trazem como herança das cosmologias de seus antepassados e que estão em constante dinâmica, circulação e sujeitas a amálgamas de todos os tipos.

Para aquelas primeiras gerações de pesquisadores, inspirados pelo pioneirismo de Carlos Estêvão dentre as pesquisas antropológicas de caráter etnográfico, aquele registro do “complexo ritual dos praiás”, do povo Pankararu, chamado de “festa do Ajucá”, que também contava com um conjunto valioso de fotografias, servia como peça-chave no quebra-cabeça que eles tentaram montar. Esse *puzzle se* referia ao modo de compreender o Catimbó-Jurema, suas práticas e elementos cosmológicos. O trabalho de Estêvão foi usado como o registro fundamental por meio do qual se legitimava uma determinada interpretação, que associava rituais indígenas do passado e o que sertanejos, praianos, citadinos e outros grupos sociais – geralmente marginalizados e sem vinculação étnica – praticavam, sobre a denominação de “Catimbó” ou “Jurema”, geralmente. Historicamente, nos referimos à primeira metade do século XX. Era evidente a proximidade e a analogia com o que relatava Estêvão, mas ao mesmo tempo, o paradigma assimilacionista e extincionista impedia àqueles estudiosos de perceberem a indianidade de grupos sociais que não a afirmassem explicitamente ou que não exibissem sinais diacríticos mais evidentes, como Fulni-ô (através do Ouricuri e do Yatheé) ou os

Pankararu (através do complexo ritual dos Praiás). Por um lado, percebiam a ausência de uma vinculação étnica explícita; por outro, havia a presença de entidades cultuadas das quais boa parte eram indígenas ou “caboclos”, ao lado dos chamados “mestres do além”, que “baixavam” em “mestres” vivos, que comandavam as “sessões” para curar, aconselhar, beber, fumar e dançar entre os participantes dos cultos, que constituam também sessões mediúnicas, pois, como afirmara Roger Bastide, "Aproxima-se mais de uma sessão espírita com a qual interfere muitas vezes" (1945, p. 152).

É interessante refletir acerca de algumas convergências entre diferentes contextos etnográficos e áreas de estudo que analisam e registram processos sociais afins. Tornou-se necessário, no exercício analítico que efetuamos, olharmos concomitantemente para estas pesquisas clássicas sobre o Catimbó-Jurema e os registros da diversidade de práticas rituais entre os povos indígenas feitas por antropólogos ao longo do século XX. Muitos dos grupos indígenas do Nordeste

tiveram aspectos de suas vidas registrados porque, ao se mobilizarem por reconhecimento, chamavam a atenção de pesquisadores, em busca de diálogo com o SPI. Ao mesmo tempo, outras pesquisas revelavam práticas que eram conhecidas como “Catimbó” ou “Jurema”, principalmente sob a abordagem conhecida como “estudos folcloristas”. Estas práticas exibem semelhanças e diferenças, percebidas sob filtros conceituais distintos, espalhando-se por uma ampla área geográfica que corresponde ao atual Nordeste.

Nessa perspectiva cruzada, problematizamos: como poderíamos perceber, conjuntamente, a análise de René Vandezande sobre a situação dos grupos juremeiros de Alhandra (PB), no início dos anos de 1970 (especialmente no modo como registra um conjunto de crenças e rituais sendo praticados, assim como o relato de seus “mestres”), cujo estudo é uma “ponte” entre as pesquisas pioneiras e as atuais; e a análise de Luiz Assunção, que registra as práticas juremeiras já dentro dos terreiros de umbanda, em diversos estados nordestinos, na década de 1990. Para complexificar mais ainda a questão, nesta análise conjunta reunimos os trabalhos sobre o Toré, os Encantados e complexo ritual e cosmológico da Jurema feito por antropólogos indigenistas contemporâneos. Neste entrecruzamento de perspectivas, registro e abordagens, o que é possível perceber e no que isso se relaciona com esta investigação sobre museus e memórias indígenas? As linhas, toantes e demais de toré, cuja grande parte fala da Jurema, pode ser um caminho promissor.

O que é possível perceber, na tarefa de olharmos para estes conjuntos de estudos a partir da perspectiva etnológica moderna? No campo dos estudos sob etnicidade há uma vasta produção antropológica sobre o toré (com destaque para a coletânea organizada por Rodrigo

Grunewald), de maneira mais geral, que identifica um chamado “complexo ritual da Jurema” dentre vários povos, com ênfase sobre aspectos de cunho religioso, ritualístico e étnico-político – e que tratam, necessariamente, de contextos de culto e contato com as entidades espirituais chamadas de “Encantados”.

Nesse sentido, os trabalhos de Ugo Maia Andrade, sobre os Tumbalalá (BA), e de Marco Tromboni do Nascimento (O tronco da Jurema), de 1994, sobre os Kiriri (BA), são referências indispensáveis nesse diálogo com etnografias que abordam questões afins às deste estudo entre povos indígenas do Nordeste brasileiro.

Todos os estudos e abordagens citadas iluminaram muitos aspectos de nossas observações empíricas e auxiliaram deveras na interpretação dos registros etnográficos que foram sendo realizados ao longo dos anos, mais focados no modo como a memória vem sendo ressignificada nos processos museológicos indígenas e como veio se dando a participação de Encantados, dentre povos e grupos que possuem uma diversidade de formas de vida e relações com a “espiritualidade”, associadas ou não a contextos e práticas rituais, incluindo o toré. Dentre as populações que possuem museus indígenas há grupos que possuem crenças em Encantados, sem a prática do Toré, antes da chegada de um movimento indígena, como os próprios Kanindé de Aratuba. Na medida em que passou a ocorrer uma interação cada vez maior, com o processo de mobilização em rede dos museus indígenas, as práticas, rituais e crenças destes grupos passaram a estar em interação constante e, com isso, muitos elementos passaram a transitar entre estes (inclusive rituais). Vários aspectos vinculados às práticas, condutas e transformações identificadas em nossa etnografia, interseccionam em muitas coisas (situações, rituais, crenças, entidades etc.) com os estudos e etnografias provenientes de abordagens dos folcloristas, das investigações mais focadas nos estudos religiosos afro-ameríndios e de uma etnologia indígena no Nordeste.

Esta longa tradição de estudos africanos e afrobrasileiros, especificamente voltada para a abordagem da temática afrorreligiosa, também registraram práticas ritualísticas e crenças sobre os Encantados, assim como os chamados “estudos raciais”, de longa data na tradição antropológica brasileira, de cunho fortemente etnográfico. Inclusive, em Pernambuco desenvolveu-se uma das escolas pioneiras no estudo de práticas religiosas retratadas em terreiros, zonas urbanas, pobres e periféricas, geralmente, ou rurais-campesinas, seja em contextos rituais chamados de candomblé, Umbanda e-ou Xangô⁵⁷⁰.

⁵⁷⁰ Inclusive um dos pioneiros nestes estudos, que não coincidentemente orientou a pesquisa sobre o Catimbó em Alhandra de Renê Vandezante, foi o antropólogo pernambucano Roberto Motta, um dos fundadores e professor aposentado do PPGA da UFPE.

Estes estudos efetuaram uma interpretação mais voltada à vinculação destes processos sociais com o mundo africano e afrodescendente. No entanto, estas análises reconhecem as matrizes indígenas destes cultos extremamente diversificados entre si e em suas vinculações, que trazem uma amálgama de elementos que compartilham, dinamizam e ressignificam, misturam e combinam, cada qual à sua maneira, resultando numa rica dinâmica cosmológica que atualiza, transforma e recria constantemente crenças, ritos e práticas.

Compreendemos que o complexo cosmológico da Jurema, largamente difundido e extremamente diversificado, precisa ser compreendido na interface dentre estas várias abordagens e efetuando um registro entrecruzado das informações e dados etnográficos que registraram sua presença entre variadas populações e grupos sociais ao longo do século XX, indígenas e não indígenas.

Esses estudos e abordagens, seja a partir de situações etnográficas específicas, seja teoricamente, iluminam e enriquecem muitos aspectos de nossa análise sobre os museus indígenas. Pensando que os pajés se comunicam com estes mundos paralelos, portanto, também tendo agência sobre ele (os espíritos e seus mundos), as linhas tênues entre estas esferas de realidade baseadas em ideias de isolamento é desconstruída pela participação ativa de uns nos mundos dos outros e na comunicação, direta e indireta, entre pessoas e espíritos-Encantados.

Frente a estes entrecruzamentos analíticos e disciplinares, chegamos em nossas investigações, que registraram que pajés indígenas, como o pajé Cícero Potyguara (Crateús-CE) e o pajé Barbosa Pitaguary, eram pais de santo em terreiros reconhecidos como de Umbanda, antes do processo de mobilização por reconhecimento entre seus povos, que aconteceram em meados dos anos 80 (no caso do Pitaguary) e no início dos anos de 1990 (no caso dos Potyguara, embora o pajé Cícero só tenha assumido a indianidade por volta de 2005). O que isso pode significar?

Em uma perspectiva mais atual dos estudos sobre religiosidades afro-ameríndias no Brasil, o sociólogo Reginaldo Prandi afirma que "[...] caboclos, mestres e outras entidades conhecidos nas religiões afro-brasileiras pelo nome genérico de encantados", são

[...] concebidos como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo mítico, invisível, sem ter conhecido a experiência de morrer: diz-se que se encantaram. No universo plural das religiões afro-brasileiras, ou afro-índio-brasileiras, essas entidades constituem um panteão especialmente brasileiro, justaposto ao panteão de origem africana formado pelos orixás iorubanos, voduns jejes e inquices bantos. (PRANDI, 2004, p. 7).

Seria tão ampla e diversificada a presença destas entidades chamadas de “Encantados”,

em diferentes contextos sociais, regionais e situacionais, no Brasil, que Prandi afirma, ao referir-se ao que chama de "encantaria brasileira", a existência de "[...] uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica, participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos, de um quadro geral que as reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados" (PRANDI, 2004, p.9). Ao mesmo tempo em que define "Encantados" e "encantaria", Prandi identifica o que considera enquanto as modalidades menos estudadas destas religiosidades, sob as quais ainda são escassos os registros etnográficos que permitam um maior conhecimento, inclusive em suas semelhanças e diferenças cosmológicas e ritualísticas, frente à diversidade de transformações que passaram no tempo e nos diversos espaços sociais em que estão presentes atualmente. Segundo ele,

"[...] se incluem entre essas modalidades menos estudadas cultos próximos de tradições indígenas, como a encantaria amazônica, certamente a modalidade mais próxima das religiões indígenas, e o catimbó ou jurema, presente sobretudo na região nordestina, no litoral e no interior, em que a herança indígena mescla-se com tradições africanas e afro-brasileiras. Em todos esses cultos, o sincretismo com o catolicismo é sempre muito expressivo. Uns mais, outros menos, os cultos dos encantados não estão isolados, havendo trocas e influências recíprocas entre eles. Espalham-se por diferentes regiões do país, levados por ondas migratórias, pela mídia e pela moda, ganham novos adeptos, fundem-se com outros cultos". (PRANDI, 2004, p. 7).

Todas estas pesquisas, juntamente com os dados empíricos oriundos de pesquisas de campo, compõem os diálogos que iremos esboçar a seguir, direcionando esforços para analisar a relação entre o universo cosmológico da Jurema com os museus indígenas.

4.2.1.1 "Eu vim lá do Juremal": Linhas, toantes e Jurema nos museus indígenas

*Oi quem chegou, foi caboclo de pena!
 Oi quem chegou, foi caboclo de pena
 Para purificar, o terreiro da Jurema!
 Para limpar, o terreiro da Jurema!
 Para fortalecer, o terreiro da Jurema!
 Oi quem chegou, foi caboclo de pena!
 Oi quem chegou, foi caboclo de pena!
 Para purificar, o terreiro da Jurema...⁵⁷¹*

⁵⁷¹ Linha de Toré entoada pelo pajé Barbosa, em transe mediúnico, durante processo de limpeza da Escola da comunidade Tabajara em Nazaré, durante o III Fórum Nacional de Museus Indígenas, dia 21 de outubro de 2017, em Lagoa São Francisco-PI.

Nas letras das toadas, linhas, pontos, orações e benditos, que são cantados nos torés e rituais de “abertura de trabalhos”, geralmente realizados antes do início de todas atividades dos museus indígenas, “Jurema” é uma das palavras mais recorrentes. "Se minha comida é caça, minha roupa é de pena (2x). Eu vim da Jurema (2x), eu da Jurema, eu vim lá do Juremal"; comum entre os índios do Ceará. "Juremal", nesta letra, pode ter a acepção de reino espiritual, de onde veio o Encantado, possível sujeito do cântico. Afinal, "Na Jurema tem, na Jurema dá, caboclo bom para trabalhar". A seguir, uma das linhas mais usadas pelos índios no Ceará, para iniciarem ou terminarem seus ritos de Toré:

As matas virgem estavam escuras
quando o luar clareou (2x),
mas quando eu vi a voz do meu povo
todos os índios aqui chegou (2x).
Porque ele é rei, ele é rei, ele é rei,
porque ele é rei, na Jurema ele é rei!
Porque ele é rei, ele é rei, ele é rei
porque ele é rei, na Jurema e no mar!

(Cacique João Venança, povo Tremembé, III FNMI, 2017)

Uma vasta documentação, identificada e analisada em diversos estudos etnohistóricos, nos revelam a riqueza, diversidade e longevidade de uma cosmologia associada à Jurema entre os povos indígenas desde o século XVI. Em artigo recente, Edson Silva e Edivania Granja fizeram uma boa sistematização dos estudos e conjuntos documentais que atestam o uso da bebida e o culto da Jurema, como parte das práticas mágico-religiosas dos indígenas ao longo dos séculos. Por outro lado, não teria como abarcar a quantidade e qualidade de estudos que abordam a questão dos encantados na área da antropologia; dialogaremos apenas com alguns deles.

Há toda uma mitologia em torno da Jurema, possível de ser reconstruída através das informações provindas de estudos de caráter histórico e etnográfico. Os primeiros estudos mais sistemáticos remontam a Carlos Estêvão de Oliveira, Câmara Cacudo e Roger Bastide, entre os anos de 1920 e 1950. Esboçando elementos acerca de uma cosmologia associada à Jurema, Roger Bastide informou-nos, segundo suas pesquisas pioneiras, que:

Os índios não conheciam antigamente as virtudes miraculosas da jurema; antigamente, isto é, antes do nascimento de Deus. É porque então a jurema era uma árvore como todas as outras. Mas quando a Virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de jurema, que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore encheu-se de poderes sagrados. Assim, a força da jurema não é uma força material, a do suco da

planta, e sim uma força espiritual, a dos espíritos que passaram a habitá-la. (BASTIDE, 1945, p.149).

Planta, entidade, bebida, religião e reino encantado: cinco acepções distintas e correlacionadas acerca dos significados sociais em torno da Jurema, cujo consumo remonta aos indígenas que habitavam uma vasta região do sertão, com fins inebriantes e vinculados a rituais e festas. Um outro aspecto bastante difundido sobre a cosmologia da Jurema diz respeito à existência dos chamados “reinos encantados”, outros mundos existentes no plano espiritual. Sobre isso, afirmou Bastide que: “A ingestão da jurema permite ao descendente do pajé viajar pelo mundo do sobrenatural, que é concebido como um outro mundo natural, com seus reinos encantados, que se subdividem em estados, e esses, por sua vez, em cidades. Cada cidade, que é a unidade menor desse país de sonhos, tem três senhores para dirigi-la, isto é, três espíritos” (BASTIDE, 1945, p. 150).

Existem variações acerca de quantos e quais são os “reinos encantados” da Jurema. Segundo Câmara Cascudo,

O Mundo do Além é dividido em Reinado ou Reinos. A unidade é a aldeia. Cada aldeia tem três ‘mestres’. Doze aldeias fazem um Reino, com trinta e seis ‘mestres’. No Reino há cidades, serras, florestas, rios. Quanto são os Reinos? Sete, segundo uns. Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Fundo do Mar e Josafá. Ou cinco, ensinam outros. Vajucá, Juremal, Tanema, Urubá e Josefá. Um Reino compreende dimensões, com topografia, população e cidades cuja forma, algarismo e disposição ainda não foram fixados pelos ‘mestres’ terrestres. Os Reinos mais conhecidos e povoados pelos ‘mestres do Além’, poderosos e curadores são Vajucá e Juremal. (CASCUDO, 1978, p.54-55).

Bastide se referia, em suas investigações, nas crenças dos integrantes de grupos de Catimbó, também chamado de "Jurema", em sua acepção como religião. Ao falar das "cidades encantadas" existentes na Jurema, cada grupo de praticantes,

[...] tem sua cidade ou grupo de cidades encantadas; a geografia mística, com suas divisões administrativas, permite a coexistência de seitas autônomas. A autonomia das seitas corresponde a coexistência de circunscrições sobrenaturais. Torna, assim, possível uma hierarquia, que é a hierarquia do tamanho da cidade, do estado ou do reinado, e que se traduz, sobre a terra, pelo maior ou menor poder evocatório dos catimbozeiros. [...] pela maior ou menor extensão do mundo encantado que estiver sob a jurisdição do catimbozeiro. (BASTIDE, 1945, p. 150-151).

Sobre a organização interna nos grupos de catimbó

Há, no alto, o mestre de licença, o mais poderoso de todos; depois há o mestre, que preside a festa em caso de impedimento do primeiro; abaixo deste vem os discípulos-mestres, em pequeno número, que aprendem e entre os quais serão escolhidos futuramente os mestres. [...] O que toma o lugar da iniciação é o aprendizado dos segredos, é a transmissão individual, mas todos os meus informantes concordaram em afirmar que essa não é regulamentada, organizada em cerimonial [...]; o discípulo aprende pouco a pouco com o mestre [...]. Por fim, embaixo na escala, a irmandade, a comunhão dos crentes. Tenho a impressão, aliás, de que essa assembleia não constitui um corpo ligado estreitamente à igreja, mas que as mesmas pessoas frequentam indistintamente todos os catimbós de seus quarteirões; a mobilidade religiosa é máxima (BASTIDE, 1945, p. 151).

Nessa passagem, Bastide descreve com maestria o universo em torno do culto no Catimbó:

O centro do catimbó é a mesa, com suas garrafas de cachaça, cheias ou vazias; quando estão vazias o gargalo serve de castiçal à vela que lança sua claridade esfumada no claro-escuro da sala; copos, medalhas ou moedas (calços), flechas malfeitas, às vezes uma imagem dentro de uma garrafa, como o São Sebastião que vi, trabalho paciente de um caboclo que introduziu, em longos dias de vadiagem, peça após peça, o santo torturado e o recompôs no bojo da garrafa, cachimbos ou cigarros, às vezes um crucifixo enfeitado de fitas, agulhas e botões, todo um bazar barato, sem beleza e em desordem, onde se confundem o catolicismo, o indianismo e o espiritismo. O instrumento musical que ritmará a cerimonia é o marcá dos indígenas, que ostenta por vezes alguns desenhos populares, uma estrela de Salomão, um coração por baixo de uma cruz. [...] o movimento do Catimbó é regulado pelo capricho dos mestres, pela necessidade de uma cura, pelo apelo do público, pelo acaso dos acontecimentos. Não há uma obrigação individual, de culto privado [...]. O que corresponde às obrigações são as recomendações dos encantados aos doentes ou aos clientes, de acender uma vela para esse ou aquele caboclo em determinado dia e hora, de rezar a certos momentos do dia, antes de uma vaga imitação das penitências católicas, cuja função teria se modificado, do que um verdadeiro culto de deuses. [...] um elemento lembra o velho culto indígena, é a bacia na qual bóia o ramo de jurema, na qual se prepara a bebida mágica e que toma o nome de princesa. (BASTIDE, 1945, p. 152-153).

Música, fumaça e “marcá”. Concentração, entre mestre e crucifixo

[...] então, enquanto o discípulo, que agita a maraca, se concentra, o mestre, que também entra em concentração, canta as toadas de apelo aos espíritos, enquanto com uma das mãos segura o cachimbo, com a outra segura o crucifixo e desenha sinais misteriosos no ar. [...] O cântico, murmurado mais do que entoado, provoca a descida do espírito. Cada caboclo tem o seu caráter, e o mestre, sozinho, se transforma numa cena de teatro, no lugar das metamorfoses; seu rosto muda, sua voz modifica, suas palavras exprimem uma transformação profunda da personalidade". (BASTIDE, 1945, p. 155)

Ao longo de seu texto, o francês está sempre estabelecendo comparações e aproximações do Catimbó com o Candomblé da Bahia, que constituía uma referência para ele quando foi começar a pesquisar o catimbó. A ingestão da jurema, em sua acepção de bebida, de efeitos alucinógenos e embriagantes, juntamente com o uso de cachaça e de fumo (tabaco), são

os principais elementos destacado por Bastide. Afirma ele que

[...] no catimbó o transe é produzido por processos físicos, pela intoxicação, em parte com fumo e sobretudo com a jurema. A ação desta última é de natureza alucinatória, segundo os que costumam bebê-la; dir-se-ia que ‘uma película passa diante dos olhos’; ‘visita-se um país extraordinário’; ‘entra-se no reinado dos encantados’; são algumas das afirmações que recolhi e que não deixam lugar a dúvidas sobre os efeitos da jurema. Assinalo também que os caboclos são grandes bebedores e fumantes; quando descem, exigem sempre um copo de aguardente, ou um cigarro [...]. (BASTIDE, 1945, p. 156-157).

A pesquisas pioneiras de Câmara Cascudo estão sistematizadas no livro “Meleagro”, cuja primeira edição remonta a 1953

Sessão de Catimbó – Sala de taipa no fim de uma avenida no alecrim. Vinte pessoas, oito mulheres assistindo. Candeeiro de querosene fulmegando. Baixaram o pavio para que se fizesse semim escuridão. [...] O mestre cantou a Linha-da-licença, depois da abertura, segundo o rito, findando pela ‘Linha de acender as velas’, bugias. Ao findar o curupiro lhe passou uma cuia cheia de aguardente, cauim. O ‘mestre ‘ bafejou ‘encruzilhando’, fazendo cruz com o bafo, provou o líquido e cantou: ‘vamos beber, Senhores Mestres, Vamos Beber felicidade! Ó Rei! Ó rei! Ó Rei Real! Vamos beber!...’ (CASCUDO, 1978, p. 62).

A Missão de Pesquisa Folclóricas registrou em suas andanças sessões de Catimbó na Paraíba, nos anos 30. No início dos anos 70, Renê Vandezande fez sua pesquisa entre os juremeiros de Alhandra, em um momento em que passavam a vincular-se formal, e muitas vezes legalmente, com as federações de Umbanda que estavam em pleno processo de ampliação, englobando uma diversidade de cultos por conta de necessidade de registro que os grupos religiosos desejavam para ficarem livres de perseguições, fechamento de casas e apreensão de seus objetos materiais cerimoniais.

Luíz Assunção (2010), nos anos 90-2000, faz uma densa pesquisa sobre a Jurema, em locais onde seu culto já estava totalmente inserido nos rituais de Umbanda, em diversos estados da região Nordeste, onde permanece vivíssima e dinâmica. “[...] é essa nova jurema, ou seja, os elementos de origem indígena, tais como se apresentam nos cultos da jurema em terreiros de umbanda, que nos interessa como objeto de estudo. É o processo de reelaboração vivido pelo culto da jurema [...]” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 182).

No Ceará, Ismael Pordeus é o nome associado às pesquisas sobre o universo religioso afrobrasileiro, com muitos trabalhos sobre a Umbanda cearense. Em Pernambuco, há uma tradição de estudos e pesquisas sobre o Xangô, Candomblé e Umbanda, que remontam a Renê

Ribeiro e tem no prof. Roberto Motta um de seus continuadores.

Por outro lado, os trabalhos sobre Encantados, também tem sido bastante estudados sobre a ótica da etnologia indígena. Carlos Estêvão registrou a festa do Anjucá, entre os Pankararu, que são percebidas tanto por Cascudo quanto por Bastide como estando na origem do que seriam os cultos de catimbó. Mas o fato é que os registros são da mesma época, praticamente. Portanto, essas diversas práticas associadas ao uso da bebida jurema, o uso de tabaco, o som dos maracás e o culto aos espíritos chamados de Encantados marcam, em linhas gerais, uma cosmologia da Jurema, seja entre grupos indígenas e não indígenas, por vezes descendentes, como em Alhandra (que foi um antigo aldeamento).

Segundo Luiz Assunção, "As entidades espirituais identificadas como pertencentes ao universo da Jurema são os caboclos, índios e mestres" (ASSUNÇÃO, 2010, p. 183). Em seu estudo, demonstra que o

[...] o processo de reelaboração e criação de uma nova prática religiosa do culto da jurema está inserido no contexto das transformações da sociedade, vivido no caso específico do fenômeno religioso, através do processo de umbandização dos cultos populares, onde a umbanda assimila as práticas religiosas populares, reelaborando-as, ao mesmo tempo em que ela também é reelaborada, e construindo um fazer religioso que procura legitimar e tornar hegemônica a prática umbandista. Por outro lado, a existência de elementos simbólicos indígenas como característicos do culto da jurema aponta para a possibilidade de construção de uma identidade sertaneja e nordestina, marcando não apenas o culto da jurema, mas, principalmente, dando uma forma específica a umbanda praticada na região Nordeste". (ASSUNÇÃO, 2010, p. 183).

“Caboclos” são espíritos de indígenas que viveram, tanto num passado mais distante (como o seu Tupinambá, que é um índio da Bahia do século XVI), quanto recentemente, e se "encantaram". Segundo Assunção, "A diversidade de tipos de caboclos também está representada nos pontos cantados". Pontos cantados são as músicas próprias de cada entidade, sejam cantadas para chamá-las, quando elas chegam ou no momento de partir. "Existem os caboclos que são identificados pela cor da pena, como Pena Branca, Pena Vermelha, Pena Preta. São provenientes de uma região chamada Aruanda e vem para a Umbanda com a finalidade de trabalhar" (ASSUNÇÃO, 2010, p.188). Aruanda é como se chama o mundo espiritual entre muitos praticantes da Umbanda, onde vivem, de onde vem, e para onde voltam os espíritos.

Dois dentre os mais conhecidos mestres da Jurema são Mestre Carlos, que conta-se que viveu nos anos de 1920 e morreu bem jovem, e seu Zé Pilintra, que era negro e tinha vivido entre indígenas, cuja presença em terreiros e cultos só passou a ser registrada a partir dos anos de 1970, e que é hoje, talvez, o mais conhecido dentre os “mestres do Além”.

Conhecido por vários nomes, Seu Zé Pilintra da Jurema, Zé Pilintra das Almas, Zé da

Luz, ou simplesmente, Zé Pulintra, na Umbanda, segundo Luiz Assunção, é uma das entidades "[...] denominadas de mestres e mais conhecidas e cultuadas", juntamente com o Mestre Carlos, que "[...] tem seus registros no catimbó nordestino, a partir de 1920, enquanto que Seu Zé Pelintra passou a ser difundido a partir do encontro da Jurema com a Umbanda" (ASSUNÇÃO, 2010, p. 197).

Através do trabalho de Luiz Assunção, conhecemos algumas narrativas que apresentam diferentes versões acerca da história de Seu Zé Pelintra, por parte dos umbandistas juremeiros do sertão nordestino (ASSUNÇÃO, p. 202-208). "Os pontos cantados nos terreiros do sertão nordestino apresentam Seu Zé Pelintra como aquele que vem do reino da Jurema e algumas de suas características principais: bebedor de cana, apaixonado por mulheres e fazedor do bem e do mal" (ASSUNÇÃO, 2010, p.202).

Os mestres dos cultos de Catimbó recebem estes mestres do mundo espiritual, ocupando seus corpos e agindo de maneira como são. O mestre vai embora, chega o Encantado. Quando chega, "[...] cada um por sua vez narra suas aventuras, conta seu nome e sua vida" (BASTIDE, 1945, p. 155). Presenciamos fatos semelhantes algumas vezes no contexto dos museus indígenas. Toda vez que um "caboclo se retira", segundo Bastide,

[...] uma sacudidela brutal atinge o mestre, [...] expulsando de cada vez o Deus que residia nele. E a nova toada vai procurar um outro espírito, dos bosques ou das águas, fá-lo sair dos esconderijos maravilhosos de seu reino e o conduz à prisão de músculos e de vísceras [...]. E durante esse tempo a jurema circula, habitualmente, de um espectador a outro... (BASTIDE, 1945, p. 156).

Seu Zé Pelintra não foi registrado nas pesquisas dos precursores sobre a Jurema, mas hoje chega a ser mais conhecido em muitos locais que Mestre Carlos, que desde os anos 30 tem sua presença identificada, sendo considerado um dos mais importantes e poderosos "mestres da Jurema". Seu Zé Pelintra, que também é muito conhecido no Rio de Janeiro, é uma das principais entidades cultuadas atualmente em rituais de Jurema em casas de umbanda. Foi registrado entre os Pankararu (PE), em 2003, durante pesquisas sobre o ritual do toré desde uma abordagem etnomusicológica, efetuadas por Carlos Sandroni, Gustavo Vilar e Maria Acselrad. Assim descreveram um dos rituais que registraram:

No toré de Maria Felipe o fumo de rolo traçado é consumido intensamente pelos presentes e pelos condutores do trabalho, ao longo da noite. Misturado com alecrim, o fumo é disponibilizado em um pote de cerâmica colocado no altar junto às imagens dos santos e dos praiás. O cigarro industrializado também é muito consumido, principalmente no momento em que seu Zé Pelintra – uma das principais entidades cultuadas na casa – surge na roda. (ACSELRAD, VILAR E SANDRONI, 2005, p. 291).

E foi justamente através da presença e interferência do mestre Zé Pelintra que nossa análise sobre os museus indígena se conectou definitivamente com as cosmologias da Jurema. Segundo o pajé Barbosa,

Porque não tem nenhuma aldeia que não consiga falar, se não falar o antepassado, se não falar de Encanto ou espírito de luz. E a gente fala de forma tão suave que todo mundo concorda. Quem é que não trabalha com antepassado? Pra mim, o silêncio é uma resposta. E a resposta exata é essa porque nós fazemos isso e agora nós vamo poder provar com objetos, a gente vai poder provar com coisas magníficas que tá dentro das nossas mata, tá aqui embaixo do chão, gente. [...] **E de forma clássica, a gente percebe que os objetos dos nossos antepassados amostra quantos bilhões de ano a gente vem fazendo museu.** (Informação Verbal).⁵⁷²

Tive este diálogo com o cacique Henrique no dia da reunião com a comissão organizadora, 17 de outubro de 2017, em que fui com Rosa Pitaguary:

Alexandre: Vocês num tem não, Encantado, por aqui?
Cacique Henrique Tabajara: O colégio lá, meu amigo...
(Reunião da comissão de organização do IIIFNMI, dia 17 de outubro de 2017)

A ritualística de abertura do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no dia 19 de outubro de 2017 em Nazaré, foi mediada por pajés, caciques e lideranças, durando aproximadamente 30 minutos. Durante as primeiras músicas, cantos de abertura, todos os participantes balançavam suas maracás, parados, com os puxadores dando o ritmo e uma alta e forte segunda voz repetindo um coro em uníssono.

*Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo.
Para sempre seja louvado (todos-todas).
Salve as águas.
Salve (todos-todas).
Salve as pedras.
Salve (todos-todas).
Salve a Natureza Sagrada.
Salve (todos-todas).
Salve Nosso Pai Tupã.
Salve (todos-todas).
Salve Nossa Mãe Tamain.
Salve (todos-todas).*

⁵⁷² Pajé Barbosa. Depoimento. [ago. 2016]. Intervenção na reunião da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, aldeia Mina Grande.

*Salve as sete colunas da Jurema Sagrada.
Salve (todos-todas).*

Formou-se uma roda ao centro, com pajés, caciques e lideranças, que revezavam-se ao longo do ritual. Essa roda era circulada por outra, que reunia os demais participantes, ocupando boa parte da quadra. Era uma grande roda de toré. No centro, durante a abertura, estavam: Pajé Barbosa e dona Liduína Pitaguary (CE), Sotero Kanindé (CE), Rosinha Potiguara (CE), Gerolino Krenak (SP), Ronaldo Kaingang (SP), Cacique Henrique Tabajara (PI), Cícero Pereira Kanindé (CE), Luís Caboclo e João Venança Tremembé (CE), pajé Chicão Tabajara (PI), Antônio Tapeba (CE), Toinho Gavião (CE) e Loura Kapinawá (PE). A outra roda acompanhava os movimentos desta primeira, na qual os puxadores iam se revezando e cada um era convidado a “puxar” pontos, linhas, orações e toadas de seus povos. Em um segundo momento, a roda de fora começou a girar, formando uma cena que repetiu-se durante todos os dias durante a “abertura dos trabalhos”, pela manhã.

Todos os caboclos tem ciência (2x)
Meu Deus aonde será? (2x)
Tem a ciência divina (2x)
No tronco do Juremal (2x)
Heyna heina heina ôa (2x)
Heia heina heina a (2x)”

Loura Kapinawa, durante ritual de abertura do III Fórum

Há um duplo vínculo nos significados atribuídos aos museus indígenas: por um lado, são apropriações e traduções efetuadas de acordo com os processos mobilização étnica; por outro, associam-se à dimensão cosmológica, do sagrado e da espiritualidade, dos povos. Ambos os aspectos produzem especificidades e singularidades que precisam de um olhar microanalítico para serem melhor compreendidas. Em nossa análise, evidenciam seu caráter cosmopolítico das experiências museológicas dos povos indígenas.

As palavras do pajé Barbosa são significativas, ao conectarem o sentido dos objetos e do ato de cantar (como fazer museológico) à uma dimensão cosmológica vinculada aos museus indígenas como espaços de contato com os antepassados: os Encantados.

E a gente percebe que até nos nossos cânticos, a gente canta museu. Hoje eu vi aqui uma toada dos primeiros Tupinambá, que acaba emocionando, porque eu só tenho 49 anos e a gente vê a existência de uma reza passar por milhões de ano e chegar nesse século XXI, ainda com todas as letras. Porque apesar da gente ter várias religiões, mas **a gente percebe muito bem que do Ouricuri foi tirada a umbanda do Brasil,**

a seita do Brasil. E quando a gente fala dos antepassados, fica suave. **Mas quando a gente fala dos Encantados, que nós somos compatriota dos antepassado, que nós fazemos essa ponte dos antepassados, nosso pajé, o nós juremeiro, que acaba muitas pessoas não assumindo que são juremeiro... mas quando os cara fala, ou quando o cara canta, eles fala “jurema”, eles fala “xamã”, eles fala “licuri”: ritual sagrado de todos os povos indígena.** (Informação Verbal).

Esta fala do Pajé Barbosa foi feita após a última fala do debate do dia 16 de agosto de 2016, no fórum dos Kapinawá, momento em que ele sistematizou as discussões e comentou acontecimentos que ocorreram ao longo do dia. Nos três encontros nacionais, todas suas intervenções, em debates, palestras ou rituais, sempre evidenciavam a dimensão do sagrado dos museus indígenas. Atuou como uma espécie de porta-voz, pautando sempre a necessidade das discussões sobre o museu indígenas serem compreendidas desde a ótica da espiritualidade. A associação é direta: memória-museus; contato-comunicação; antepassados-Encantados.

Interrogamos, após todo material etnográfico compilado analisado: há um pensamento museológico indígena? É possível pensar os museus indígenas como uma expressão, no campo da memória, das “ciências indígenas”? Mas o que seriam as “ciências indígenas”? Segundo o pajé Barbosa:

De forma bem simplezinha a gente pode contar nossa história como era que era esse povo há quinhentos milhões de anos atrás, aonde a gente bem sabe, que o estudo era tão pouco, que dificilmente chovia. **Não chove. A chuva brota do chão.** Isso gente é baboseira, isso é coisa que nunca existiu. **A chuva toda vida veio de cima, assim como o mundo toda vida girou, assim como essas ciências que nós aprega, amostro a vocês ainda hoje, só porque não vem da escrita. Só porque não vem da bíblia. Só porque não vem dos estudiosos. Nós pajé somo chamado de pessoas que não sabe de nada. Que coisa boa, né? Que coisa magnífica. Se nós que somo debruçado de cima da Jurema, nós somo debruçado mesmo em cima da Encantaria, nós não sabemos de nada, tá correta a frase. Corretíssima. **Porque nós trabalhamos e é os antepassado que vêm fazer essa ponte tão engraçada.** Tão engraçada mesmo que hoje aqui, vendo o pajé puxando o ritual daqui, a voz maaaansa, mas uma potência espiritual de explodir qualquer vulcão. De explodir qualquer coisa que esteja fechado. E eu fiquei muito emocionado hoje de ver coisas milenar ainda ser no mesmo jeito que era há milhões e milhões de anos atrás. (Informação Verbal).**

Na “ciência indígena”, quem sabe das coisas são os Encantados. Ao afirmar o caráter oral destes conhecimentos, que também são pautados na observação, relativiza seus próprios saberes como pajé para reconhecer que, pelo fato de serem “debruçado de cima da Jurema”, “da Encantaria”, são “os antepassados que vêm fazer essa ponte”. Que seria a ponte, senão a mediação? Mediação entre as pessoas e os conhecimentos, através dos pajés. Um aspecto do que é chamado de “ciência indígena”, como o percebemos de acordo com as palavras do pajé Barbosa, é essa relação muito próxima com os Encantados, tanto no sentido deles virem ensinar,

através dos episódios de transe mediúnico, quanto de revelarem os conhecimentos de diversos modos possíveis, como sonhos, através dos pensamentos ou de outras formas de comunicação. O pajé é um mediador, e é justamente nessa perspectiva que desempenha seu papel, nos museus indígenas, enquanto “curador” de sentidos cosmopolíticos para a realidade. Nessa lógica, que nos evidencia outras concepções de tempo e espaço, é possível compreender que os “[...] os objetos dos nossos antepassados amostra quantos bilhões de ano a gente vem fazendo museu” (pajé Barbosa). Nesse apanhado geral da discussão, o pajé fazia como que sua análise à luz da espiritualidade, interpretando as questões postas nos debates de acordo com sua “ciência de índio”.

Neste primeiro dia do segundo fórum, após a sistematização das discussões do dia, o pajé Barbosa finalizou a reunião dirigindo suas palavras à prof. Lux, homenageando-a em sua grandeza e simplicidade, dialogando com o quê (conteúdo) e como (forma) ela havia dado a palestra de abertura do encontro, na parte da manhã, falando tão “suavemente” sobre os museus indígenas. “É uma doutora nata, é uma pessoa especial, não conhecia. [...] Mas a senhora me encantou. [...] o que a senhora passou de manhã aqui foi palavras mágicas. [...] queria eu ter poder e dar mais vinte anos pra senhora ficar mais jovem, porque a senhora nos encantou hoje”.

“E a gente percebe que até nos nossos cânticos, a gente canta museu”. Os cantos são um dos principais meios de evocação dos espíritos e Encantados, muitos dos quais possuem “linhas”, “pontos” ou “toantes” específicas para serem chamados, para quando chegam e para quando “viajam de volta para a Natureza Sagrada” (Cacique Robério Kapinawá). Ao efetuarmos a análise dos cânticos efetuados nas aberturas das atividades dos museus indígenas nos fóruns passamos a ter outras percepções acerca dos significados daqueles momentos que os indígenas sempre fazem tanta questão de ter como forma de “abrir os trabalhos”, de “pedir força aos ancestrais”. Na medida em que muitas das músicas cantadas são as mesmíssimas que usam na abertura de momentos ritualísticos diversos, sempre associados ao Toré, não teríamos então, a instância de discussão dos fazeres museológicos enquanto um grande espaço ritual onde estão em interação indígenas e Encantados?!

Na primeira manhã do fórum na aldeia Mina Grande após toda as falas, foram compartilhados alguns informes referentes às questões logísticas e organizacionais. Convidamos a prof^a. Lux Vidal para ministrar a palestra de abertura, mas antes dela iniciar, Mocinha Kapinawá pediu a fala e fez um convite, conforme “costume” deles, aos presentes. Disse ela:

Nós temos sempre, nós aqui, o nosso povo, aqui no nosso povo, assim que quando a gente começar uma reunião, **pra que nós tenha força, pros nossos ancestrais nos ajudar**. Aí eu tô convidando os caciques que estão aqui sentados, os pajé, pra gente fazer aqui uma abertura, uma pequena abertura bem rapidinho, para que a energia nos dê força, que esses dias sejam assim. Amanhã é que nós vamos ter o nosso toré, vai ser lá no terreiro do Mata. Vamo ter um grande prazer em levar vocês pra lá! É muito bom lá. **Então, eu queria convidar vocês aqui pra que nós fizéssemos essa abertura aqui desses trabalhos nossos**. Se sintam convidados para vim aqui pra gente fazer a abertura. Por favor...

Loura: Da abertura fica aberto pra cada povo fazer a sua recepção...

Mocinha: [...] **cada cacique e cada pajé, do seu lugar, a gente queria que se apresentasse e fizesse o seu ponto de oração, que nem a gente tem esse costume, ok?** (Informação Verbal).

“Abertura dos trabalhos”, mas... trabalhos espirituais ou trabalhos museológicos? Seguiram-se os cânticos, “pontos de oração”, benditos e toantes, durante pouco mais de 30 minutos, executados por indígenas de diferentes povos. Maracás vibrantes em ritmo circular, como o farfalhar do chocalho da cobra cascavel. Os Kapinawá cantaram cinco toantes seguidas. Após dar vivas ao “Cacique Invisível” e ao “pajé Encantado”, Loura, uma das principais “cantadeiras” do povo, entou o grave de sua voz no timbre mais alto:

Meu sagrado coração de Jesus (Loura),
 ô meus Encantos de luz (coro).
 Dei-me força para os índios (coro),
 pelo amor de Jesus (coro).
 Dei-me força aos nossos índios,
 pelo amor de Jesus (4x).
 Heina heina heina heioa (coro) (3x).

Depois de Loura, o pajé Zé de Caetano cantou três toantes seguidas, acompanhado pelo coro, entre o qual se destacam as vozes femininas das Kapinawá, sob o balanço dos maracás⁵⁷³.

⁵⁷³ Foram eles: Ô mãe de Deus, arrede o mal; Na aldeia Kapinawá, tem 3 paus que não pode cortar.

“Ô mãe de Deus, arrede o mal,
 ó mãe de Deus ela é mãe soberana
 Mas ô mãe de Deus, mãe piedosa (2x)
 Ô mãe de Deus, tenha pena de nós (2x)
 Ô mãe de Deus, arrede o mal, ela é mãe soberana.
 Ô mãe de Deus, mãe piedosa (2x)
 Ô mãe de Deus tenha pena de nós (2x)
 heina heia heina heina heioa
 Arrede os mal e arrega os sacrificios.

Nossa Senhora das Dores, Nosso Senhor Jesus Cristo (2x)
 arreda os mal. Nosso pai criador (2x)
 Pelo amor de Deus, filho de nosso senhor (2x)
 Arreda os mal mas arredai os sacrificios (2x)
 Nossa Senhora das Dores, Nosso Senhor Jesus Cristo (2x)

Pajé Barbosa acompanhava de perto, sempre com a filha Francilene ao seu lado, cantando, dançando e emitindo gritos que ora imitavam animais, ora eram assobios. Mocinha puxou “vivas”⁵⁷⁴, respondidos por todos, que antecederam à última toante dos anfitriões. E avisa aos presentes: “Pra que ele nos proteja, nos ajude nesses dias que vamos passar aqui tudo junto, que ele nos cubra, nos livre de tudo quanto é ruim, afastai todos os pontos negativo e que fique só os pontos positivos! **Esse é da nossa furna**, viu gente! A gente se sente muito feliz quando a gente vai lá”. E é o pajé Zé de Caetano quem canta, mais uma vez:

Naquela serra, tem uma casinha,
tem uma pedrinha, meu Deus
tô chegando lá.
Quando eu cheguei lá, o que eu encontrei
foi um menino Encantado, coberto de caroá (2x)
Eu pedi a ele, com força e coragem, o que ele me deu, sementes de caroá (2x)
Heina ha heioa heina ha heioa heina ha heioa heia hiena ha heia (2x)
Viva o nosso bom mestre! Viva!
Viva o menino Encantado!
Que ele nos proteja!

Depois dos Kapinawá, o Pajé Barbosa iniciou uma sequência junto com Francilene. Enquanto ele canta e dança, ela dança e emite sons imitando animais, parecidos com ruídos caninos. “Eu vou chamar meus lobos, que lobo num canta não, não canta nunca. Ô que a força maior, é do nosso pai Tupã. Eu vou dormir, lá na minha caverna [...]”. Imediatamente após esta, inicia o cântico-oração que é a música mais usada pelos índios do Ceará na abertura de seus torés, com um forte coro de seus conterrâneos e os maracás acompanhando-os em um toque circular:

“As matas virgem estava escuras, quando o luar clareou (2x)
mas quando vi a voz do meu povo, todos os índios aqui chegou (2x)
porque ele é rei ele é rei ele rei (2x)”

Arrede os mal mais nosso Pai criador (2)
Pelo amor de Deus, filho de Nosso Senhor
ha heina heina heia ha heina hoa”

**“Na aldeia Kapinawá,
tem 3 paus que não pode cortar (2x)**
Aroeira, jurema e jucá são três paus de ciências,
quem sabe não pode falar (2x)
haina heina heioa ao heina heina heina hei heia
hei haina heio heina heia heia”

⁵⁷⁴ “Viva a jurema! Viva!
Viva nossa Mãe-Terra! Viva!
Viva nossos ancestrais! Viva!
Viva nosso bom Mestre da Furna! Viva!”

ele é rei, na jurema ele é rei!”

Durante esta música, as maracas confundem-se com as imitações dos sons de animais e o transe de alguns dos puxadores de toré, como Rosinha Potyguara (CE), que cantou logo depois: “Na nossa aldeia tem, sementes para plantar, mas tem a força do pajé, la tem índio pra curar, graças a Deus, graças a Deus, meu bom Jesus foi ele quem morreu na cruz (2x)”⁵⁷⁵. Os Kapinawá, conduzidos por Loura, fecharam o “trabalho” de abertura do fórum:

Meus irmãos de luz, venham socorrer
com sua força, venha nos socorrer.
Força, força, meus irmãos de luz,
força, força, em nome de Jesus (2x)
Meus irmãos de luz, vem nos socorrer,
pela sua força, venha nos valer.
Força, força, meus irmãos de luz (2x)
em nome de Jesus.
Salve a jurema sagrada
Salve as matas
Salve a rainha das águas.

Mocinha, com estas palavras, encerra o momento ritualístico de abertura do II Fórum:

A gente agradece a todos, fizemos essa abertura para que nos fortaleça nesses dias que nós vamos passar aqui, que a gente seja coberto pelos nossos irmãos de luz [...] esse encontro foi abençoado por nosso pai Tupã, por nos dar a Mãe-Lua, pra nos dar nosso caminho onde a gente vai a noite. A gente tá agraciado por esse presente que nos deu nossa Mãe-Natureza. Bom trabalho e a gente vai seguir (Informação Verbal).

Após os cânticos de abertura terminarem, a professora Lux Vidal iniciou sua palestra

⁵⁷⁵ Na sequência, as seguintes pessoas entoaram cânticos: pajé Raimundinha, Francilene Pitaguary, Antonio Pataxó (em português e em Patxohã), Zeno Tupinambá (BA), Rosynha Potyguara (CE), Lucilene Kaingang (SP), Loura Kapinawá (PE).

Figura 125 - Lux Vidal, ministrando palestra de abertura do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2015)

No terceiro dia mais uma vez tivemos uma abertura ritual com cânticos que duraram pouco menos de uma hora, iniciados pelas cantadeiras Kapinawá. Abriram com o seguinte cântico, em ritmo de bendito:

Bendito, louvado seja
 Nosso Senhor Jesus cristo
 Para sempre seja louvado
 Nossa Mãe Maria Santíssima (2x)
 heina heia heina heia heioa (2x)

Seguido imediatamente por uma toante:

Caboquinho firma o teu ponto,
 Lá na mata do cipó (2x)
 É meia noite na lua
 É meia dia no sol (2x).
 Arreia arreia arreia arrei ô
 Areina areina arreia (2x)"

“Está aberta a espiritualidade pra quem tem um espírito dentro de si” (pajé Barbosa).

Na sequência, cantaram Antônia Pataxó, Lucilene Kaingang, pajé Raimundinha Tapeba⁵⁷⁶, Rosinha Potyguara, Zeno Tupinambá, novamente Rosinha e, ao fim, os Kapinawá, mais uma vez, que cantaram a última toante, com Loura como voz principal:

Vamo trabalhar, com muita fé em Deus (2x).
 Pra mãe de Deus nos ajudar, vamos trabalhar (2x).
 São Pedro e São Jorge, na barquinha de Noé (2x).
 Eu vou pedir pra Deus justiça, dai-me meu padim guiné (2x).

Viva Nosso Pai Tupã,
 Viva Nossa Mãe Tamain,
 Viva a mãe-terra,
 Viva nossos Encantos de luz
 Viva os caboclos da furna
 [...] Com a força dos nossos Encantados da Jurema.

Nessa rodada de abertura, Zeno e Antônia Pataxó cantaram duas toantes que são muito comuns entre os índios do Ceará, mas com algumas diferenças nas letras. Foram, respectivamente: “Quem deu esse nós não soube dar” e “Na nossa aldeia tem”. Em todos os torés e rituais de abertura diários, a pajé Raimundinha Tapeba fazia questão de terminar rezando a seguinte oração, sempre após o último cântico:

Chagas abertas, coração ferido.
 Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo derramado entre todos nós e o perigo (3x).
 Da força de Deus, nosso pai Tupã, força de Nossa Senhora da Conceição
 Nossos Encantados, que nos proteja,
 nos dai força, coragem, pra nós vencer, as batalhas.
 Abençoando nossos caminhos de felicidade,
 fechando os caminhos de nossos inimigos.
 Para sempre, amém.

No terceiro dia de encontro, na parte da manhã foi realizado outro painel de discussões. Após as apresentações orais dos que compunham a mesa de debates, o pajé Barbosa fez uma intervenção que abordou a relação entre espiritualidade, encantaria, museus e objetos.

Seguiram-se outras intervenções no debate após as falas dos palestrantes, na manhã do terceiro dia do fórum em Mina Grande, algo incomum aconteceu, que não passou despercebido para todos os participantes. Pediram a palavra Francisca Kariri (PI), Rosinha Potyguara (CE) e Francilene Pitaguary (CE). Francilene foi logo dizendo: “Primeiramente, eu não vou falar por mim. Vim falar por todos que vocês estão tentando ajudar”. E iniciou:

⁵⁷⁶ Dona Raimundinha cantou a seguinte linha: *Cheguei, cheguei, das ondas do mar sem fim (2x). Rompendo o frio da meia-noite, eu estava num barquim (2x).*

[...] A juventude indígena hoje, nós dependemos de tudo isso que vocês estão fazendo aqui. Porque se a gente perder a história, como nós tamo perdendo nossos mais velhos, nós vamos nos enfraquecer muito. E o que vocês estão fazendo aqui, é, pra mim como jovem, ou como uma criança que tá engatinhando na luta indígena, eu fico muito feliz. Porque eu não tive oportunidade de conhecer minha vó, que era parteira, e eu garanto que se o museu tivesse naquela época, eu ia saber uma partezinha dela que tava em mim. E isso que vocês estão fazendo, por mais que vocês não queiram, vocês estão falando em espiritualidade. Porque os mais velhos vão falar por através disso. (Infomração Verbal).

Francilene permanecia falando da maneira enfática e compassada que caracteriza suas apresentações em público. Olhando de um lado a outro, se dirigia àqueles que assistiam o diálogo, mas suas palavras eram direcionadas aos indígenas. Continuou:

Nossos que se foram, nós que se fomos, escutando, que as vezes, eu tenho que dar a oportunidade de pessoas que não puderam estar no meio de vocês. Mas nós que fomos o mourão das aldeias, hoje, não é mais lembrado! **E se vocês fizer isso, eu garanto que Maninha Xukuru vai ser lembrada. A nossa Maninha, ela fundou várias coisas. Mas hoje eu vim como uma responsável de tá trazendo o nome dessa mulher aqui, porque através da história é que se fortalece o movimento.** E tudo que foi passado, eu garanto que cada criança que está aqui, por mais que simples que seja o que ela tá passando, mas o que estamos fazendo hoje é história para elas. Então a criança de ontem, hoje quando a gente chegar não vai ser mais a mesma. Então a importância do que vocês estão fazendo é além do que vocês imaginam. Mas tudo isso estava escrito, vocês não tão aqui em vão. Cada um de vocês fala por alguém, fala por uma nação. **E quando a gente fala, na palavra do pajé, que temos que fazer lei, nós temos que se erguer, gente.** Porque as leis que fizeram ontem os nossos pajé, há muito tempo já tinha lei dentro das nossas aldeias. Há muito tempo nós se organizava, então que custo é a gente botar no papel e dizer "é isso aqui", porque vocês já tiraram muito da gente. Quantas tecnologia rebola dentro da nossa aldeia, tirando nossa cultura?! Quantas coisas rebolam dentro da nossa aldeia, afastando nós dos mais velhos?! E aí? Se vocês não estão percebendo, dia após dia a guerra cultural acontece. Essa guerra, ela é silenciosa. E é o que tá mais afastando os jovens da história dos troncos velhos, da espiritualidade. (Informação Verbal).

Na medida em que ia falando, suas palavras tornavam-se mais e mais incisivas, e era como que fosse lentamente se transmutando, mudando a forma de dirigir-se aos presentes, que a escutavam atentamente. Mas Francilene permanecia como era, sem apresentar sinais de que estivesse em transe mediúnico, como quando explicitamente a pessoa que incorpora modifica totalmente posturas e modos de expressão, por exemplo. No entanto, a sequência de suas palavras deixou acerca de quem mandava aquele recado aos participantes do fórum.

Isso que eu queria repassar, aqui, falando da fala da menina que estou ocupando, que se a gente não se erguer, ou se a gente não se interessar pela nossa própria história, ninguém se verá pela gente, nem botar um cocar na cabeça. Se a gente não se interessar, porque a gente estamos aqui, o que era que a gente comia, o que era que a gente fazia, então porque nosso mais velho fazia ritual, ou a importância daquilo, ou a importância do toré, de tá pisando na terra. Se eu não ver a terra como sagrada então não adianta eu nem tá aqui nesse planeta (Informação Verbal).

Um recado de Maninha Xukuru-Kariri para os participantes do fórum, mediada por Francilene Pitaguary?! Foi o que pareceu. Em determinados momentos, quem falava, se referia a Francilene como um outro (“falando da fala da menina que estou ocupando”), noutras, a própria Francilene parecia compartilhar recados de uma outra pessoa (“[...] A nossa Maninha, ela fundou várias coisas. Mas hoje eu vim como uma responsável de tá trazendo o nome dessa mulher aqui, porque através da história é que se fortalece o movimento”). Francilene, ou Maninha Xukuru-Kariri – ou as duas, como encarnação da força feminina da “Natureza Sagrada” - terminaram a intervenção dizendo o que era museu, em sua concepção:

Então o museu pra mim é isso, né. E dentro das leis, ao tudo que estamos fazendo aqui, nada é por acaso. **Porque eu sei que tem muito parente, muito povo aqui que estão estudando para isso, então vocês são capaz.** Vamos botar nossos diplomas a valer, nossos estudos a valer. Porque ser professor hoje, antes pra mim, ou pra nós, é uma questão muito difícil. Porque nós tinha nem vaga na educação. Hoje estamos falando de igual pra igual. E vocês, professores, vocês, estudiosos, aprendam lá fora e traga pra nós! Porque nós, os mais velhos, não temos o que vocês têm. Por isso dia após dia, nós temos que tá se aproximando, não temos que se afastar. **E isso que eu queria trazer, quando falar em Museu, primeiro construa a sua história, valorize o que vocês tem. Porque aprender com os outros é bom, mas quando a gente aprende em casa, é mais forte ainda.** Então vocês tem tudo, toda as pressas que vocês precisam estão lá. Mas cuide enquanto é cedo porque o amanhã pode não tá mais e vai ser mais difícil a gente vir da forma que a gente vem, porque se eu estivesse aqui em espírito, eu garanto que muitos não tavam nem aqui ou alguns já tinham me expulsado. Mas como eu venho da forma que eu gosto de vim, a respeito do que vocês tem, a respeito a nós. Eu posso ter tombado, mas a minha história!! Quem souber quem é Maninha, vocês vão saber o que eu fiz para esse movimento!! Vocês vão saber o quanto eu tô feliz por nós estar aqui, porque cada vez que eu me alevantei, não me arrependo de nenhum momento ter dado minha vida pelo movimento indígena!! E eu sei que cada um de vocês, eu vou tá representada aonde eu estiver. Muito obrigada por vocês nos honrar e até outro tempo. Se algum tempo for permitido. Obrigada. (Informação Verbal).

Figura 126 - Francilene Pitanguary em ritual no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na oca da aldeia Mina Grande, povo Kapinawá em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

4.2.2 O Pajé como “curador: xamanismo e tradução nos museus indígenas

Figura 127 - Pajé Barbosa e Francilene Pitanguary durante momento ritualístico no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

Vimos que na prática xamânica opera um princípio semelhante, e isto não nos deve surpreender, dada a circularidade que opera na construção de esquemas conceituais. Para o xamã de um mundo novo, de pouca valia serão seus antigos instrumentos, as escadas xamânicas que lhe dão acesso aos diversos planos cosmológicos (Weiss 1969; Chaumeil 1983), sua aprendizagem, seus espíritos auxiliares, suas técnicas; montagens de outras técnicas podem ser preferíveis. Mas, ainda assim, cabe-lhe, “por dever de ofício”, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrém (Viveiros de Castro 1996). E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor. (CUNHA, 1998, p. 17, grifo nosso).

Também sou professora formada pela Universidade da Mata. Universidade essa, que nós não precisamos de diplomas. Uma eterna estudante. **Que o reitor é o nosso pajé, onde, quando ele manda, eu estou aprendendo com ele. Dessa universidade, eu queria que nós todos ergamos a cabeça, e nós todos somos capacitados, sim.** Nós não precisamos de nenhum diploma pra dizer que nós cursamos uma faculdade. **E nós tamo nos formando, né.** Porque tudo isso, o Sotero, ele é um professor, ele é um reitor, lá na aldeia dele. E é respeitado. **Isso é museu. Isso é você entender a linguagem dos nossos povos indígenas, porque o papel chegou ontem, mas o estudo, a nossa formação, ela é milenar.** Então, nós cada dia tamo aprendendo. (Informação Verbal).

Nas palavras de Francilene Pitaguary, esse museu indígena se constitui através do ato de reconhecer os conhecimentos próprios de seus caciques e pajés, e assim, apreendendo com eles, “entender a linguagem de nossos povos indígenas”, para além do papel e da educação formal, são saberes milenares. Mas como estes conhecimentos se traduzem no campo da memória?

O espaço de aprendizado das ciências indígenas expressas no campo da memória, que podemos chamar de “museologia indígena”, é a “Universidade da Mata”, nas quais os reitores e professores são os sábios indígenas, pajés e caciques. Herdeira de conhecimentos muito antigos, que existem muito antes de chegarem os museus e o “papel”, é “milenar”. Nesse sentido, os xamãs, curadores, rezadores, enfim, os sujeitos que possuem os conhecimentos acerca da dimensão da “espiritualidade” e do “sagrado” possuem um papel crucial para entendermos a visão dos indígenas sobre seus processos museológicos e as apropriações e traduções efetuadas sob a ótica de suas cosmologias.

De acordo com a perspectiva cosmopolítica nos termos de Isabelle Stengers, é preciso superar um uso figurado e analógico de certas palavras – dentre estas, “magia” – e passar a usá-las em seus sentidos literais e de acordo com a virtualidade de seus potenciais de intervenção no mundo. Em sua proposição de “reativar”, é necessário termos consciência de que:

Nós continuamos a falar de magia nos diversos registros. Nós falaremos da magia negra dos grandes rituais nazistas, mas também da magia de um momento, de um livro, de um olhar, **de tudo que torna capaz de pensar e sentir de outra maneira**. O termo magia, entretanto, não é pensado, e o mesmo acontece com todas palavras associadas a sua eficácia. Para as bruxas, nomear-se bruxas e definir a sua arte por essa palavra, “magia”, já são atos “mágicos”, que criam uma experiência desconfortável para todos aqueles que vivem em um mundo onde supostamente a página foi definitivamente virada, com a erradicação de tudo que foi desqualificado, menosprezado, destruído, enquanto triunfava o ideal de uma racionalidade pública, de um homem idealmente mestre de suas razões, logo acompanhado da trivialidade da psicologia dita científica com suas pretensões de identificar aquilo a que as razões humanas obedecem. Ousar nomear de “magia” a arte de suscitar os acontecimentos nos quais esta em jogo um “tornar-se capaz” e aceitar que se deixe ecoar em nos um grito que pode lembrar aquele de Cromwell: o que fizemos, o que continuamos fazendo quando utilizamos palavras que nos fazem os herdeiros daqueles que erradicaram as bruxas [...]. (STENGERS, 2018, p. 458).

Retomamos nesse tópico uma interlocução com a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, tendo em vistas aproximar o xamanismo e, em nosso caso, o papel dos pajés como “curadores” (que cuidam dos museus, da memória e das pessoas) e “mediadores” das traduções produzidos nos/pelos museus indígenas. Função essa que se sobressai na medida em que os xamãs atuam enquanto elos de ligação, por excelência, entre as dinâmicas cosmológicas destas sociedades e os sujeitos que protagonizam e vivenciam os processos museológicos. Nesse sentido, seu fazer no mundo enquanto ação museológica (ou seria sua ação museológica como fazer no mundo?) constrói importantes “pontes” que permitem que as apropriações ganhem significados, transformando-se em traduções que possuem sentido em cada realidade em que os museus indígenas se concretizam.

Na reunião que participei junto com a liderança Rosa Pitaguary, em Nazaré, dois dias antes do III Fórum, com a comissão de organização dos Tabajara e Tapuio, ela fez um pedido dentre as demandas de uma hospedagem diferenciada durante o encontro. Dizia Rosa, em 17 de outubro de 2017:

Porque assim, eu num sei se vocês sabem mas a pessoa que trabalha com a questão da espiritualidade, na hora que se recolher precisa tá mais centrada, é tanto que ele só participa do ritual, ali, depois ele, né... **Até para ele poder ele tá diretamente a disposição da comunidade, é tanto que lá em Buíque, ele por várias vezes foi chamado nas casas, pra fazer cura, né. Ele também vai estar a disposição da comunidade pra isso.** (Informação Verbal).

Nos dois encontros nacionais de museus indígenas organizados pela Rede Indígena de Memória e Museologia Social, a demanda de trabalhos ao pajé Barbosa fez com que ele “trabalhasse” três turnos fazendo curas, consultando ou com Encantados atuando por meio dele.

No Piauí, teve que se dividir entre as atribuições como “curador” e a participação nos debates e nas rodas de conversa, tendo participado da programação oficial bem menos que em 2016, no fórum nos Kapinawá.

Naquela primeira conversa com os indígenas em Nazaré, Rosa enfatizou a necessidade de termos um espaço reservado para o pajé Barbosa se recolher com tranquilidade nas noites, com sua esposa, d. Liduína, que o acompanhou no encontro, atuando como “cambona”(papel que, em 2016, em Mina Grande, foi feito por Francilene)⁵⁷⁷. Em sua primeira fala em público, na abertura dos trabalhos do III Fórum, o pajé Barbosa apresentava-se – orgulhoso do que é - avisando como atuaria em Nazaré durante os cinco dias do encontro: seria um “curador”. Sua fala lembrou-me daquela que tinha ouvido, ainda em 2008, na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, em Poranga. Falou para todos os participantes do Fórum, mas dirigia-se claramente aos moradores de Nazaré. Em 19 de outubro de 2017, assim bradou o pajé:

Recebo vocês de braços abertos, como se tivesse na minha casa [...] Aqui eu tô tentando contribuir, e uma alegria de ser pajé é você tá aberto a consulta, porque eu trabalho 24 horas, né. Então aonde eu ando é desse jeito, eu levo minha bolsinha como é o costume [...] **Me orgulho, gente, de ser macumbeiro, me orgulho de ser ouricurizeiro, porque a gente tem uma defesa a fazer desse ouricuri, porque esse ouricuri tem que se fortalecer mais e mais [...]. Quem quiser chamar de macumbeiro, pode chamar. Eu gostaria de dizer a vocês que macumba significa ‘mar’ e ‘cumba’ é terra [...]. Se por acaso alguém chamar vocês de ouricurizeiro ou de pajé se orgulhem [...]** e eu sou um exemplo vivo, quem conhece o pajé Barbosa, sabe que eu tenho orgulho de levar esse nome de caticeiro, de feiticeiro, de pajé [...] porque no passado ninguém podia dizer que era um pajé [...] porque eles confundiam a gente com bruxo, e bruxo gente o que significa? É homem sábio. E eu tenho orgulho de ser sábio. (Informação Verbal).

A função de “curador” - “homem sábio”, bruxo - desempenhada pelo pajé Barbosa, assim como tantos outros especialistas rituais – assemelha-se à de um cuidadoso, de um médico, na medida em que realiza diagnóstico a partir de sintomas, sinais e indícios (sejam estes físicos, subjetivos ou de natureza espiritual), orientando sobre os procedimentos a serem feitos para a obtenção da saúde de volta. Ele consulta e receita, visando curar. O pajé Barbosa sempre anda com seu caderninho, no qual anota a terapêutica e passa para o consulente. Durante o Fórum do Piauí, ele esteve ausente de praticamente todas as discussões formais: estava em todos os momentos fazendo consultas, rezando, receitando, incorporado por entidades ou não. Atuou em

⁵⁷⁷ Cambona é a pessoa que atua auxiliando diretamente o pai ou mãe de santo, e as entidades que incorporam nas sessões, em tudo o que for necessário, no contexto de realização do ritual. Chama-se assim nos rituais, “giras”, de umbanda, entre os Pitaguary de Monguba, e é um termo de amplo uso.

todos os momentos como “curador”. Ainda na reunião com a comissão de organização local, Rosa Pitaguary comentou também sobre a atuação do pajé Barbosa nas atividades da Rede Indígena, se referindo aos acontecimentos de agosto de 2016, nos Kapinawá. Dizia ela que:

[...] **O pajé, como ele vem, e sempre a questão da espiritualidade fica com ele. Tem momento que é ele que está com a gente, como eu acho que quem tava lá, quem foi pra lá percebeu (para Buíque). Tem momento que já não é mais ele, ele já tá com um Encantado**, por conta disso [...] quando ele vai se recolher ele precisa ter um canto mais tranquilo. Como vai ficar todo mundo junto, assim, então vai ter muita zoadá, muito barulho, entendeu, muita gente. Então, seria interessante se fosse possível, ele pudesse ficar em uma casa, que aí, quando ele fosse se recolher... porque assim, da outra vez, a gente foi pra lá (para os Kapinawá), quem foi foi a filha dele e eu. Nós duas foi que ficamos tomando conta dele, porque precisava dele ter esse cuidado, só que agora dessa vez quem vai vir é a esposa dele (Informação Verbal)

Figura 128 - Pajé Barbosa, no II fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

O termo “curador”, a variar conforme os espaços e grupos com os quais é compartilhado, pode ter acepções bem distintas. Como pensar o “curador” no meio museológico em geral? O trocadilho é quase óbvio, mas não os significados, frente aos vários sentidos que as palavras podem ter, especialmente quando sua conotação se depara com fatos, atos e processos em que se conectam mundos distintos. Nesse sentido, a arte de curar é exercida pelo pajé como parte

de sua atuação na construção dos sentidos da memória produzidos pela museologia indígena sob a ótica do “encantamento”. Mas o que seria uma ótica do “encantamento”? A função de “curador”, em sua acepção museológica, propicia que o pajé traduza, nos termos de uma “ciência da espiritualidade” (utilizando uma designação que ele costuma usar), os significados e as práticas constituídos nos processos museológicos de apropriação.

Qual o significado e a função do pajé como “curador” nos museus indígenas? Como os pajés tem atuado? Como são percebidos pelos que estão envolvidos nos processos museológicos? Sua função, sua importância e sobre o que faz? Segundo Carlos Papá Guarani, “Os pajés são sábios, são pessoas intelectualizadas. Sem eles, tudo se perde”⁵⁷⁸. Por serem “curadores”, são pessoas de suma importância entre os povos para o tratamento de processos de saúde/doença e da espiritualidade. São referências para suas cosmologias – incluindo aí as funções vitais que desempenha no entendimento do que é estar doente. Sua função de “curador”, na acepção museológica, produz a apropriação e tradução de esferas do sagrado nos processos museológicos, a partir da ótica de uma “museologia encantada” - ou seja, mediada por um mundo povoado de diversos seres, humanos e não humanos, em interação e cujas agências estão imbricadas e se influenciam mutuamente. A mediação/comunicação feita pelos pajés estabelece contatos e pontes dialógicas entre as práticas sociais dos indivíduos, seus grupos e outros seres que compõem o universo. São mediadores das ressignificações da memória e suas noções “cultura” e “patrimônio”, de um lado, e entre as pessoas e os espíritos, de outro. Nesse sentido, nos deparamos com contextos sociais complexos, ao tratarmos do papel de “curadores” que os pajés estabelecem nos museus indígenas, nos quais “A tradução da ‘cultura’ para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a redefinição de vários eventos e objetos ‘naturais’ como sendo índices a partir dos quais a agência social pode ser abduzida” (CASTRO, 2015, p. 53).

Na “encruzilhada” onde estamos situados nesta investigação, se imiscuem e produzem os significados dos museus indígenas para seus protagonistas. Nesta trajetória, compreender o sentido das ressignificações da memória e do patrimônio passa necessariamente pelo entendimento de uma relação com as cosmologias e, dentre seus principais aspectos, com o mundo dos espíritos/Encantados e às práticas associadas a estas relações.

O termo “curador” seria associado, de um lado, à figura clássica do curador de museu, em seu papel de especialista e organizador dos trabalhos. De outro, porém, o “curador” é aquele que “faz cura”, é a liderança espiritual, um especialista na mediação entre mundos; que

⁵⁷⁸ Carlos Papá, Guarani-Kaiowá, dia 19 de outubro de 2018, no encerramento do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, 2017.

faz seus “trabalhos” e que se comunica com os espíritos e seus múltiplos mundos de várias maneiras. O curador é quem aconselha, diagnostica e passa os remédios. O pajé, como curador nos museus indígenas, desempenha o papel de liderança político-ritual que é mediadora dos contatos entre diferentes esferas da realidade social e do sobre-natural. Será que há sentido nisso? Não há espaço para especulações neste estudo. Vamos aos fatos.

Quais seriam os mundos que os pajés mediam em seus papéis de curadores nos museus indígenas? E qual a relação entre os museus indígenas e a função ritual dos pajés?

De acordo com a perspectiva de Stengers,

A eficácia do ritual não é, portanto, a convocação de uma deusa que inspiraria a resposta, mas **a convocação daquilo cuja presença transforma as relações que cada protagonista entretém com os seus próprios saberes, esperanças, medos, memórias, e permite ao conjunto fazer emergir o que cada um, separadamente, não teria sido capaz de produzir.** *Empowerment*, produção graças ao coletivo, de partes capazes daquilo que elas não teriam sido capazes sem ele. **Arte de imanência radical, mas a imanência é precisamente aquilo que está para se criar**, sendo o regime usual de pensamento aquele da transcendência que autoriza posição e julgamento (STENGERS, 2018, p. 459).

Praticantes de uma “arte da imanência radical” que é criadora de novos mundos, os pajés estão posicionados no limiar entre as perspectivas de vários mundos, em contextos que se encontram em uma “encruzilhada”⁵⁷⁹. “É na encruzilhada de saberes que se praticam os ebós epistêmicos” (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 23) No “mundo dos museus” e no “mundo dos indígenas”, como na posição liminar da “encruzilhada”, as duas significações de “curador” se sobrepõem. E no “mundo dos espíritos”? E no “mundo dos museus indígenas”? Além de as percebermos de maneira sobreposta, precisamos aproximar, em termos analíticos, estas duas funções do pajé, para melhor entendermos os sentidos de sua atuação nos museus indígenas como “curadores”.

À esta dupla função – que é também uma condição – de “curador” – no sentido museológico – e “curador”, no sentido dado pelos indígenas, uma terceira se amálgama, reforçada pelas duas anteriores: o papel de liderança político-ritual. Ou, seria melhor, liderança “cosmopolítica”?!

⁵⁷⁹ Segundo Simas e Rufino, “As encruzilhadas são lugares de encantamentos para todos os povos. [...] A partir dessas percepções, podemos concluir que a perspectiva da encruzilhada como potência de mundo está diretamente ligada ao que podemos chamar de culturas de síncope. Ela só é possível onde a vida seja percebida a partir da ideia do cruzamento de caminhos [...] As culturas de síncope nos fornecem condições para praticarmos estripulias que venham a rasurar a pretensa universalidade do cânone ocidental. Impulsionados pela sabedoria dessas culturas, temos como desafio principal a transgressão do cânone. Transgredi-lo não e negá-lo mas sim encantá-lo cruzando-o a outras perspectivas [...] A pedagogia das encruzilhadas é versada como conta golpe, um projeto político/epistemológico/educativo que tem como finalidade principal desobsediar os carregos do racismo/colonialismo através da transgressão do cânone ocidental (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 17-23).

Na passagem seguinte, o pajé Barbosa, ao final do fórum do Piauí (2017), avalia sua atuação no diálogo com as autoridades dos poderes executivos municipal e estadual, em nome dos indígenas de Nazaré, que o escolheram para falar na mesa que contou com a presença do governador Wellington “Índio” Dias. Contou o pajé Barbosa que teve

[...] a audácia de lançar aqui o que eu lancei ontem. E, fui emocionado ontem, quando, em menos de 5 minutos, o sim do governador, o sim do prefeito, que me tirou lágrimas. Ontem eu me emocionei, ontem eu chorei aqui, quando eu vi a rapidez. Esse colégio agora é de vocês, esse colégio vocês ganharam ontem. Isso me deixou empolgado, de fazer essa política solidária aonde eu for, como político que eu sou do meu povo, como político que eu sou, de vocês, eu tenho orgulho de fazer isso, sempre e sempre. E isso a gente não constrói rápido que nem nós construímos ontem. (Informação Verbal).

Estamos diante de sujeitos que desempenham um papel fundamental nos processos de apropriação e tradução dos museus frente às realidades indígenas, nos quais a função de mediadores entre os mundos material e espiritual influencia fortemente sua atuação como “curador” nas ressignificações da memória e nos sentidos atribuídos à “cultura” e “patrimônio”. No caso do pajé Barbosa, ele protagoniza os processos museológicos entre seu povo, tendo sido um dos fundadores do Museu Pitaguary, e é um importante mediador de diálogos e conflitos, na esfera terrena e na esfera do sagrado. É uma reconhecida liderança indígena no Ceará, desempenhando um papel político-religioso de reconhecido prestígio, para além de sua aldeia, de seu povo e do próprio movimento indígena estadual, na medida em que ele é fortemente respeitado também pelo movimento afro-religioso umbandista e candomblesista.

As palavras ditas pelo pajé Barbosa na mesa-redonda com o governador Wellington Dias são significativas para a percepção de seu complexo papel de mediador e sujeito político nas relações interétnicas e no diálogo com as autoridades do Estado. Falando diretamente aos representantes estaduais e municipais, do executivo e do legislativo, presentes em Nazaré naquele 20 de outubro de 2017, o pajé Barbosa efetuou um pedido diretamente ao Governador Wellington Dias, em nome dos povos Tabajara e Tapuio de Nazaré. Com sua oratória sempre eficaz, afirmou:

Saudar aqui todos os índios do Brasil, na pessoa do pajé Luís Caboclo, saudar a mesa aqui, na pessoa do nosso governador Wellington Dias, nosso prefeito e o nosso cacique Henrique. Boa tarde, apoiadores! Pra mim, é um prazer imenso de ver esse aconchego, esse abraço, [...] **E gostaria, nas minhas poucas palavras, dizer que sou uma das pessoas que representam também a política, já fui candidato a deputado, pajé Barbosa pelo Partido Verde,** e tenho orgulho de estar neste momento neste evento riquíssimo, de troca de ideias, para fortalecer a cultura do Ceará, a cultura do Brasil e a cultura do mundo. **Gostaria de fazer um pedido, alguns pedidos ao nosso prefeito,**

ao nosso governador; uma, se for possível: a gente fazer o museu desse povo para que a gente inaugure numa grande festa, porque esse povo merece esse museu. Desde já pedir ao nosso prefeito que nos doasse esse colégio para esta aldeia necessitada, para ensinar a cultura, ensinar o seu toré, sua espiritualidade, pra fortalecer mais esse povo. Porque até ontem se dizia que no Piauí não tinha índio, hoje tamos comprovando que tem índios sim e que isso que é um orgulho pro povo do Piauí. [...] que também abraça essa causa indígena, desse povo, assim como tá fazendo esse prefeito, assim como tá fazendo esse governador, arregaçando a manga, se esforçando a nos prestigiar, trazendo sua presença, trazendo seu apoio, porque eu acredito na sua presença. Eu acredito nesse momento de situação política frágil, que nós precisamos de apoiadores para nós demarcar as terras indígenas do Brasil”. (Informação Verbal).

Ao nos referirmos aos papéis exercidos pelos pajés nos museus indígenas, estamos tratamos de uma tripla condição de “curador”, a das duas acepções referidas, e uma terceira, enquanto liderança político-ritual. E qual é a dimensão ritual dos museus indígenas? Como reconsiderar esta pergunta, frente aos fatos de que reconhecem que “nossos museus são os terreiros sagrados” e que as atividades dos museus indígenas são iniciadas e terminam com rituais de toré?! Em termos empíricos, nos consideramos privilegiados, nos termos de uma pesquisa sobre etnicidade, ao podermos acompanhar em diferentes espaços um sujeito como o pajé Barbosa. Durante a investigação, ele tornou-se, pelo crescente papel de protagonista exercido no processo de mobilização em rede dos museus indígenas à nível nacional, em um dos nossos principais interlocutores no que refere-se às reflexões e análises sobre a relação entre museus indígenas e cosmologias, que adentramos a partir da compreensão do pajé como “curador” e das relações entre xamanismo e tradução nos processos museológicos indígenas.

Fundir a compreensão sobre a atuação do pajé nos museus indígenas e na constituição da própria Rede Indígena de Memória e Museologia Social, como uma instância de mobilização dos museus indígenas, e de seu papel espiritual de mediador e conselheiro, nos direcionou a analisar o papel do pajé como “curador” nessa perspectiva cruzada.

A museologia indígena só é possível porque há “ciências indígenas”. O que seriam estas ciências e quais são seus conhecimentos? Como se aprende e se ensina, nas “ciências indígenas”? Na “Universidade das Matas” é onde acontecem os processos de ensino-aprendizagem acerca dos modos de apreensão de uma cosmovisão da qual os pajés são os “Reitores” e onde todos são eternos aprendizes dos grandes mestres: os Encantados. É no encontro entre as diversas cosmologias indígenas – e neste estudo aspectos de uma cosmologia da Jurema possuem um papel central - e os processos de apropriação e tradução da ideia de museus, que ocorre nas interações com a sociedade envolvente, que originam-se diferentes formas de uma “museologia indígena”, expressa em pensamentos, palavras e ações museológicas. Acreditamos que é

possível falar de um pensamento museológico indígena. As noções de “patrimônio” e “cultura”, imersas de “encantamento”, são ressignificadas à luz de outras concepções e perspectivas, que extrapolam dicotomias ontológicas ocidentais materializadas nas visões que possuímos acerca das relações entre natural e sobrenatural e entre vida e morte, que modificam sobremaneira o sentido que as memórias adquirem nos processos museológicos dos povos indígenas. É justamente nessa direção que a compreensão dos museus indígenas na ótica de seus protagonistas perpassa o aprofundamento no entendimento de seus processos de mobilização étnica e de suas dinâmicas cosmológicas – no que podemos denominar de uma cosmopolítica da memória. Seria a “museologia indígena”, categoria nativa em constituição a partir do modo como os indígenas percebem e classificam seus processos museais, uma “museologia encantada”? Essa “museologia indígena” poderia se conectar com a “retomada” do animismo, nos termos propostos por Isabelle Stengers?

Reativar é um passo que sempre implica se colocar em risco. Eu diria que nós, que não somos bruxas, não precisamos imitá-las, mas descobrir como podemos nos deixar correr riscos diante da magia. Podemos, por exemplo, experimentar o uso (não metafórico) do termo “magia”, que designa o ofício dos ilusionistas que nos fazem perceber e aceitar aquilo que sabemos ser impossível. A magia, dizem as bruxas, é uma arte. (STENGERS, 2017, p.13).

A “museologia indígena”, percebida sob a ótica de uma “museologia encantada”, é uma arte de criação e risco, no sentido stengersiano. A “museologia encantada” é uma categoria analítica que produzimos a partir do esforço para compreender melhor a diversidade dos processos de apropriação e tradução dos museus sob a ótica das “ciências indígenas”, eminentemente das “ciências da espiritualidade”, das quais os pajés e xamãs são os “reitores”, professores e formadores. As “matas”, que formam um *locus* para a apreensão desses conhecimentos, podem ser compreendidas metaforicamente como os espaços, instâncias, momentos e relações que propiciam um contato que envolve transmissão e aprendizado de formas de vida e cosmovisões, que fundamentam as práticas da vida cotidiana de acordo com as cosmologias indígenas. Nesse aprendizado, reativar o animismo, falar e praticar a magia/feitiçaria e desvendar os mistérios de um mundo encantado onde convivem humanos e espíritos, é parte da constituição dos sentidos de uma “museologia indígena” na realidade dos povos. As matas, assim, podem ser acessadas via os cinco sentidos comuns, acrescidos daqueles que se revelam aos que possuem – ou que desenvolvem – os “dons”, através de sonhos ou, mesmo, pelo contato direto com as autoridades máxima nesse campo do saber, em rituais ou não: os Encantados. Nesse sentido, os Encantados ensinam. No diálogo com eles, se aprende,

se recria e se reconta, o passado no presente. Assim, o diálogo e as interações entre indígenas e seus Encantados estão profundamente conectados com seus processos de ressignificações da memória, portanto, reverberam diretamente nos campos da autorrepresentação e da mobilização étnica, fornecendo a estes sujeitos não-humanos a condição de sujeitos sociais.

Os inúmeros encontros de museus indígenas promovidos pela Rede Indígena, os momentos ritualísticos, tanto quanto os momentos formativos e de diálogo, podem ser percebidos, simbolicamente, como “matas”, espaços de trocas e ensino-aprendizagem, de socialização e de recriação de modos de fazer e pensar dos indígenas no campo dos museus. São espaço de construção e trocas interculturais, onde vem sendo formado este pensamento museológico indígena. No encontro entre uma “museologia encantada” e uma “museologia indígena”, entre as cosmologias da Jurema e a formação de uma rede de museus indígenas, entre a ressignificação dos rituais e o mundo/“medo” de espíritos, nos deparamos com uma “ciência indígena”, que exprime-se na inseparabilidade de aspectos “espirituais” e “sociais”, enquanto um conjunto complexo de conhecimentos sobre a vida e (a relação entre) os mundos, que possui uma epistemologia própria, cujos museus indígenas são uma de suas expressões no campo da construção social e cosmológica dos sentidos da memória e do passado, no presente.

Mas, o que seriam essas “ciências indígenas”?

Estas “ciências indígenas”, no plural, podem se expressar como os conhecimentos provindos da tradição (oral) sobre o mundo natural (a divisão entre o natural e o social nesses casos, também é questionável), sobre as plantas, o clima e os animais, sobre o tempo. Baseia-se em tradições de conhecimentos muito antigos, herdados dos antepassados e que continuam sendo aperfeiçoados e atualizados, através da observação, na medida em que são vivenciados – e, assim, transmitidos – em processos sociais, como aqueles experimentados através dos museus indígenas.

Na passagem a seguir, o pajé Barbosa, ao enfatizar a importância dos pajés como lideranças político-espirituais, afirma: [...] Eu tenho orgulho de dizer que vai ter um inverno bom, graças a Deus [...] Mas, **vendo essas nuvens pesada, vendo esses pés de árvore tudo florando, então eu posso dizer que o tempo tá dizendo que nós vamos ter um inverno bom.** Então isso é muito gostoso [...] **é isso que a natureza tá dizendo que vai ter inverno bom.**⁵⁸⁰

“Eu posso dizer que o tempo tá dizendo”. Como seria possível escutar o que o tempo tem a comunicar? Ao interpretar os sinais da natureza, de modo a aferir o que ela está querendo dizer, o pajé indica caminhos a seguir e maneiras de fazer e portar-se, de conduzir-se, frente às

⁵⁸⁰ Pajé Barbosa Pitaguary, na apresentação da delegação do povo Pitaguary no IIFNMI, dia 19 de outubro de 2017.

situações. Nesse sentido, ele é “curador” não só do museu, mas da vida – do museu que faz parte da vida e que é, portanto, um “museu-vivo” - como conselheiro, que é: “homem sábio”, bruxo, feiticeiro, macumbeiro, “caticeiro”. Entretanto, esses indícios não são perceptíveis a qualquer um, é preciso ter “ciência”, e essas evidências podem dizer tanto sobre a natureza (sagrada) quanto sobre a vida social. Mas, será que nestas concepções sobre a vida oriundas das “ciências indígenas da espiritualidade” é possível tratarmos essa divisão entre Natureza e Cultura (ou sociedade), as “partições ontológicas castrianas, como algo universal, evidente e apriorístico?

Nessa perspectiva, é interessante a letra de um toante que os Kapinawá cantaram no ritual de abertura do fórum de Mina Grande, em agosto de 2016, pela voz do pajé Zé de Caetano:

Na aldeia Kapinawá,
tem 3 paus que não pode cortar (2x).
Aroeira, jurema e jucá são três paus de ciências,
quem sabe não pode falar (2x).
Heina heina heioa ao heina heina heina hei heia
hei haina heio heina heia heia

O que dotaria estas plantas, aroeira, jurema e jucá, como “três paus de ciências”? Qual seria a “ciência” destes paus? E por que, quem sabe (de quê? De por que estes são três “paus de ciência”?) não pode falar? Então, assim como há “ciência indígena”, há plantas de “ciência”, ou melhor, sob as quais há “ciência”, ou seja, existem conhecimentos ocultos, sagrados e secretos, que nem todos sabem. No universo cosmológico da Jurema há também “encantamento”, pois algumas plantas representam reinos espirituais e, também, entidades ou seres, classificadas pelos nomes de “mestres”. Muitas plantas, teus seus “mestres”. Nessa perspectiva, além da planta em si, o vegetal, seriam então entidades espirituais com as quais se pode ter contato e, assim, é possível entender como estas plantas-mestres participam da vida social. De acordo com esse entendimento, as letras de várias toantes, linhas e pontos cantados nos torés, que fazem referências a estas plantas (e aos “mestres” que elas são ou representam), podem ser melhor compreendidos e analisados, em suas funções de evocar (como “pontos de chamado”), de apresentar-se (de dizer que um Encantado, mestre ou espírito chegou em um “trabalho”) e/ou para despedir-se (“até outro tempo”)(, como os Encantados costumam dizer quando vão embora, quando “viajam para a Natureza Sagrada”, nos ditos do cacique Robério Kapinawá.

Se essa “ciência da espiritualidade indígena”, como em muitos casos aqui analisados, passa pelas cosmologias da Jurema, esta poderia ser compreendida enquanto ciência? Segundo

Simas e Rufino,

O conceito de jurema enquanto ciência nos leva a pensá-la como um complexo de práticas de saber que se articulam através de diferentes experiências de mundo que imbricadas enredam a trama do culto. Porém, a ciência da Jurema distingue-se das noções envoltas ao termo ciência consagrado pela modernidade ocidental. Enquanto o modo dominante é atado por rigores que os obsidiam com a tara por uma verdade única, a ciência da jurema escapa para as vias do encantamento. Ser encantado é, também, ser inapreensível a uma lógica que reduza o fenômeno a uma única explicação. Como nos diz a juremeira Mãe Judith: “A gente morre e nunca termina da ciência da Jurema”. Em outra fala, Vó Biu fortalece a perspectiva da Jurema como uma ciência inacabada: “Na Jurema se nasce, se cria, morre e nunca se chega ao fim”. (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 83-84).

Muitos desses cânticos que são compartilhados nos torés realizados nas atividades dos museus indígenas são conhecidos como “cantos de chamado” porque possuem a função ritual de estabelecer o contato com os espíritos, chamando-os a “trabalhar”: fazerem-se presentes em um momento ritualístico. “Que pajé ainda é aquela coisa do canto sagrado” (Pajé Barbosa). Sacralidade esta que, ao se estabelecer como uma relação com as “coisas” e com o mundo, torna o ato de cantar, vibrando em uma determinada frequência sonora, forma de mediar e aproximar mundos e seres que os habitam.

Então o sagrado ele sai do canto. O sagrado ele sempre vai sair porque se não nós tava ferrado, cara, nós tava ferrado. Como é que o Pai eterno vinha até a nós? Como é que Jesus vinha até nós? Então o sagrado ele pode sair, pode viajar, uma oração de sempre, Nossa Senhora Aparecida, uma imagenzinha, anda no Brasil todinho. E aquela imagem, os seguidores dizem que é sagrado. Então o sagrado ele pode sair sim. E um sagrado ele pode tirar foto, um sagrado ele pode ser feito naquele mesmo modelo, porque na hora que eu comprar uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, é sagrado pra mim. E acabou-se. Então não tenha medo disso. **Vocês não tenham medo disso de jeito nenhum porque o sagrado ele pode viajar no mundo todim,** porque se o sol parar, eita, nós tamo acabado, nós tamo ferrado! Então, o sagrado ele vai passar todo dia por nós, que é o nosso sol, a lua e outras coisas mais. (Informação Verbal).

Nessa perspectiva, muitas letras dos pontos, linhas e toantes cantadas nos torés que ritualizavam o início e o término das atividades dos museus congregados na Rede Indígena podem ser interpretados sob a ótica das “ciências indígenas”, produzida, especificamente, no contexto de uma museologia indígena sob os auspícios de uma cosmopolítica da memória fortemente influenciada pelo complexo ritual da Jurema. Mas qual seria a relação entre uma cosmologia da Jurema e os museus indígenas? Essas são duas toantes que os Kapinawá cantaram, respectivamente, nos fóruns de 2016 e de 2017:

Força Tupã, eu quero força Tupã.
 Força Tupã, eu quero força no ar (2x)
 Atravessei o rio abaixo, com a cabaça e a ciência
 e eu cheguei agora no pé da Jurema (2x)
 (Toante Kapinawá, cantada em toré do IIFNMI, 2017)

Meus irmãos de luz, venham nos socorrer (2x),
 é a sua força, que eu quero viver (2x)
 Força, força, meus irmãos de luz,
 força, força, em nome de Jesus (2x).
 (Toante Kapinawá, cantada em toré do IIFNMI, 2016)⁵⁸¹

Os cantos feitos durante os rituais de toré são expressões das “ciências indígenas” - modos de conhecer para além da visão, de sentir, para além dos cinco sentidos, e de se comunicar, para além das palavras. Estas músicas possuem funções e significados que podem ser melhor compreendidos, em sua complexidade, quando adentramos nos universos cosmológicos que fornecem significados às visões indígenas de mundo - e, quando compartilhadas no contexto das atividades dos museus, compõem também parte do pensamento museológico indígena, ou seja, de uma forma própria de fazer museologia, enquanto expressão de uma “ciência encantada”.

Segundo Rufino e Simas, em seu recente estudo "A ciência encantada das macumbas":

A fundamentação de uma ciência encantada nos provoca a problematizar as ciências humanas e o conceito de humanidade, assim como foram veiculados ao longo do tempo. Dessa forma, partimos da orientação de que ambas as noções padecem de uma condição de desencantamento, ou seja, de não vitalidade. **Os desencantamentos das ciências humanas e da noção de humanidade assentam-se, basicamente, na incapacidade que os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente europeu têm de não reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistemológicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia).** (RUFINO E SIMAS, 2018, p. 31).

Compreender os discursos e as práticas associadas aos museus indígenas por seus protagonistas, já extensamente apresentados ao longo deste estudo, juntamente com seus olhares sobre a constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, é um arcabouço prévio fundamental para o entendimento de uma "museologia encantada". Entendemos museologia encantada como uma categoria construída para analisar o conjunto de apropriações e traduções efetuadas de acordo com as "ciências indígenas" acerca de museus, memórias, culturas e patrimônios – ressignificados como parte de dinâmicas interétnicas que compõem a cosmopolítica da memória da qual resultam os museus indígenas.

⁵⁸¹ Observamos que essa toante foi cantada pelos Kapinawá em momentos de abertura de rituais de torés.

Voltando a conversar com o pajé Barbosa sobre as ciências praticadas pelos pajés, ouvi novamente uma declaração sua que já tinha escutado algumas vezes, noutros contextos, provocando os demais sabedores a um desafio, no mínimo, curioso, e que expressava também pistas acerca de como percebe certas práticas associadas ao “segredo” e o “sagrado”. Disse ele, em 2017, em Nazaré:

Eu me orgulho de ser essa pessoa, que queria que vocês também levantassem essa bandeira, porque eu ainda me sinto só. **E gostaria aqui de desafiar vocês pra gente fazer um encontro de pajés e de caciques para gente debater o que é que vocês sabem fazer, o que é que eu sei fazer, o que é que nós pode deixar de herança pra esse povo, porque conversando com outros pajé, diz que quando ensina a gente fica fraco, só vai ensinar pra uma pessoa quando tiver perto de morrer [...]** Então eu tô pedindo aos pajé que venha nos ensinar, eu tô pedindo os caciques que venha nos ensinar, eu tô pedindo as rezadeira, as cachimbeira, que venha me ensinar, porque vocês estão partindo e estão levando a ciência de vocês [...] então eu gostaria que vocês não tivesse mais vergonha. Leve pra casa essa bandeira, porque eu me orgulho de ser ouricurizeiro [...] então, a minha ciência é essa [...]. (Informação Verbal).

A ciência do pajé Barbosa é essa: a ciência do “ouricourizeiro”. O trecho acima toca em um ponto importante e polêmico na relação entre os detentores dos conhecimentos associados às “ciências indígenas”: a questão da transmissão e aprendizagem. A passagem transcrita expressa, até mesmo, a discordância, por parte do pajé Barbosa, com o que está subentendido, em suas palavras, ser o lugar-comum nesses processos de transmissão das “ciências indígenas”: de que enfraquecem aqueles que ensinam, que só o fazem antes de “partir” (morrer). Ao propor esse provocativo intercâmbio de conhecimentos que compõem a “ciência indígena”, conclama aqueles que os detém: rezadeiras, cachimbeiras, ouricurizeiras.

Para além do mundo dito “natural” ou “sobrenatural”, estas “ciências indígenas” referem-se profundamente ao mundo “social”, na medida em que são a expressão de conhecimentos que fundamentam ações e condutas, constituindo parte fundamental das cosmovisões, ou seja, possuem sentidos que tem significação alicerçadas no terreno das relações sociais. Vejamos.

Uma história comum nos relatos de vários pajés e outras pessoas iniciadas nos segredos sagrados das “ciências indígenas”, como vimos, é a maneira como tiveram lidar com a “espiritualidade” durante a infância. Apresentada sempre como uma discussão polêmica, destaca-se a questão de como foram tratados os dons e capacidades mediúnicas que revelaram-se desde muito cedo na vida destas pessoas, geralmente, quando ainda eram crianças. O próprio pajé Barbosa aos 10 anos já rezava e aconselhava. A forma como as famílias trataram estas pessoas, percebidas enquanto crianças especiais, no sentido de que eram diferentes, torna-se,

nos relatos de suas histórias de vida, a expressão da maneira como passaram a entenderem-se – e a serem percebidos - como pessoas que possuem “dons” que poderia ser desenvolvidos, ou não, mas com os quais teriam que lidar para o resto de suas vidas. Ao longo deste estudo, apresentamos exemplos disso através das trajetórias de mulheres indígenas possuidoras de dons, como dona Odete, Clarynha e sua mãe, dona Fátima, entre os Kanindé de Aratuba. Em 2007, conhecemos o pajé Cícero, dos Potiguara de Crateús. Em 2008, a rezadeira, d. Lourdes, dos Tabajara-Kalabaça, em Poranga. E a partir de 2009, viemos dialogando e aprendendo com o pajé Barbosa.

À época, as palavras do pajé Cícero me impressionavam, muito mais pelo que desconhecia – e me causava estranhamento – do que pelo que supunha saber (que era muito pouco, ou quase nada). Nosso primeiro encontro, em Crateús, se deu por ocasião da pesquisa para a elaboração do livreto Povos Indígenas no Ceará (2007). Havíamos conversado e conhecido um pouco de seus trabalhos, na então retomada de São José, bem como da função que desempenhava entre os Potyguara de Crateús. Na Assembleia de 2008, em Poranga, nos contou um pouco de sua trajetória até o momento em que se assumiu como indígena, evidenciando como entraram em sua vida de maneira forte e desde muito cedo, as questões de espiritualidade e a sua iniciação no aprofundamento do "dom que Deus lhe deu". Transcrevo a seguir um diálogo que tive com ele em Poranga, no final de 2008:

Cícero: (...) Uns mestre de obras, outros trabalham de eletricista, outros trabalham em problemas de poço, trabalham com as máquinas que pode trabalhar, né.

Alexandre: E o senhor, com que trabalha?

Cícero: E eu num tive as condições porque num tive leitura, minha leitura foi muito pouca, num teve, pouca... só sei mesmo assinar o nome. Quando foi com a idade de 8 anos, começaram os sintomas a crescer, e meu povo pensaram que eu estava louco...

Alexandre: O que que acontecia?

Cícero: O que aconteceu foi que me levaram com problemas de medicina. Depois, me levaram pros curadores. **E aí, foi dessa época que os doutor me disse, o doutor espiritual, que meu problema num era... meu problema era espiritualidade, se eu cuidasse disso eu ia ficar bom.** Por isso eu cuidei, comecei. Meus pais eram curador, rezador. Nessa época, fui pegando a espiritualidade. E hoje... Quando eu... toda vida fui índio mas eu num tinha direito de gritar! Quando eu ia fazer uma cura, fora da minha cidade em Crateús, o povo dizia 'olhe aquela mulher, não'... Nesse tempo, eu tenho uma promessa que eu fiz, que eu tinha muito medo de acontecer, que o povo dizia, eu num via... e eu fiz promessa pro meu cabelo crescer, antes de eu me casar [...]. (Informação Verbal)⁵⁸².

Que fazer, frente a este “problema”, o de “espiritualidade”? Qual seria a solução? Confundido com a loucura, com a demência, com a doença, os dons que se apresentavam desde

⁵⁸² Pajé Cícero. Entrevista para Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará. [2008]. Aldeia Cajueiro, Poranga, CE.

muito cedo precisavam de um diagnóstico que partisse de como se evidenciavam, da observação empírica do que acontecia. Frente à isso, poderia se diagnosticar e se aconselhar sobre o quê e como fazer. Mas isso, esse diagnóstico, essa interpretação de uma sintomatologia específica, só poderia ser feita com mais precisão por alguém que compreendesse aquela linguagem: os “curadores”. Assim, para compreender melhor esses sintomas tornava-se necessário interpretá-los de acordo com os conhecimentos advindos das “ciências indígenas”, praticadas pelos “doutores espirituais”, por meio dos curadores.

Para além de interpretar os sinais do mundo dito “natural”, as “ciências indígenas”, enquanto expressão de epistemologias próprias, nos questionam acerca da validade de divisões, dicotomias ontológicas e dualismos universalistas, ao conjugar percepções holísticas e integradas em todos interconectados como partes de sistemas de significados em que se dá a interação entre aspectos do que consideramos a vida social e a natureza (ou sobre-natureza), para falar de vida e de morte, estabelecer contatos entre as pessoas e os espíritos e para tratar de dimensões distintas da realidade social que, na medida em que se comunicam, tornam-se reais para as pessoas, motivando pensamentos, valores, condutas e ações museológicas.

Um outro aspecto latente neste estudo, em relação à dimensão da espiritualidade nos processos museológicos indígenas, trata-se da questão do “medo”, entre aspas mesmo, porque o identificamos como uma categoria nativa, usada por diferentes indígenas envolvidos com os museus para classificar sua relação com muitos dos dons, das crenças, das práticas, das memórias e das histórias relacionadas com uma cosmologia na qual os Encantados possuem um lugar de destaque. Afinal, quem não possui “medo” de “alma”?! Mas e se estas almas, estes espíritos, querem nos proteger e tratam-se de nossos próprios antepassados, por que temê-los?!

Medo em relação a um “sagrado” que, por ser desconhecido, pode assustar. Por outro lado, as palavras do pajé Barbosa evidenciam um outro medo: aquele de que a sacralidade de objetos que possuem cunho espiritual seja violada em processos de colecionamento que desconsideram o modo como cosmologias indígenas percebem estas “coisas”, para além de sua materialidade e de acordo com outras concepções de personitude e agência. Sobre isso, ele questionava no fórum de 2017: “Porque o medo? [...] E novamente hoje eu tive preocupação aqui do sagrado ir pro museu e depois ser retirado por aquela peça sagrada ir pra lá e aquele povo ficar sem proteção. Deu assim uma imitação, né, que aquela coisa poderia se desfazer”⁵⁸³.

“Reativar” o animismo seria parte do ato de desfazer este “medo”?! Para desconstruir

⁵⁸³ Pajé Barbosa, intervenção no Painel 1 - Acervos indigenistas, coleções etnográficas e educação intercultural diálogos colaborativos com museus indígenas. III Fórum Nacional de Museus Indígenas, dia 19 de outubro de 2017, Piauí.

este temor frente à espiritualidade é preciso, ao compreendê-la, entender como este medo foi construído, inculcado, internalizado. Reaproximar-se de uma espiritualidade que está tão próxima e que, muitas vezes, tenta-se ocultá-la, evitá-la, escondê-la, negá-la, constrangê-la, é uma tarefa a qual o pajé Barbosa se imiscuiu, profetizando sempre esta questão, inclusive em relação ao povo Kanindé, como veremos. Compreender os significados de objetos sob a ótica de uma “museologia indígena” é considerá-los desde uma perspectiva do encantamento, cujos sentidos podem ser melhor vislumbrados como parte das “ciências indígenas”, quando voltadas ao entendimento do mundo das “coisas”. O trecho a seguir evidencia formas distintas de perceber um simples objeto, uma boneca (como a Calunga do Maracatu Elefante, do Recife, coletada por Catarina Real durante suas pesquisas e depois doada ao Museu do Homem do Nordeste, décadas depois), entre uma visão amaldiçoada e outra, sacralizada.

[...] porque existe museu de livros diabólico, existe museu de gerações forte, existe museu de peças, que nem bonecas, tão forte na energia que eles são trancado, trancafiado em cadeado. Porque a energia, de fato, ela pega qualquer pessoa que tocar. **Só que dessa vez eles num fala de sagrado. Eles fala de maldição.** Eu digo que é sagrado porque qualquer energia que vier - posso até citar os dois nomes, céu e inferno - é Deus que permite. (Informação Verbal).

O medo é internalizado desde o momento em que o “sagrado” é percebido como “maldição”. Nesse sentido, o pajé Barbosa nos põe a refletir sobre como ocorre a construção social de um tipo de “medo” que nega o que desconhece, e por isso, amaldiçoando-o, o condena, gerando um afastamento dos indígenas de uma “espiritualidade” que é parte de uma ciência - como forma de conhecimento - e de uma realidade - que os vincula a uma herança ancestral, a um patrimônio, que se manifesta através da relação com um território e da existência de “dons”, que nem todos possuem, mas que há sempre os que possuem. Esses “dons” podem ser considerados como patrimônio espiritual dos povos e sujeitos que os detêm: herdados dos antepassados, dados por Deus, apreendidos entre seus mais velhos, transmitidos às novas gerações, ensinados pelos Encantados. É nesse sentido que as palavras do pajé Barbosa são sempre de reforço à necessidade dos indígenas apoiarem seus pajés e se aproximarem de uma espiritualidade/patrimônio, pois que herdada, mesmo quando negada. Apenas porque existe é que pode ser negada. Afinal, como me disse várias vezes d. Odete, rezadeira Kanindé, se ela fosse “trabalhar”, “iam me chamar de macumbeira, sem eu ser”. Na apreensão dessas dinâmicas cosmológicas em questão, a reversão do “medo em “coragem” (como no dito atribuído ao cacique Xikão Xukuru) em realização à “espiritualidade”, permite não apenas uma mudança de posturas frente às questões cotidianas (como os transes mediúnicos), mas abre novas

possibilidades na ressignificação das memórias sociais e na reinvenção da “cultura” e do “patrimônio” como categorias nativas arraigadas na apropriação e na tradução, enquanto uma antropofagia do museu de múltiplas significações de acordo com as cosmologias dos povos diferentes povos.

O medo dessa espiritualidade, muitas vezes desconhecida, provoca a sua negação. “Então o sagrado, eu fiquei preocupado porque me parece que ainda nesse Brasilzão que nós tamo ninguém dá oportunidade para os pajés se colocarem, de fato, ou os nossos orientadores, que vieram pra dentro das aldeias, fazendo catequismo, nos assombrando [...]”⁵⁸⁴.

Como eu sou médico, parteiro, médico do meu povo [...] Aquela coisa, tem ir no pajé. Eu não sei isso, gente. Pajé é parteira, eu sou parteiro com condições de ir na casa de qualquer um e passar 15 dias. Por que não? Depois eu vou pegar esse menino e fazer comida pra essa mulher, uns 15 dias. Depois eu vou embora. (Informação Verbal).

Mas, afinal de contas, o que é este tão falado “sagrado”, que os indígenas tanto enfatizam em seus encontros sobre museus, ao falar de suas memórias? Ao mesmo tempo em que se deseja preservá-lo, encontra-se envolto entre segredos e mistérios: como dimensionar as relações entre mostrar e esconder, entre preservar e exibir, nestes casos, de algo que é considerado “sagrado”? Como o sagrado está presente nos museus indígenas? E o que significa a “preservação” ou “salvaguarda” do “sagrado” nestes processos museológicos? Um fato: decididamente, nos museus indígenas “preservação” não é necessariamente a conservação da dimensão física dos objetos. E quais os significados da função de “comunicação” em seus museus quando, frente à ação museológica dos pajés, consideramos a dimensão de “invisível”, do intangível e do imaterial da esfera do sagrado? São perguntas que não responderemos neste estudo, apenas teceremos comentários à luz dos atos e das palavras dos pajés e demais indígenas sobre “sagrado” e, em meio ao encontro entre a “museologia indígena” e a “museologia encantada”, mediadas pelas “ciências indígenas da espiritualidade” e suas epistemologias.

Qual a relação entre o “sagrado” e a “espiritualidade” nos processos museológicos indígenas? O que se considera “sagrado” nos museus indígenas? Em relação às experiências museológicas indígenas, seria mais pertinente falar de uma “sacralização do museu” ou de uma “musealização do sagrado”? Ou nenhuma destas relações e termos fazem sentido? Com a

⁵⁸⁴ Pajé Barbosa. Depoimento. [out. 2017]. Intervenção no Painel 1 - Acervos indigenistas, coleções etnográficas e educação intercultural diálogos colaborativos com museus indígenas. III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

palavra, o pajé Barbosa, que assim se expressa frente à relação entre “sacralidade” e “humanidade”:

Porque diante desse grande Deus nós somos todos irmãos. Porque queria aqui explicar que anjo que é demônio, é anjo. **Nunca que eles desenvolveram corpo humano, nunca vai desenvolver um corpo humano. Porque só quem desenvolve um corpo humano são os sagrados, gente.** Mesmo assim, se eu encontrar um duma hora pra outra à meia-noite, se me botar pra subir num pau, pra mim tanto faz eu passar por ele, talvez dê até boa noite, né. [...] E aí eu pergunto: qual é a estrela que é amaldiçoada, gente? Qual é? Nenhuma. Diante de Deus nós somos o quê? Pequenos grãos de areia que brilham. É a mesma coisa da estrela que tá brilhando, é a mesma coisa que nós, que somos grãos de areia que brilham na frente de Deus. [...] Não existe um ser vivo, ou um ser morto, que Deus não tenha consentido. (Inormação Verbal).

Difícil interpretar as palavras do pajé Barbosa, grande parte das vezes expressas em metáforas de difícil apreensão. De todo modo, estabelece relações entre um macrocosmo, universal, do qual fazem parte as estrelas e os astros, aos olhos de um Deus onipotente, às vezes o “Grande Espírito”, outras a “Natureza Sagrada” e um microcosmo, prenhe de humanidade, que somos nós, comparados à pequenez dos grãos de areia. Como interpretar metáforas e analogias, seminais para a manifestação das “ciências indígenas”, é necessário para compreender expressões que nos fornecem indícios de como se processam suas epistemologias e como estas se refletem no campo da memória. Como se expressam, nos museus indígenas, estas “ciências indígenas”, produzidas a partir de epistemologias próprias?

A noção de que os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é um pressuposto básico de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo. O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, é uma arte política – uma diplomacia. (CASTRO, 2015, p. 49).

Ao reunirem uma perspectiva mais ampla e geral, mais à “montante” - no dizer de Cunha – à múltiplas perspectivas locais e particulares (à “jusante”), os xamãs são personagens que possuem um papel central em nossa abordagem, na medida em que seus discursos e as práticas que fomentam relativas à relação com a relação com o passado, à construção social da memória e às ressignificações das noções de “cultura” e do “patrimônio”, exibem aspectos de

uma museologia nativa que se evidenciaram através de uma cosmopolítica da memória que identificou e tentou analisar o surgimento de uma “museologia indígena” no Brasil.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro, “O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. [...] conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (CASTRO, 2015, p. 50). Ao acessar múltiplos sentidos, através da personificação,

[...] o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de ‘abdução de agência’ sistemático e deliberado. Dizíamos acima que o xamanismo era uma arte *política*. Dizemos, agora, que ele é uma *arte política*. Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (CASTRO, 2015, p.51).

E a incorporação, por parte dos pajés, de sujeitos não humanos (espíritos), com suas personalidades, intenções e agências, através do transe mediúnico, não seria um tipo de personificação?! O sentido político dessa arte da tradução efetuada pelos xamãs, estaria em “[...] fazer sentir a “arte” lá onde estaríamos tentados a falar de “crença” ou de superstição” (STENGERS, 2018, p. 460). Nesse sentido, “[...] é importante estabelecer essa distinção, pois ela dá vazão a uma nova perspectiva: aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização. (STENGERS, 2007, p. 5), que se compara ao que alguns pensadores latino-americanos denominam de colonialidade do poder. Trazer as ciências ocidentais para o palco deste debate significa confrontá-las com “outros” conhecimentos sobre o mundo – ou o conhecimento do mundo dos “outros” - e, percebidos desde relações mais simétricas, ao confrontá-las em suas verdades, sermos levados mesmo ao “deslocamento reflexivo” do qual fala Viveiros de Castro.

Ao situarem-se no entremeio da relação entre humanos e espíritos, os pajés situam-se numa linha tênue, na qual as dinâmicas cosmológicas possuem papel fundamental, de intermediadores entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, ou, noutros termos, entre concepções de vida e morte. Inevitavelmente, tocando em questões que beiram a epistemologia – ao falarmos do ponto de vista da Antropologia - e a ontologia, ao considerarmos que a ontogênese é, também, oriunda da especificidade presente nas diferentes cosmovisões acerca do real. Segundo Viveiros, “[...] esses seres a que damos desajeitadamente o nome de ‘espíritos’ são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas, e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das tranquilas descontinuidades aparentes entre

tipos e espécies” (CASTRO, 2015, p.59).

Ao questionar, com suas colocações intrigantes, os limites entre “agência” e “humanidade”, Viveiros coloca questões fundamentais para pensarmos na relação entre a “corporeidade” e a “perspectiva” (enquanto pontos de vista multissituados e virtualidade de devir no mundo):

Uma perspectiva não é representação porque as representações são propriedades do espírito, mas *o ponto de vista está no corpo*. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos” (CASTRO, 2015, p.65-66)

Segundo Michel Taussig, em seu estudo clássico sobre magia na amazônia colombiana, “A tortura, o assassinato e a feitiçaria são tão reais quanto a morte. Mas por que as pessoas agem assim e as respostas a esta indagação afetam a pergunta – isto não tem resposta fora dos efeitos do real, transportado através do tempo pelas pessoas em ação”. As cosmologias são atualizadas quando vividas enquanto reais, condicionando relações, afetando sentidos e moldando ações dos sujeitos frente às pessoas e seus grupos sociais, aos seus mundos. Assim, como na abordagem de Taussig, “É por isso que o tema por mim abordado não é a verdade do ser, mas o ser social da verdade; não é verificar se os fatos são reais, mas em que consiste a sua política de interpretação e representação” (TAUSSING, 1993, p. 15).

Podemos aproximar as problemáticas postas pelas proposições cosmopolíticas de Isabelle Stengers, em especial aos referentes à reativação do animismo, com as observações feitas por Manuela Carneiro da Cunha, sobre xamanismo e tradução. Se a filósofa belga propõe uma “reativação do xamanismo”, como subversão contemporânea de conhecimentos (in)subordinados historicamente, a antropóloga brasileira afirma que

Observou-se muitas vezes o extraordinário florescimento do xamanismo em situações de dominação de tipo colonial, ou mais exatamente quando povos são capturados nas engrenagens do sistema mundial. [...] o crescimento do xamanismo parece ter coincidido com o enfraquecimento ou o desmoronamento das instituições políticas e econômicas de tipo dito tradicional (CUNHA, 1998, p.7-8).

Segundo Isabelle Stengers:

É por isso que pode ser melhor reavivar palavras que foram afetadas por terem ficado restritas ao uso metafórico. “Magia” é uma delas: falamos livremente da magia de um

acontecimento, de uma paisagem, de um trecho de música. Protegidos pela metáfora, podemos então expressar a experiência de uma agência que não nos pertence, mesmo que ela nos inclua, estando este “nós”, porém, sob a sedução de um determinado sentimento (STENGERS, 2017, p. 12).

As palavras de Stengers parecem feitas para denominar as ações do pajé Barbosa, eterno defensor do catimbó, do ouricuri, da pajelança, da encantaria e da macumba, enfim, dos múltiplos mundos da magia e da feitiçaria, das quais ele sempre reitera, se orgulha de ser um “praticante” - no sentido dado pela filósofa, de experimentador e não de simples aplicador de teorias preexistentes. Nesse sentido, ele afirma que

[...] a espiritualidade ela é muito lenta, então você imagina assim, não, mas o pajé é preparado. Sim, trinta anos pra um estudo de um pajé é muito pouco, e aí tem gente que vem achando que no decorrer de dez anos já vai pegar o conteúdo todo. Aí não dá, não tem condição. Então tem que ter paciência, paciência mesmo, tá veno? (Informação Verbal)

Mas o que seria a “magia”? Segundo o pajé Barbosa, “catimbó é o que se faz”, ou seja, é “trabalho”. Segundo Stengers:

A magia ultrapassa qualquer versão dessa narrativa épica. E é precisamente por isso que as bruxas neopagãs chamam de “magia” o ofício ao qual se dedicam: nomeá-lo dessa forma, dizem elas, é em si um ato de magia, já que o desconforto que ele cria nos ajuda a perceber a fumaça pairando nas nossas narinas. Mais do que isso: elas aprenderam a lançar círculos e a invocar a Deusa – Ela que, dizem as bruxas, “retorna”, Ela A quem se deve agradecer pelo acontecimento que as torna capazes de fazer o que chamam de “trabalho da Deusa”. Ao fazê-lo, elas nos colocam à prova! **Como aceitar a regressão ou a conversão a crenças sobrenaturais?** A questão aqui, contudo, não é nos perguntarmos se devemos “aceitar” a Deusa que as bruxas contemporâneas invocam em seus rituais. Se disséssemos: “Mas a sua Deusa é apenas uma ficção”, sem dúvida elas sorririam e perguntariam se somos daquelas pessoas que acreditam que a ficção não tem poder. **O que as bruxas nos desafiam a aceitar é a possibilidade de abrir mão de critérios que julgam transcender os agenciamentos, e que reforçam, por repetidas vezes, a narrativa épica da razão crítica.** O que elas cultivam, como parte de seu ofício (algo que faz parte de qualquer ofício), é uma arte da atenção imanente, uma arte empírica que investiga o que é bom ou nocivo – **uma arte que o nosso apego à verdade muitas vezes nos faz desprezar, entendendo-a como superstição.** As bruxas são pragmáticas, radicalmente pragmáticas, e experimentam efeitos e consequências do que, como elas sabem, nunca é inócuo, e envolve cuidado, proteção e experiência. O canto ritual das bruxas – “Ela muda tudo o que Ela toca, e tudo o que Ela toca muda” – certamente poderia ser pensado em termos de agenciamento, uma vez que resiste ao caráter desmembrativo trazido pela atribuição de agência. A mudança pertence à Deusa como “agente” ou àquilo que muda quando é tocado? No entanto, a eficácia primeira do refrão reside no “Ela toca”. Aqui, a indeterminação própria dos agenciamentos não é mais conceitual. Ela faz parte de uma experiência que afirma que o poder de mudar não se atribui a nós mesmos nem se reduz a algo “natural”. Trata-se de uma experiência que honra a mudança como forma de criação. (STENGERS, 2017, p. 12-13).

E é justamente através da ativação da magia e dos seus dons, que os xamãs podem se deslocar desde pontos de vista situados à “montante” e à “jusante”. “Viajantes no tempo e no espaço”, agregam visões gerais com múltiplas perspectivas particulares, daí a riqueza, força e poder (cosmo)político de suas palavras e ações. Manuela sugere uma interessante analogia desde a história de Crispim, um indígena Jaminauá, do Acre. Segundo ela,

Crispim, um Jaminaua do alto Bagé, durante decênios e até sua morte no começo dos anos 80, foi o mais reputado xamã do alto Juruá, tanto junto aos índios como aos seringueiros. De sua vida, conta-se que, criado por um padrinho branco que o teria levado para o Ceará e, após um assassinato em que teria sujado as mãos, para Belém, onde teria estudado, ele teria voltado para o alto Juruá. Para Crispim, sua reputação xamânica explica-se por sua estada e seus estudos em dois lugares particularmente significativos: o Ceará (a cerca de quatro mil quilômetros dali), de onde provêm quase todos os seringueiros da região e onde desde então os Kaxinawá do Purus situam a raiz do céu (McCallum 1996a:61), e Belém, um dos últimos nós da rede do caucho. Não é, tampouco, indiferente que Crispim, **voltando para os seus e estabelecendo-se na região como um xamã poderoso, tenha escolhido morar no lugar chamado Divisão, “partilha das águas”, isto é, nas próprias cabeceiras de seis bacias fluviais distintas: as dos rios Humaitá, Liberdade, Gregório, Tarauacá, Dourado e Bagé. Assim, Crispim, um homem criado no extremo-jusante, estabelece-se em uma espécie de hipermontante: idealmente situado para encarnar a contento o projeto de junção do local e do global. É nesse sentido que Crispim é um tradutor.** (CUNHA, 1998, p.12).

O posicionamento no limite entre mundos, literal e simbolicamente – como tão bem expressa a analogia proposta por Cunha – é também uma metáfora, em nosso olhar, à produção do conhecimento antropológico, tanto mais complexo quando melhor conseguimos reunir estas perspectivas macro e micro em nossas abordagens e na interpretação do componente das alteridades nas relações sociais. A tarefa da antropologia também pode ser vista como um processo tradutório, conseqüentemente, interpretativo. No entanto, assim como no caso da função de tradutor dos pajés, as disputas pela validade de interpretações, como parte das relações sociais é o que torna real, concreto e palpável, o saber produzido e sua capacidade de ser resultante e, ao mesmo tempo, construir a realidade social. Continua a autora:

Já se disse muitas vezes que os xamãs, viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas (p. ex., Kensinger 1995). Temos de nos entender quanto ao alcance dessa atribuição e não tomá-la como trivial. Cabe-lhes, sem dúvida, interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas. Essa ordenação não se faz sem contestação e, freqüentemente, é objeto de ásperas disputas que se assentam tanto na política interna quanto nos sistemas de interpretação. (CUNHA, 1998, p. 12).

As palavras do pajé Barbosa, em um primeiro momento, são de difícil compreensão.

Quase sempre estão situadas entre um sentido figurado, metafórico – que beira quase o surreal – e um outro sentido provindo da multiplicidade de pontos de vista que ele pode, potencialmente, apresentar. Isso potencializa seus discursos de uma complexidade tal que, mais que descrever realidades, as recria a cada momento, ao possibilitar a existência de novas associações e significados. Como criador de sentidos sobre o mundo, de acordo com essa capacidade de conectar aspectos distintos da realidade, colocando-os em contato, expressa o que Cunha chama de uma “percepção alucinada”.

Ao longo de suas viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Donde a suspensão da linguagem ordinária, substituída por essas “palavras torcidas”, esse uso figurado. Como se escrutasse por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial. [...] **Há, sem dúvida aqui um jogo no qual a linguagem, em seu registro próprio, manifesta a incerteza da percepção alucinada.** (CUNHA, 1998, p.12-13).

No trecho abaixo, Cunha aborda a partir de um exemplo provindo dos Shipibo-Conibo da região amazônica, as complexidades destes processos tradutórios, quando relacionados com a ação e os pontos de vista dos xamãs e sua capacidade de atuar nessa comunicação entre mundos

Um exemplo: entre os Shipibo-Conibo (Gebhardt-Sayer 1986) — grupos Pano ribeirinhos —, os textos dos cantos xamânicos obedecem a regras distintas das que regem as melodias. Amplamente improvisadas, as palavras descrevem um itinerário, balizam-no, traçam o sentido de seu percurso. Em contrapartida, as melodias, que formam um *corpus* que não de umas trinta unidades, são a tradução sonora de desenhos, de motivos pictóricos — os *quene* (ou *kene*) — que o dono do ayahuasca exhibe ao xamã e que este transpõe simultaneamente para um código sonoro. Este código é decifrável, visto que pode ser retraduzido em uma forma visual. Conta-se (e pouco importa se a história é autêntica) que, antigamente, duas mulheres, sentadas de lados opostos de um grande vaso a ser decorado, eram capazes — sem se verem e unicamente guiadas pelos cantos xamânicos — de pintar os mesmos motivos e de fazê-los se juntarem nas extremidades (Gebhardt-Sayer 1986:210-211). A codificação sonora das visões e sua decifração permitem, assim, obter tanto desenhos imateriais, aplicados sobre os doentes a serem curados, quanto desenhos materializados sobre vasos, tecidos e corpos. Os aromas acrescentam um código olfativo aos precedentes, de tal modo que “os sons, as cores e os odores correspondem” (CUNHA, 1998, p. 14).

Um outro exemplo vem do olhar dos Kaxinawá para os Ashaninka, ambos moradores da região fronteira entre o Brasil e o Peru, no Estado do Acre.

Os Ashaninka [explica Carlito Cataiano] consideram o japiim (*Cacicus cela*), que nós, Kaxi [i.e. Kaxinawá], chamamos *txana*, um curador poderoso. Os Ashaninka gostam

de fazer suas casas perto dos ninhos do txana, porque quando tomam cipó o espírito do txana vem ajudá-los a curar os doentes; em suas cantorias e mirações do cipó, os pajés Ashaninka, em suas canções do ayahuasca chamam e vêem os espíritos do japiim e do japó; têm ainda muito respeito por esses dois pássaros, que fazem seus ninhos nas proximidades de suas casas; ninguém persegue esses pássaros, tidos como inteligentes, trabalhadores e, sobretudo, bons curadores [...]. Kaxi gosta de matar o chefe do japiim, aquele mais cantador, para usar na festa do Tirin ou então do Katxanawa; mata o chefe, tira o fato e as carnes e deixa só o couro, as penas, a cabeça e os pés; depois seca no sol ou na queitura do fogo, em cima do fogão; diz que é bom para abrir a memória dos cantadores de Katxanauá e Tirin; assim eles aprendem mais facilmente todas as canções de katxanawá e de Tirin e não se esquecem mais de cantá-las por inteiro [...]. Txana não é só o nome do japiim. Os Kaxi chamam também Txana aos cantadores das festas, da cantoria de cipó, mariri ou katxanawá, Tirin, Buna Kuin, Nixpupima e Hai Hai Ika. O japiim fala línguas que não são as suas, línguas estrangeiras que, nele, nada comunicam, exceto a sedução e a predação. Ele é uma ponte ilusória entre formas do ser. Corresponde, no mundo animal, àquela escada xamânica que liga mundos cortados entre si. (Aquino e Cataiano no prelo). (CUNHA, 1998, p. 15-16).

“Só que eu sou tão infinito de tal forma que eu acredito noutros mundo, nos outros portais, eu acredito que a forma de nós ter chegado aqui ainda não foi descoberta por esses cientistas.” O que seria o universo? Como chegamos aqui, na Terra, como planeta, ou nessa terra, onde vivemos? Há outros mundos, fora o nosso? Que mundos seriam esses? Segundo o pajé Barbosa,

Que parece que ainda não descobriram a forma que nós chegamo aqui. Nós chegamo mesmo assim, aqui, em grupos, né, nós chegamo aqui desta forma. Fazendo aldeia, fazendo em quilombo, chegamo aqui fazendo esse tipo de trabalho que acaba a gente direcionamos ao Brasil. A gente esquece que o mundo foi entregue pra nós. (Informação Verbal).

Do mesmo modo que há um conhecimento acerca do universo, dos planetas, das galáxias e do cosmos, as “ciências indígenas” tratadas sob a ótica deste estudo, contém visões sobre a vida e a morte, que nos levam a redimensionar a finitude da existência física como algo inexorável, como um suposto fim da matéria. Estes conhecimentos nos questionam acerca dos limites entre vida e morte e nos levam a questionar supostas barreiras entre seres que existem e estão numa ou noutra condições. É nesse sentido que é possível pensar noutra relação passado-presente-futuro e em deslocamentos espaço-temporais que múltiplas direções. O que acontece, quando se morre?

Porque após o Pajé Barbosa, morrer a minha vida prossegue no espírito. Meu espírito, mesmo que morra, a vida prossegue porque a vida ela não tem fim. A vida ela tá diretamente dentro de um grande Deus que nós chamamos de Pai Tupã, e outros

chamam de outros nomes. Mas a gente percebe que o quê sair de dentro dele que fez a vida do pajé, ou a vida de todos nós, não se consegue exterminar. (Informação Verbal).

Nesse sentido, umas das principais funções que os pajés possuíram nos processos museológicos indígenas que analisamos foi a de estabelecerem a relação entre as entidades espirituais, os Encantados, e os indígenas, a partir de um dom de comunicação que poucos possuem, mas que muitos acreditam, a partir da mediação dos pajés. Ao ver, por exemplo, os próprios espíritos Encantados e suas reações ao que fazemos nós, os “vivos”. Nesse caso, ver não significa, necessariamente, apreender o real via o sentido da visão. O interessante é que, como na passagem seguinte do pajé Barbosa, não são apenas os “vivos” que sentem e agem frente a agência dos Encantados: estes também reagem frente ao que acontece na esfera social com a qual interagem e da qual estão participando, mesmo sem serem vistos por qualquer pessoa

Aonde de forma de, assim, na espiritualidade, a gente consegue ver os antepassado pular de alegre, a gente vê os nossos espíritos Encantados, espíritos de luz, se auto se valorizar, por conta de uma criança dessa, né, o Suzenilson. Por conta desses dois menino do Museu do Ceará (se referia a mim e ao João Paulo Vieira), por conta de vocês que de forma bem simples traz uma senhora dessa que deu uma palestra aqui (profa. Lux Vidal). (Informação Verbal).

Sendo assim, nos deparamos com a percepção de uma agência compartilhada em suas afetações, nas quais tanto os Encantados reagem a partir do que percebem de nossas relações – coisas que poucos podem perceber – quanto nós somos afetados por uma relação que estabelecemos com os Encantados, através dos processos museológicos e museus indígenas.

No processo de migração do homem e de nossos antepassados evolutivos, o deslocamento populacional foi uma constante, já que nos espalhamos por todos os continentes da Terra e navegamos por mares e ilhas de todo o globo terrestre.

A gente esquece que quem batizou todos os pontos do mar fomos nós. Nós esquecemos que cada pedra foi nós que batizamos, cada passo foi nós que batizamos, **cada canto que nós passamos nós deixamos rastro, e a única forma, gente, é mostrar no museu, a única forma de fazer esse tipo de, eu diria assim, de mágica, que tá sendo hoje.** Pra mim isso é uma mágica, porque Pajé Barbosa é uma pessoa que sonha, mas não consigo sonhar só. Quando eu vejo alguém se debruçando em cima dos meus sonho e a gente conseguia amostrar que não existe aldeia, existe um mundo e nós somos um povo só. Só que esse negócio de Oceano Pacífico, Oceano Atlântico, começa a gente se dividir só porque existe na imaginação a linha do Equador. Veja bem, é na imaginação a linha do Equador, amostrando que nós somos um povo só, de um grande reis, de um povo de uma única fonte. E essa fonte, graças a Deus, ela é infinita. (Informação Verbal).

“A terra é nossa mãe, e o museu, é o retrato da nossa terra”⁵⁸⁵ Na perspectiva de nos aproximarmos das concepções indígenas sobre seus museus, como parte de suas cosmologias e mobilizações e enquanto expressões das “ciências indígenas” no campo da memória, durante a roda de pajés e caciques no fórum do Piauí, o *maestro* oaxaqueño Adrian Silva evidenciou o que é um aspecto fortemente atribuído às concepções nativas sobre sua “museologia indígena”: a ideia de que “La naturaleza no se vende. Nosostros vivimos com ella. Este es nuestro pensamiento”.

Figura 129 - Pajé Barbosa, Seu Arlindo (ex-pajé) e pajé Zé de Caetano, na Furna dos Caboclos de Mina Grande, durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas



Fonte: O autor (2016)

⁵⁸⁵ Luís Caboclo, durante a apresentação dos tremembé na roda de dialogo 3. III FNMI 2017.

4.2.3 Os Kanindé de Aratuba: O museu indígena entre as ressignificações cosmológicas e as mobilizações étnicas

Figura 130 - Museu dos Kanindés



Fonte: O autor (2011)

À dona Rita Pequena – *in memoriam* (1944-2018)⁵⁸⁶

A referência a um passado em que cenas de incorporação eram muito constantes pode ser considerada uma forma de afirmarem-se como detentores de símbolos de uma espiritualidade diferenciada, mesmo antes do processo de descoberta como indígenas. No entanto, nem tudo é sinal diacrítico. Segundo Maria da Estér ‘**Aqui e agora não, nesse lugar, graças a Deus... agora tá muito calmo. Mas antigamente aqui era demais, que adoecia as pessoas assim, com problema de espíritos. Tem mais, era muita gente, tinha vez que quando um caía, chamava os outros, tinha vez que era duas, três casas, tudo com gente**’. (GOMES, 2012, p. 176).

A Jurema é minha madrinha,
 Jesus é meu protetor!
 Mas arranca, arranca a raiz,
 que o bom mestre chegou.
 Um mestre bom, é irmão do outro,
 quando um chega, manifesta o outro!
 A Jurema é minha madrinha,
 Jesus é meu protetor!

⁵⁸⁶ Quando da escrita desse tópico, precisamente no dia 17 de julho de 2018, faleceu no Sítio Fernandes a dona Rita Pequena.

Oi arranca, arranca a raiz,
 que o bom mestre chegou!
 Um mestre bom, é irmão do outro,
 quando um chega, manifesta o outro!
 Pois arranca, arranca a raiz,
 que o bom mestre chegou!
 Um mestre bom, é irmão do outro,
 quando um chega, manifesta o outro!
 Salve a Jurema Sagrada!!

(Cacique Robério Kapinawá, toré de encerramento do II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande, povo Kapinawá, Buíque (PE), 20 de agosto de 2016)

No processo de reelaboração cultural entre os Kanindé de Aratuba, percebíamos durante a pesquisa de campo em 2011 que estava em curso uma ressignificação de elementos do que consideram “espiritualidade”, que não apenas passavam a ser semantizados como sinais diacríticos de afirmação étnica, como também a ter sentidos que denotavam modificações em condutas e subjetividades, à nível individual e, à nível coletivo, em transformações que evidenciavam modificações e uma atualização de cosmologias herdadas de seus antepassados para os novos tempos. Isso foi ganhando um corpo crescente com a continuidade dos processos museológicos.

Quando nos referimos à “espiritualidade” de uma maneira geral a consideramos, no caso do povo Kanindé, como “[...] as várias manifestações com esferas do sagrado, e concebidas enquanto tal - por quem vivencia e pelos outros - desde cultos evangélicos e missas católicas até incorporações com transe mediúnico, passando por terços e procissões” (GOMES, 2012, p.163).

No Sítio Fernandes, “A presença de médiuns é notável”, bem como a demonização e uma visão negativa acerca de práticas e fenômenos relacionados à mediunidade. “Os Kanindé chamam de médiuns - termo apropriado das interações com curadores e rezadores com os quais já se consultaram - às pessoas que tem a capacidade de estabelecer contato com os espíritos” (GOMES, 2012, p. 164). Estes espíritos podem ser chamados, também, de “Encantados”, que identificávamos a partir das conversas, narrativas e referências utilizadas por diversos indivíduos do povo Kanindé, como um termo de uso geral, basicamente, como uma

[...] categoria nativa vinculada à classificação de certas manifestações, como espíritos de pessoas que já fizeram sua ‘viagem’ (morreram) e/ou seres das matas (como a Caipora), que passa a ser operada no campo político quando acionada enquanto fator de identificação étnica a uma autorrepresentação enquanto Kanindé. (GOMES, 2012, p.179).

Entretanto, nem tudo é, somente, sinal diacrítico.

A diversidade de manifestações desta espiritualidade se externalizavam, também, na extrema devoção que possuíam aos santos católicos, especialmente São José e São Francisco, cujos cultos e reverência estavam envoltos em práticas mágicas. A crença no “santo popular” *Padim* Cícero era bastante acentuada e disseminada, com romarias anuais sendo realizadas a Juazeiro do Norte (CE) para pagamento de promessas. Os que se identificavam como católicos conviviam lado-a-lado com os que eram evangélicos, cujos filhos também estudavam juntos, na escola indígena. E todos estes, independente de religião praticada, consultavam regularmente suas rezadeiras para a cura dos males do corpo e da alma, sendo a principal delas D. Odete Soares. Um dia perguntei à sua irmã e esposa de Sinhô, d. Maristela, porque gostava da igreja evangélica e tinha se tornado crente, ao que ela respondeu: “É a igreja mais próxima, meu filho”.

À época, esta “espiritualidade” entre os Kanindé consistia em uma amálgama de crenças, ritos e práticas provindas de diversas procedências e que estava em plena ressignificação, variável conforme as faixas etárias e núcleos familiares, mas que vinha ganhando novos sentidos, especialmente entre os mais novos. Na época da pesquisa de campo, o caso de Clarynha Freitas foi exemplificado como o mais paradigmático desta nova postura relativa à uma acentuada espiritualidade, expressa através da presença de pessoas que possuíam dons relacionados ao contato com os Encantados.

Dentre as manifestações ligadas a um catolicismo, ao modo Kanindé, referiam-se principalmente, enquanto “tradições”: à procissão de São José; aos terços e novenas (especialmente ao terço que rezavam em frente ao serrote do Rajado); à caminhada de Maria (no mês de maio), que saía anualmente de diferentes comunidades rurais até a igreja católica de Aratuba; à lapinha organizada com jovens e crianças na capela de São José, feita anualmente. Marcantes para as diferentes gerações foram as pesquisas que eles próprios realizaram sobre a história dos Kanindé, no início “da luta” (os primeiros anos após 1995), e de como a chegada da igreja evangélica (fim dos anos de 1990) acirrou os conflitos relativos à espiritualidade entre o povo, que piorou muito em relação ao período em que a influência era apenas dos católicos. Além da máxima sempre repetida, de que: “aqui é tudo uma família só”, outra também era bem comum e remetia às questões espirituais. As palavras de Maria de Fátima, mãe de Clara, são as que mais condensavam o que ouvi em muitas conversas informais com diferentes pessoas de grupos familiares distintos “Mas antigamente aqui era demais, que adoecia as pessoas assim, com **problema de espíritos**. [...] era muita gente, tinha vez que quando um caía, chamava os outros, tinha vez que era duas, três casas, tudo com gente” (Maria de Fátima).

O mês de maio foi repleto de “terços”, que se revezavam nas casas das pessoas.

Participamos de dois, um na casa do senhor Bastião, com a presença da pessoa que é a referência nesta prática, dona Rita Pequena, e outra na casa da d. Odete. O que aconteceu na casa de seu Bastião foi dia 6 de maio de 2011; fui a convite de Cícero. Durou cerca de 30 minutos. O grupo responsável, liderado por Guilhermina Pequena, filha de d. Rita Pequena e herdeira do culto a esta tradição, já vinha de uma outra casa, onde também tinham rezado um terço. Rita era como uma guardiã desse costume entre os Kanindé. Traços indígenas bem acentuados, de estatura baixa, cabelo enrolado, já exibia muitos fios brancos. Além da sua filha, suas netas acompanhavam-na de perto: eram as herdeiras da tradição e assim portavam-se. Na pequena sala da velha casa de barro e taipa amontoavam-se todos em torno de um minúsculo altar improvisado sob uma toalha e uma estatueta de Maria, uma vela acesa, ao lado, em cima de uma pequena banquinha. Uma espécie de missa sem padres, que seguia uma liturgia. “Santa Maria rogai por nós, intercedei a Deus por nós”. Ritmo de um canto dolente. Cantavam ladainhas e benditos, homens, mulheres idosas, crianças e jovens; os adolescentes acompanhavam do lado de fora da casa, papeando animadamente.

Nessa imersão no mundo dos Kanindé, pensava quanto de sua trajetória histórica estava contida em seu presente etnográfico, no passado presentificado, tornado o que era vivido no agora; em camadas de tempo acumuladas no cotidiano. Como melhor compreender essa etnicidade pulsante que provocou uma intensa ressignificação de memórias entre os variados grupos familiares? Até chegar na casa de Bastião, Cícero me dizia que lá foi um dos lugares onde, em sua juventude, sempre se rezava o terço. Assim narrei no caderno de campo:

No caminho, Cícero vinha me contando um pouco sobre a religiosidade deles. Do terço, que era uma tradição velha, das procissões nos matos, até Aratuba como não havia a capela de São José, padroeiro da comunidade, dos terços rezados no Rajado, pedindo chuva, da devoção em maio à Maria... Em março, à São José, tem nove noites com noitários, grupos que se responsabilizavam pelas orações no dia, até o dia 19... (Caderno de campo 1. Dia 6 de maio de 2018).

Em 12 de maio de 2011, à noite, registramos mais uma vez um terço, desta vez, sendo rezado na casa de d. Odete e, novamente, conduzido por Guilhermina Pequena. Escrevi que,

Basicamente, o terço é uma celebração cristã e católica, feita seguindo uma liturgia determinada, no livrinho, mediada por espécies de ladainhas e benditos, já tradicionais por aqui. [...] Todos se ajeitam como dá na sala, altar improvisado, fica Guilhermina, com seu vozeirão, e uma mocinha que faz a leitura (não sei se é sua filha); todos acompanham e respondem, em momentos determinados. Coro. Ladainhas. Hora de cumprimentos. Hora da prece, quando o espaço fica aberto para ‘reflexões’. (Informes avisos, Caderno de campo 2, dia 12 de maio de 2011).

No dia 7 de maio de 2011, à noite, houve o terço dos homens, concomitante aos ensaios da coroação de Maria, teatralização que fazem anualmente. No dia 13 de maio, aconteceu um importante momento do calendário religioso cristão de Aratuba, como especial significância nos Fernandes, embora este tenha sido apenas o quarto ano em que era realizada. Me refiro à “procissão de Maria”, que mobilizou inúmeras comunidades rurais em todo município. Partiu do Quebra-faca, se concentrando em sua entrada, na beira da pista. Mobilizou boa parte das pessoas do Sítio Fernandes. No passado, havia uma procissão de São José, que era uma tradição “dos antigos”, que se dirigia dos Fernandes em direção à igreja de São Francisco, na cidade de Aratuba, feita anualmente no dia desse santo. Faziam uma parada na “cachoeira do Rajado”, onde se orava um terço voltado às boas chuvas. Essa celebração teve fim quando a capela de São José foi construída. “A mão da igreja em Aratuba é fortíssima, não há dúvida. Mas, afinal, falamos de um catolicismo sem padres, ou com pouquíssimos, altamente imagético e cultuador de santos, penitencial, processional, devoto” (Caderno de campo 1, dia 15 de maio de 2011).

Herdeira da mãe, que à época estava com dores crônicas no joelho e com dificuldade de locomoção por subidas e varedas, Guilhermina Pequena me contou um pouco acerca das práticas católicas mantidas nos Fernandes, nas quais a mãe, no passado, e ela, naquele presente, possuíam importantes papéis como promotoras e realizadoras. O calendário de ações devocionais era puxado: todo dia 13, em cada mês, terço para Nossa Senhora Aparecida, na Gruta, que fica localizada na pista; aos sábados, havia na capela de São José o terço dos homens; todos os dias 19 de março, dia de São José, realizavam a festa em homenagem ao padroeiro; no mês de maio, realizam novenas todos os dias nas casas dos mais velhos. Me descreveu em detalhes como era o terço rezado no Rajado e as práticas de “roubar o santo”, escondendo-o dos donos e devolvendo-lhes apenas em junho (para “obrigá-lo” a enviar chuvas); me cantou as letras e entou melodias de várias ladainhas e benditos; me falou como era organizada a encenação da coroação de Maria.

No dia 17 de maio de 2011, realizamos uma conversa memorável com sua mãe, d. Rita Pequena, em sua casa, que fica próxima à Gruta, do outro lado da rodovia estadual que divide o território do Sítio Fernandes. Escrevemos no diário:

Dona Rita Pequena é a memória viva da religiosidade-espiritualidade dos Fernandes. Terços, novenas, benditos, ladainhas, roubos de santos, toda a ritualística do catolicismo popular, concebida sob o fundo da espiritualidade “cabocla”, está aqui presente. Povo devoto de santos, incluindo Nossa Senhora e fortemente S. José. [...]. Devota arrochada e praticante fervorosa do catolicismo, a seu modo – à ela é atribuída a criação, zelo e manutenção do terço, das novenas, da coroação de Maria, hoje vistas como tradições locais, que se construíram como tal. (Caderno de campo, dia 17 de maio de 2011).

Esta intensa agenda de momentos cristãos, especialmente católicos, repetidas anual e ciclicamente, que foram observadas 2011, fizeram-me sentir o peso de uma catequização prolongada entre os Kanindé, entre os quais percebia

A preponderância e a força de um catolicismo, mesmo que de raízes populares, na religiosidade. Aliás, o número de crentes também não é pequeno... **só tô sentindo falta de uma maior evidência da espiritualidade indígena, claro, que é escondida, afinal, com tantas práticas normativas cristãs, ser-ter outra herança espiritual não deve ser fácil, que o diga dona Odete.** (Caderno de campo 1, 8 de maio de 2011).

O caso de d. Odete era muito emblemático de como a sua geração percebia essa relação com os Encantados e os chamados “dons” que muitos deles possuíam. Ao final da minha primeira palestra na escola, no dia 20 de abril de 2011, mais uma vez, Elenílson enfatizou que entre eles haviam sérios conflitos internos sobre como encarar esta questão (dos espíritos), deixando-me bem curioso. Pareciam-me então, eminentemente, cristãos. Disse-me que deveria conhecer o mais rápido possível d. Odete, sua tia e “mãe”, parteira e rezadeira, especialista na fabricação de remédios caseiros usando ervas. Médica dos Kanindé. Possuía uma história de vida paradigmática, em relação à maneira como percebia e lidava com uma forte mediunidade, que me diziam ser tão aflorada entre eles. Ela era como uma referência nisso, e sua história, conhecida por todos os seus parentes.

Na análise feita destes fatos, em 2012, contamos em detalhes a trajetória de dona Odete, à época, com 60 anos. Oriunda do núcleo familiar Soares, muitas destas práticas ela aprendeu com a mãe, dona Neonice, que era também ceramista. Sua trajetória de vida e as percepções que ela possuía sobre a própria mediunidade foram cruciais na compreensão que fizemos sobre as ressignificações que se efetuavam acerca de aspectos da espiritualidade entre os Kanindé.

No dia 11 de maio de 2011, conversei com D. Odete e assim registrei, no caderno de campo:

Dona Odete é uma índia Kanindé, fruto de seu tempo. Mais uma vez, falou que, quando havia sido levada para os curadores para diagnosticarem o seu ‘problema’, eles a recomendaram a trabalhar ‘em centro’. **Ela repetiu o que dissera em uma semana: que o povo daqui ia chamar ela de ‘macumbeira’.** Daí, denoto duas coisas: 1. a intensa influência católica e cristã; 2. o quanto ela internalizou e interpreta seu ‘dom’ a partir da ótica cristã. Me parece que a herança espiritual que dona Odete carrega foi duramente reprimida pela própria. A aproximação do padre Moacir dela é um enigma. Claro que ele sabia do poder espiritual dela e procurou aproximar-se. Sabia que ela assumir, ou não, a herança que carregava, era uma questão crucial nos rumos da comunidade. Inclusive, no seu próprio processo de afirmação étnica, seria diferente. A decisão de uma pessoa, o papel do indivíduo na história, faz valer aí. Mas são só elocubrações... É tão reprimido, que até para falar de forma mais direta dessas

questões, ela desconversa, é evasiva, de poucas palavras... Muito me interessou e surpreendeu, a história dela ter um grande oratório em seu quarto, com imagens de santos católicos. Todo os dias, às 18hs ela disse que vai, sozinha, ao quarto, fazer suas orações, que são segredo. Não revela o quê e nem como faz. Ao invés de ‘trabalhar’, foi fazer reza, ser rezadeira. A mãe era louceira e parteira, aprendeu com a mãe o ofício de medicina caseira com plantas, a partir do que via a mãe fazer. As rezas, aprendeu só. Reza forte. Ela é conhecida na região toda e vem gente de todo canto se consultar. Muito devota dos santos católicos, da igreja. Vejo que se apegou muito ao cristianismo católico – como a introdução do diabo-mal-demônio foi eficaz contra as crenças indígenas. E, às vezes, achamos que acabou a evangelização. Ela continua e é contínua. Para mim, o padre Moacir teve uma atitude muito consciente ao se aproximar dela. Também não posso vê-la como sujeita passiva na história, fez suas escolhas, de acordo com a época e situações. O discurso cristão na fala dos antigos é forte. Porém, as novas lideranças já vêem de outra forma esta questão. Acho que tem bem mais abertura para encarar outras experiências. Isto é incrível: saber que neste momento esta comunidade vive uma verdadeira ‘ebulição étnica’, e não se sabe onde isso vai dar. A organização social das diferenças, que pode ter e servir meramente de instrumental para lutas políticas, não tem direcionamento, certo, previsível e planejável. Porque lidamos com processos sociais coletivos, e a dinâmica das identidades e memórias soma-se às diversas heranças culturais e as escolhas, individuais e coletivas, provindas das experiências. Já me apontaram a Terezinha, do Cícero, como uma moça nova que já revela um dom. **Prevê as coisas, sente, mas morre de medo. Medo que foi incutido, é difícil de tirar.** Contudo, o bom mesmo é que tudo é possível (Caderno de Campo 1, dia 11 de maio de 2011).

Escrevíamos que tudo era possível. E imprevisível. O “problema” de d. Odete, também associado à doença e loucura, era seu dom para “se entoar”: incorporar espíritos. Mostrou-me, nessa conversa, mais uma vez, as mãos, calejadas pela vida na roça e na lida doméstica, mas que eram também deformadas por conta de tê-las mergulhado em água fervente, uma vez que estava “atuada”, inconsciente. Ela afirmava veementemente que não lembrava de nada, depois. Começava a perceber que isso não era tão incomum em Fernandes. Todos sabiam da sua história e, embora em muitas famílias houvessem pessoas que eram médiuns, o assunto era tratado como uma espécie de tabu: velado, escondido, dissimulado. À primeira vista, pelo menos.

Médium desde criança, depois do casamento com o *Réi Zé* os episódios de transe mediúnico aumentaram, ao ponto de precisar procurar ajuda. Em uma de nossas tantas conversas, me falou que “Depois que eu me casei que meu marido reconheceu, porque ele viu e me levou para muitos curadores, eles diziam que eu era médium desde nascença. Aí eu dizia que eu não queria, porque iam me chamavam de macumbeira e eu num era, aí eu ficava rezando” (Gomes, 2012, p. 173).

“[...] iam me chamar de macumbeira e eu num era”. D. Odete sempre repetia essa frase, ao narrar a história de como e porque começou a rezar. Essa repetição chamava-me atenção, pois era algo muito acentuado, falava sempre que lembrava de seus “problemas com espíritos” e de como isso a levou a começar a atuar como rezadeira. Não temos dúvidas que a negatividade

com que eram interpretados estes fatos passava pela presença, proximidade e influência, de longuíssima data, da igreja católica, considerando sua forte atuação em Aratuba, especialmente no Sítio Fernandes, mas também em todo o maciço de Baturité (GOMES, 2012, p.164-165).

Foi d. Tereza, esposa do cacique Sotero, que mediu o primeiro contato para que fosse conhecer e conversar com d. Odete Soares, sua irmã, a “Mãe Dete”. No dia 4 de maio de conversei pela primeira vez com ela e assim descrevi nosso encontro no diário de campo:

Conheci a rezadeira e parteira, d. Odete. Energia forte. Índia bonita. [...] Me apresentei. Disse a que tinha vindo. Ela foi muito solícita. Após isso, deixei ela falar, fui só dando estímulos para que falasse. Me parece que ela traz em si, algum segredo que é maior que ela. Disse que queria saber da sua vida, da função que exercia na comunidade. Ela começou, contou que quando era pequena sentia dores, era doente... Só depois fui entender. Ela disse que “entoava”, isto é, incorporava. Não lembrava de nada quando isto ocorria. Mostrou-me suas mãos, ela disse que metia no fogo, “quando entoada”. **Ao se consultar com curadores, eles disseram que ela tinha que “trabalhar” aquilo. Ela disse que não queria, porque o pessoal ia chamar ela de “macumbeira”.** A influência da igreja é muito forte por aqui. Daí, passou a rezar, nos outros, de graça, sempre. Suas mãos são queimadas deste tempo anterior. Tornou-se a rezadeira dos Fernandes, contou da primeira reza, num dente de um rapaz, colocou o dedo em cima, para passar a dor... enfatizou, com detalhes, a época em que padre Moacir havia levado ela para trabalhar no hospital, fazendo reza e cura através da medicina caseira, as plantas. Ficou por lá 1 ano, junto com as médicas e enfermeiras, trabalhando. Depois, não aguentou mais o cansaço, ia a pé e ainda tinha que fazer as coisas de casa... O padre insistiu muito para que ficasse, ela não quis, mas ensinou um homem sobre os remédios do mato para cura, mas só não ensinou as rezas, mesmo com a insistência do padre. Interessante esta relação dela com o padre Moacir, que pelo que percebi, se aproximou muito dessa senhora, de espiritualidade forte. Inclusive, ele a encaminhou para um curso, pelo que entendi relacionado com seu outro ofício: parteira. Ela pegou meio mundo de gente aqui nos Fernandes, por um bom tempo. Possui esses três ofícios: rezadeira, parteira e fabrica remédios do mato (Caderno de campo 1, dia 4 de maio de 2011).

Esta conversa se desdobrou em mais dois encontros posteriores, além das inúmeras vezes em que almocei, tomei café ou, simplesmente, a visitava em sua casa, que foi um dos lugares mais frequentados por mim durante o período da pesquisa de campo no Sítio Fernandes. Durante as conversas, antes e depois, chegavam pessoas trazendo crianças para que rezasse, bichos, alguém vindo chamá-la para ir rezar em algum lugar ou querendo comprar algum lambedor ou garrafada. Havia uma grande movimentação de pessoas diariamente em sua casa à procura de rezas, remédios e práticas curativas, tanto a população indígena quanto pessoas da região, onde ela era uma referência. Ficava entre as rezas e os afazeres cotidianos do lar. À época, viviam na mesma casa ela, o esposo, o *Réi Zé* e sua filha, Ana Patrícia, agente de saúde do município. Segundo a filha,

Quando ela ficava conversando só, era os guias que chegavam nela. Eu era pequenininha, mas ficava com muito medo [...]. [...] ela dizia que era os guias. O

povo chamava ela de louca, ela ia pros médicos, ia pra curandeira. **Até que teve uma curandeira que ‘não, ela num é louca, é médium’**, e que ela tinha que ficar rezando nas pessoas, porque ela num era louca, mas só que se ela num seguisse a carreira de rezadeira ela ia ficar louca (GOMES, 2012, p. 174, negrito nosso).

Logo que terminamos uma das conversas que foram gravadas, chegou uma mãe e seu filho, no qual d. Odete rezou segurando um ramo de siriguela com o indicador e o polegar. Questionada, afirmou-me que o “entoamento” só havia parado depois que ela havia começado a rezar.

Apesar de não haver hoje entre os Kanindé um culto organizado em torno dessas manifestações, é grande a ocorrência de episódios de incorporação, cenas historicamente comuns até mesmo nos relatos orais sobre os mais antigos. Momento em que, tomados por um ‘espírito’, uma pessoa perde a consciência de si, passando a agir conforme um outro. Os Kanindé usam normalmente o termo ‘médium’ como uma categoria para classificar as pessoas que vivenciam determinados fenômenos espirituais (GOMES, 2012, p. 176)

Contei a história de dona Odete alhures (GOMES, 2012 e 2016), detalhando sobre como lidou com os dons que apresentava desde criança, relativos à aflorada mediunidade. Entre o povo, os poderes mediúnicos de dona Odete eram amplamente reconhecidos, desde ela muito jovem, constituindo uma situação paradigmática entre sua geração, que é a mesma do cacique Sotero.

No Sotero, conversando sobre dona Odete, sua cunhada, ele me disse que ela “entoa” de vez em quando, você tá conversando com ela e começa do nada. E que começou depois que se casou. Disse que ela nunca quis trabalhar. Perguntei se ele achava que tinha algo a ver com os índios. Me deu a entender que não... que poderia ser em qualquer pessoa... só que ela é índia (Caderno de campo, dia 5 de maio de 2011).

As conversas com Elenílson, filho de Cícero e então diretor da escola indígena, eram muito reveladoras de como ele compreendia os conflitos interno acerca da espiritualidade, sempre evidenciando o modo como isso era doloroso para as pessoas lidarem, divididas entre dons e práticas que vinham desde seus antepassados, quer aceitassem ou não, e as condutas morais, preconceitos e normativas religiosas cristãs, compartilhadas pela longa convivência com a igreja e com padres católicos⁵⁸⁷. Na sua visão, a história de vida de d. Odete era

⁵⁸⁷ As entrevistas com Elenílson Gomes e Suzenilson Santos, filhos das duas principais lideranças indígenas, que tratavam fortemente das questões de espiritualidade do povo Kanindé, foram perdidas em meio ao turbilhão de dados construídos, não tendo suas visões inseridas no estudo de 2012, embora tenham sido interlocutores

exemplar acerca dessas contradições, servindo como uma espécie de metáfora geracional sobre como muitos de sua época lidaram com essas manifestações mediúnicas: com medo, tentando negar, escondendo o que acontecia – não “desenvolvendo” ou nem “cuidando” das “correntes”: para “não ser chamada de macumbeira sem ser”.

A chegada de uma “igreja dos crentes” acentuou estes conflitos. Na medida em que na escola estudavam também os parentes indígenas que eram evangélicos, a prática do toré se tornava algumas vezes motivo de polêmicas. Elenílson, crescido junto ao pai no seio do movimento indígena, distinguia o que chamava de “toré político” (dançado visando reconhecimento) e “toré da espiritualidade” (relacionado ao contato com os Encantados e com entidades da natureza).

Em 2011, havia certo questionamento sobre a prática do Toré na escola, por parte das famílias evangélicas. Por outro lado, percebia que a escola exercia um ativo e importante papel neste processo de ressignificação de um ritual, de sentido profundamente político - mas não só. O toré era vivenciado no espaço escolar por um corpo discente composto por diferentes faixas etárias, que construíam outras percepções sobre a dança-ritual. Simbólico foi o afastamento do padre Moacir, quando a comunidade passou a reconhecer-se como indígena, além da proibição do toré acontecer no interior da igreja de Aratuba, feita em 2011. Se os atos falam, e são polissêmicos, este distanciamento que os Kanindé me relataram deve ter seus significados, como a desconfiança em relação à afirmação como povo indígena da população do Sítio Fernandes.

No dia 12 de maio fiz minha segunda palestra na escola para o corpo discente, do 6º- ao 9º- anos, sob o tema: “Povos indígenas no sertão: passado e presente”. O toré era praticado diariamente antes das aulas, mas os estudantes oriundos de famílias evangélicas, cujo “costume” os proibia, podiam optar por não participar. Ficavam olhando. Nesse dia, me chamou a atenção o toré dos jovens estudantes na parte da tarde, que estava bonito, forte, ecoava serra adentro, com tambor batendo alto e o pé pisando firme no chão. Às 13h, diariamente, ouvia-se o som da batida do tambor e de um coral de vozes jovens embalado por maracás, que ecoavam por entre varedas e “quebradas de plantar dos Fernandes”. Percebi especialmente uma mocinha que atuava como a principal “puxadora” do Toré: Nayara Santos, que também entraria no GT.

E o toré na escola, era o quê: “político” ou da “espiritualidade”?

Elenílson sempre evidenciava o grande número de suicídios que historicamente ocorriam, tanto na Gameleira quanto nos Fernandes, bem como os sérios problemas com o

abuso do álcool (principalmente a cachaça) entre seus parentes. Foi dele, também, de quem ouvi, pela primeira vez de maneira mais enfática, a referência à presença de Encantados entre os Kanindé. No 19 de abril de 2011, dia do índio na escola, disse ele na sua fala na abertura do evento, dirigindo-se aos visitantes, estudantes e professores de uma escola da região:

São vitórias grandiosas que a gente faz questão de lembrar nesse dia simbólico, que é o dia do índio. Porque a gente faz referências as nossas vitórias todo dia. É por isso que a gente trabalha dia e noite. **Enquanto o pessoal lá fora estão falando da gente, [...] estão dando flechadas pelas nossas costas, [...] por que a gente ainda cultua os Encantados, essa força superior que nos ajuda. Porque se não existisse essa força misteriosa, essa força dos Encantados nos ajudando por trás, eu acredito que a gente não teria tantas vitórias. E vocês vão perceber aqui a presença desses Encantados, a presença desses espíritos bons.** Eu não sei se vocês sentiram quando entraram nessa escola. Quando você entra nessa escola você num sente aquele peso, você num sente aquele aspecto de um ambiente fechado; você num sente aquela força lhe pressionando. Muitas pessoas já me falaram o que eu sinto a cada dia quando entro nessa escola aqui para dirigir ou para dar aula: a sensação de liberdade, a sensação de estar bem, a sensação de estar à vontade, a sensação de estar fazendo algo bom para o meu povo e para a sociedade (Elenilson Gomes, dia do índio na Escola Manoel Francisco dos Santos, 2011).

Fiquei curioso nos por quês dessa afirmação. Não havia culto aos Encantados, de fato, algo como um ritual formalizado – pelo menos que eu tivesse presenciado. A presença dos Encantados seria, puramente, um usual sinal diacrítico de afirmação étnica, vinculado a uma “inventada” “espiritualidade indígena”? Ou o quê, afinal, estaria por trás daquelas frases, que não eram soltas, mas construídas como parte de um discurso que dizia muito sobre o quê é e como é ser índio Kanindé para eles mesmos, nas palavras de uma de suas principais jovens lideranças. Fui percebendo que essas percepções sobre a espiritualidade mudavam de acordo com faixas etárias e os diversos grupos familiares e políticos, que também possuíam diferentes memórias históricas e relações com estes espíritos “Encantados”. No entanto, para além dessas diferenças internas, étnicas, políticas e-ou religiosas, a crença na Caipora é generalizada entre os Kanindé. Segundo o pajé Maciel:

Na minha opinião é assim, **porque o mato tem dono.** O mato é o seguinte, você pra ser bom caçador, você vai pro mato, porque andava nos matos mais meu pai, meu pai chegava nos talhados, gastava fumo viu, chegava nos matos numa pedra daquelas, tirava o fumo e deixava lá em riba da pedra e ia fazer a caçada dele bem tranquilo. **Sabe o que é? São uns caboquinho que tem nos matos, uns neguinhos que tem nos matos, bem vermelhinho, as Caiporas** (Informação Verbal).

Os significados e práticas associadas à caça de animais expressavam uma forte relação com o território e com os conhecimentos das matas circundantes, constituindo-se como

atividade de subsistência nos relatos do mais velhos e, após 1995, ressignificada como sinal diacrítico de etnicidade, que eles evidenciavam através da máxima “somos um povo caçador” - expressando também uma associação mais ampla, de índio com “natureza” e “mata” (GOMES, 2012). A Caipora foi um dos Encantados mais falados nas conversas e entrevistas, especialmente com os caçadores, associada frequentemente às “coisa das matas”, aos bichos e ao fumo, muitas vezes representada por um negrinho de baixa estatura, de cabelos vermelhos e com os pés virados ao contrário.

Na cosmologia Kanindé, há um espaço especial para a Caipora, segundo o finado Zé Monte, ela era “coisa da natureza, dos matos”. Segundo o pajé Maciel,

Quem cuida dos matos dos bichos é ela. Ela pode inventar, assim como nois de inventar um assovio, uma outra coisa qualquer ela pode inventar também. **É mode um menino pequenininho, vermelhinho e cabeludinho. É todo cheio de cabelo, ele é Encantado, se gera feito um ferro.** Os mais velhos cansaram de contar histórias. É história de caçador. O mato é invisível, só conhece o mato quem tá acostumado no mato mesmo. O mato é lugar dos bichos, das caças, de tudo (grifo nosso) (GOMES, 2012, p.189)

Ser da mitologia dos povos Tupi-Guarani e extensamente conhecido desde os relatos do padre José de Anchieta (1560), entre os Kanindé, geralmente a Caipora é representada por um pequeno negrinho. Um aspecto que nos pareceu importante nessa relação com os animais foi a repetida ideia de que há “donos” de algumas espécies, como o Mocó (chamado de Mocó-Reis, de coloração branca)⁵⁸⁸; e a Caipora como a “[...] dona das caças, já vi nos matos. Às vezes, papai me amostrava elas. Num faz mal a ninguém é só num bulir com elas, é só passar pé de fumo nos cachorros que elas num vem bulir”.

As histórias e crenças na Caipora não são recentes. Nos contou a finada dona Maria do Carmo: “Diz o povo mais velho que elas eram doidas por fumo. Se o caçador num tivesse fumo pra dar, elas fazia tudo enquanto, entupia o nariz e a boca, deixava a pessoa nos matos que num sabia nem por onde seguisse, num caçava nada, açoitava os cachorros” (GOMES, 2012, p. 189-190).

Pode assumir várias formas, mas a imagem mais forte da Caipora está associada a um menino negro e pequenino, de um metro, mas que pode crescer num instante só, se provocado. A Caipora entre os Kanindé pode assumir qualquer formato, principalmente de bichos, ou se manifestar através de um assovio ensurdecedor, ao qual não se deve responder porque ela vem

⁵⁸⁸ Nesse sentido, uma conhecida história dentre os relatos de caça entre os Kanindé é a do “mocó-reis”, que já foi visto por alguns caçadores. Seu principal narrador é Zé Maciel, filho do pajé Maciel e pai de Antônia. Se trata de um mocó (animal deveras apreciado dentre as “caças do mato”) de cor branca e que é “Encantado”, estando por isso, imune às balas e sendo considerado como um chefe dos de sua espécie, seu “dono”.

para mais perto. Nenhum caçador se arrisca nas matas sem fumo para oferecer à Caipora. Escutamos muito sobre sua relação com os bichos e com as matas, em conversas com caçadores, agricultores, homens, mulheres, jovens e crianças. “Os mais velhos é quem contava essas histórias, aí a gente diz essas coisas, mas nunca vi não” (Maria do Carmo). Se, por um lado, a semantização da caça através dos objetos no museu opera um processo de ressignificação desta atividade como sinal diacrítico, a presença da Caipora, associada à caça, já fazia parte de um panteão que relaciona o território em que habitam, crenças herdadas dos antepassados, a necessidade de sobrevivência (caça) e os animais.

Ao ser atualizada como memória indígena no presente - nos discursos, na musealização e nas autorrepresentações - a caça dos bichos das matas revelou-nos a forte presença da Caipora no imaginário e memória social dos Kanindé, demonstrando elementos de intersecção na relação espiritualidade, natureza e política (étnica). Ao proporcionar um respeito e temor, a Caipora torna-se um elemento organizador, mediador e regulador da própria relação com a fauna e a flora. Afinal, “Se você tá no mato e vê certas coisas e num tem experiência é perigoso, tem que saber respeitar. Às vezes a gente chega nos matos é aos gritos, aí eu digo, ‘não, vamos andar direitinho’.

A Caipora, portanto, “É encantada, você num vê elas, ela roda nos seus pés e você num vê ela” (Pajé Maciel). Junto ao caso de dona Odete, as trajetórias de Clara Freitas e sua mãe, dona Maria de Fátima, também foram paradigmáticas acerca das variações de sentidos que permitiam analisar as ressignificações no trato com estas questões de espiritualidade e, em particular, sobre como lidavam com o contato com os Encantados.

Naquele estudo de 2012, contextualizamos as práticas e ritos presentes na família de d. Maria de Fátima (então com 56 anos) e sua filha, Clara (então com 24 anos), relacionados à capacidade de comunicação com espíritos, seja através da visão, da audição, da percepção ou dos sonhos. Das que moravam juntas, à época, estão vivas apenas Clarynha e a mãe, tendo já falecido sua avó, d. Maria do Carmo, e suas duas tias, d. Fransquinha (Kininha) e d. Mocinha.

Despretensiosamente (dia 7 de julho de 2011), parei na casa de d. Maria de Fátima, que estava junto com sua filha, Clara. Assim registrei aquele encontro no diário:

Decidi parar na casa da d. Maria da Estér. Lá, muito bem ela me recebeu, pediu para eu entrar. A Clara, tava lá também. Conversamos uma conversa bem espontânea, sobre espiritualidade, e elas começaram a me revelar os dons e tendências mediúnicas de sua família [...]. Clara havia ido, dias atrás, para os Pitaguary, e pelo que descreveu, foi “batizada” no terreiro do pajé Barbosa [...]. [...] falou que já ‘sente’-’percebe’ há um bom tempo. Cada uma delas tem seus dons: Maria da Estér incorpora, vê e fala; Clara vê vultos e sente; prever, suas duas tias. As irmãs do pai de dona Maria da Estér eram médiuns, e foi com elas que aprendeu. **Falou de dois espíritos que estavam**

sempre com ela: Sibamba e Nêgo Gérson; dois cachaceiros que a ‘acompanhavam’ sempre que tirava pra beber. Acendia uma vela e os chamava. Aí, era beber para eles, e com eles. Interessantes, muitas coisas. Essa espiritualidade consciente, reprimida mas resistente-existente. Seria ‘órfãos’ de um pajé espiritualizado e ligado nessa religiosidade ‘indígena’(?). Talvez, a mais forte, d. Odete, (que) não quis se ‘desenvolver’, será por isso tantos bêbados, suicidas, loucos? Há realmente um ‘desequilíbrio espiritual’ por aqui, por conta dessa negação-repressão? ‘Não quis trabalhar em centro porque iam chamar de macumbeira’. Ouvi isso muitas vezes de d. Odete. Pelo que falou a Clara, tá querendo se desenvolver, se entender, aprofundar, enfim. Disseram-me que antes, era bem mais forte, e quando ‘caía’ um, caíam vários outros, de casa em casa...” (Caderno de campo, dia 8 de julho de 2011).

À época da pesquisa, este núcleo familiar extenso, conhecido como “Freitas”, pertencente à família Francisco, era composto por Clara, a avó (d. Maria do Carmo) e suas três filhas e suas respectivas famílias, que eram uma referência no que diz respeito às experiências relacionadas com a mediunidade. A mãe e as duas tias eram médiuns: todas possuíam “(...) algum tipo de capacidade relacionada com um mundo que não se revela aos olhos de qualquer pessoa: sentir, ver, ouvir, falar, se comunicar com o que consideram ‘espíritos’” (GOMES, 2012, p. 176).

Na geração da avó de Clara, “ir ao sertão” significava descer a serra para levar as filhas até rezadeiras e curadores, para se consultar e saber como solucionar os “problemas com espíritos”. As cunhadas de d. Maria do Carmo (tias das suas filhas e tias-avós de Clara) eram médiuns, trabalhando uma na “linha negra” e outra na “linha branca”. Como os pais não aceitavam a espiritualidade das filhas, as irmãs não se aprofundaram nos mistérios que esses dons lhes permitiriam, fato ao qual Clara atribuía uma série de doenças físicas que desenvolveram. Ainda assim, conviveram a vida toda com os espíritos, mesmo sem “desenvolver” ou “trabalhar suas correntes”. Chegaram ao ponto, em determinadas ocasiões, de ter que amarrar d. Mocinha, por conta de episódios de incorporação que a família não conseguia controlar.

Em suas narrativas, diferenciam “desenvolver” de “trabalhar”, como duas atitudes diferentes para evitar os males físicos provindos da rejeição das capacidades. Clara contava, em 2011, que “A tia Fransquinha, desenvolveu, mas não trabalhou. Se eles quiserem desenvolvem mas não trabalham, só pra não ficar assim que nem ela (a mãe). Pode escolher. Mas a maioria das vezes tem que trabalhar, porque é forte” (Gomes, 2012, p.178). Dentre estes males físicos, Clara associava a epilepsia, a loucura e o fato de tomar remédios controlados como consequências advindas do não “desenvolvimento” das capacidades mediúnicas – exemplificando isto através do caso de sua mãe.

As práticas que d. Maria de Fátima nos relatou evidenciam a presença, além da Caipora, de outras entidades dentre as que se relacionavam ou comunicavam-se através de suas capacidades mediúnicas, como Sibamba e Nêgo Gérson⁵⁸⁹. Contou-nos que, em certas ocasiões, “Bebia muito. Quando chegava de dia com destino de beber, eu dizia: hoje vou beber’, aí eu dizia: ‘bora menino, beber mais eu’, o Nego Jessi. É só acender uma vela e dizer que é pra ele”. Segundo Clara, que cresceu observando estas práticas maternas e familiares – mesmo em um contexto onde estas não eram estimuladas ou bem-quistas, “Cada espírito tem as suas músicas. Minha mãe falava muito de dois, que eram cachaceiros. Um deles é o meu pai, (...) **ela falava muito dele, chamava ele pra beber com ela e bebia muito, que é o Sibamba. Às vezes bota torre de bebida perto da vela e diz que é pra ele**” (GOMES, 2012, p.177, negrito nosso).

Naquele contexto, percebíamos “[...] transformações na apreensão e na vivência destas práticas espirituais” e, em nosso estudo, abordamos “a resignificação e as variações de sentido da espiritualidade a partir dos objetos relacionados do Museu dos Kanindé e de observações feitas entre os Kanindé” (GOMES, 2012, p. 165). Nas falas dos profs. Elenílson e Suzenilson e, mais concretamente, nos discursos e práticas de Clarynha Freitas, essa relação com os Encantados e com uma espiritualidade considerada “ancestralidade indígena”, já possuía outros significados, vistos de maneira mais positiva frente à condição de indígenas, associadas ao discurso étnico e que vinham sendo construídos socialmente como parte de um “regime de memória indígena”, eivados a sinal diacrítico nas relações com outros grupos e em suas políticas de reconhecimento, vinculados às suas atuações como jovens lideranças e ao próprio fortalecimento da luta do e no movimento indígena, seja na educação escolar indígena, na assistência à saúde ou nos trabalhos com memória no museu.

Por outro lado, na geração anterior às destas jovens lideranças, de d. Maria de Fátima, de d. Odete e do próprio Cacique Sotero, a negação e um sempre enfatizado “medo” davam a tônica principal das relações e percepções predominantes, especialmente no que se refere às manifestações mais explícitas de uma mediunidade que se estabelecia através do contato com os “Encantados” – os temidos casos de transe mediúnico. As associações degradantes, por exemplo, da mediunidade com loucura e doença, também eram recorrentes, e reiteradas, mesmo, nas falas das lideranças e de algumas rezadeiras, como Maria Célia – prima de Sotero e outra médium, que era medicada com remédios de tarja preta e frequentava um Centro de Assistência Psico Social (CAPS). O próprio cacique Sotero assumia que também possuía mediunidade

⁵⁸⁹ Sibamba e Nêgo Gerson são entidades que fazem parte do panteão de espíritos associados ao universo cosmológico da Jurema, presentes também nos cultos de Umbanda.

desde criança, mas não quisera “desenvolver”: tinha medo. Medo. Categoria nativa??

Outra associação degradante à mediunidade que se destacava – em sua enfática carga de negatividade – era a temeridade daqueles dons serem associados, pelos parentes, à “macumba”. A pessoa que os possuísse, portanto, poderia ser considerada “macumbeira sem ser” - adjetivação que possuía destaque nas narrativas consolidadas na memória de d. Odete acerca de como conta sobre sua relação com esta espiritualidade e sobre como iniciou o ofício de rezadeira. Mas que também evidencia valores compartilhados pelo grupo, na medida em que ela se portava muito preocupada em não parecer “macumbeira” pelos parentes, se passasse a “trabalhar” com espíritos.

A presença, o sentido e os discursos sobre os Encantados (às vezes chamados também de “caboclos”) estavam sendo, em 2011, ressignificados no contexto de afirmação étnica dos Kanindé. Os fatos e processos a eles vinculados, tão comuns nos relatos orais sobre seus antepassados, estavam sendo normalizados e até positivados, já que faziam referência a práticas sociais que evocavam uma ideia de indianidade, referenciada como sinal diacrítico, principalmente entre as mais novas gerações, crescidas em um movimento indígena (GOMES, 2012, p.179).

As falas de Clara eram muito significativas em como este temor relacionado às questões mediúnicas e espirituais estava se modificando, pelo menos para ela individualmente, ao falar que, antigamente, “[...] quase ninguém conhecia o que era. Por isso, tem gente que diz assim: **‘Clara tu não tem medo?’ Eu não tenho medo, porque desde criancinha que eu venho vendo, minha mãe, minha vó**” (GOMES, 2012, p. 176, negrito nosso). Perder o medo era uma evidência da ressignificação da espiritualidade no horizonte da mobilização e afirmação étnica. Nas luas crescentes e cheia, era de praxe ver a mãe sentir seus efeitos na espiritualidade, através de uma forte dor de cabeça e de episódios de perda de consciência, que poderiam durar vários dias, ao fim dos quais ela não lembrava de nada. “Desde pequena que venho convivendo com ela. **Antes até tinha medo, porque era criancinha, num sabia de nada, de sete anos pra cá perdi o medo**” (negrito nosso). Foi justamente por ter perdido o medo que decidiu frequentar o terreiro do pajé Barbosa Pitaguary, reconhecida liderança espiritual, localizado na aldeia Monguba, município de Pacatuba (CE). “Eu tô procurando isso pra quem sabe no futuro eu ser uma dessas lideranças” (GOMES, 2012, p.178). Quando terminamos a pesquisa de campo, em agosto de 2011, Clara havia começado a frequentar o terreiro do Pajé Barbosa.

Sua fala é significativa para percebermos a variação de sentido processando-se em suas formas de relacionar-se com a espiritualidade. Ao invés da associação, desabonadora, da espiritualidade com doença ou loucura, Clara faz outra, possível e

viável nos regimes de memória de um movimento indígena (Oliveira, 2011), que a vincula ao papel de liderança na espiritualidade das lutas de seu povo. Clara desvela elementos para analisarmos a relação, profunda, mística e complexa, entre espiritualidade e política entre os índios” (GOMES, 2012, p.179).

A história continua. E continuou.

4.2.3.1 Dinâmicas cosmológicas: transe coletivo com os jovens na escola indígena (2013)

De partida, o transe é usado para explicar todos os tipos de “poderes”. É uma categoria que viaja muito e encontra o mesmo em toda parte. Por isso, decidi resistir à explicação da hipnose como um caso do transe. Frente a esta explicação, na qual “já entendemos tudo, é só um transe ou um estado alterado de consciência”, minha reação foi dizer: “mas quando escrevo um texto, estou em transe”. Quando um matemático é assombrado por sua existência matemática, ele está em transe. E daí? O transe não é o que importa. O que importa é o ser que intervém no transe. Naquela época, encontrei uma frase na qual eu não tinha prestado atenção até então no Whitehead, que falava de a alma, no sentido de Platão, ser a criatura das ideias. Trata-se de uma boa maneira de dizer que nós viemos a nos entender como seres humanos depois de Platão, isto é, nós somos o povo das ideias, aqueles que honram as ideias. E as ideias são aquilo que nos coloca em transe, mas isso não vale para os outros seres ou para a lógica de um argumento. Então, disse o Whitehead de forma bem breve (tudo é breve em Whitehead, de modo que algo pode nos passar batido e depois ser redescoberto), que é óbvio que Platão, depois de O banquete, no qual as ideias são o poder erótico que desperta a alma (que a coloca em transe), deveria ter escrito outro diálogo. O nome desse diálogo deveria ter sido As fúrias, e ele deveria ter tratado do desastre da má recepção das ideias. Os outros não humanos que têm ideias também são perigosos e se você não os recebe da forma que é exigida de você, acaba gerando fúrias.(STENGERS, 2016, p. 176).

A história continuou.

Em 2013, aconteceram fatos que marcaram fortemente os Kanindé do Sítio Fernandes: recorrentes episódios de incorporação coletiva de crianças por espíritos na Escola Manoel Francisco dos Santos, durante o horário das aulas. Por acontecer na escola, no horário das aulas e dentre uma grande quantidade de crianças e jovens, o fato tornou-se ainda mais significativo, mexendo profundamente com famílias, os corpos docente e discente e, assim atingindo toda a população da aldeia. O que seria aquilo? Por que estava acontecendo?

Tal pergunta autoriza situações desagradáveis como aquelas em que as autoridades da igreja, antes de anunciar um milagre, aguardam o veredito de médicos habilitados para decidir se uma cura pode ser explicada com base em “causas naturais”, como um efeito placebo. **Isso advém de uma definição desastrosa do “natural”, a saber: aquilo que a Ciência um dia virá a explicar. “Sobrenatural”, então, seria o que – tão desastrosamente – possa vir a desafiar tais explicações.** Em outras palavras, o meio aqui se opõe a quaisquer conexões rizomáticas, categorizando o caso como ligado a uma crença – aqueles que acreditam que a “natureza”, como domínio sob governo da Ciência, explica os efeitos que alimentam a superstição, e aqueles que aceitam essa crença, mas acrescentam outra: a crença em um poder que transcende a

natureza. (STENGERS, 2017, p. 6).

Esses acontecimentos mexeram sobremaneira com a da população do Sítio Fernandes, especialmente em relação à noção de sobrenatural e aspectos cosmológicos da relação com os espíritos/Encantados, cuja agência se impôs ao ponto de parar as aulas na escola, por conta da repetição dos fatos. Qual o significado deste fato para os Kanindé? E como ele se situa frente às dinâmicas cosmológicas?

Como pensar a interação entre os Kanindé e os Encantados frente à este acontecimento?

Stengers propõe a categoria “outros-que-humanos” para englobar divindades, espíritos e ancestrais, com os quais os humanos se relacionam.

Os outros-que-humanos também são perigosos, e se não os recebermos da maneira que demandam, pagamos por isso. Nós, que achamos que somos humanos, somos muito jovens. **Não conhecemos a arte de receber os outros-que-humanos.** Nossa história, portanto, é a história das fúrias. Ao me dar conta disso, pensei: “talvez seja esse o conto que eu possa contar com alguma possibilidade de despertar o interesse dos outros, ou seja, o conto desses seres muito perigosos que não sabemos receber”. (STENGERS, 2016, p. 177).

No que o acontecimento pode nos revelar acerca dos problemas destes estudos, em resumo, a relação museus indígenas/memória, mobilizações étnicas e cosmologias?

Não se explica um acontecimento [événement], mas o acontecimento se explica a partir daquilo que terá sabido nele criar um lugar. (...). O acontecimento se explica: é preciso entender que é o acontecimento ele mesmo que produz a maneira como ele será caracterizado – e a partir daquilo que o situa. O que significa: **um acontecimento não possui “em si mesmo” o poder de fazer acontecimento, mas ele também não é apenas relativo a situação no sentido geral, como se pudéssemos deduzi-lo dessa situação** (explicação sociológica). A situação não explica o acontecimento, ela poderia ter acolhido outros [em seu lugar]. **Mas ela permite compreender a criação do lugar que é aquele deste acontecimento, isto é, compreender a maneira como este acontecimento se situará.** O acontecimento se situa ativamente em relação a situação, ele intervém na situação. Ele se ampara em certos elementos da situação e cria um lugar, ou um ponto de vista, que permite caracterizá-la. (STENGERS, 2018, p. 457).

O que soube "criar lugar", neste acontecimento? Convocaram o pajé Barbosa para ajudá-los e orientá-los no que deveriam fazer frente àquelas coisas que nunca haviam acontecido daquela maneira. “Apenas os xamãs, que gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e à condição de vivo ou morto), podem fazê-las comunicar, e isso, sob

condições especiais e controladas [...]. [...] o signo de uma inteligência xamânica de primeira linha é a capacidade de ver simultaneamente segundo duas perspectivas incompatíveis” (Castro, 2015, p.63). Quando me avisaram, estava em Recife. Foi inevitável lembrar o que havia escutado tantas vezes durante a pesquisa de campo: que quando alguém começava a se “entoar” (d. Odete), “caía um de casa em casa” (d. Maria de Fátima).

Estes fatos aconteceram praticamente no mesmo período em o museu foi inaugurado, indo ao lado da escola. Ninguém esperava aquela explosão de acontecimentos que chamavam a atenção para algo que não poderiam negar: uma potente espiritualidade adormecida, escondida e, até mesmo, negada. Não sabiam o quê fazer e nem como lidar com aqueles espíritos, que pareciam querer falar alguma coisa para eles. Aqueles fatos se impuseram de maneira avassaladora junto aos Kanindé, para além das vontades dos vivos, exibindo de maneira contundente uma agência dos Encantados frente a eles. Como ignorar aquilo? Seus antepassados tinham vindo se manifestar e opinar sobre o que estava acontecendo entre as pessoas do Sítio Fernandes.

Assim o pajé Barbosa narrou estes fatos, em outubro de 2017, numa conversa que tivemos embaixo do cajueiro da retomada da Pedreira dos Encantados. Ao falar do envolvimento de Clarynha Kanindé com as questões de espiritualidade com eles, Pitaguary, disse-me que “[...] ela tá na preparação [...]. Então ela faz parte dos seguidores de pajé”. Transcrevo o nosso diálogo a seguir, no momento quem que ele falou da relação dos Kanindé com a espiritualidade:

Na aldeia dela precisa ter mais mestres. Porque eles moram num portal dos mais ricos, que é no topo da serra, aonde eles atingem o Everest, eles atingem todas as colinas, cara. É incrível como eles dão com o pico da neblina, a da sentido pra eles lá, tá veno? Que nem fosse o nível né, nível aonde vai pegar, que nem fosse a o nível do mar, a linha da serra é o nível do mar, oxê! Se o mar fica lá pra baixo como que o nível, é o mar não é descendo o mar é subindo, então por essa razão é que essa serra já tem muitos segredos e pega o pico do mar o nível do mar é a serra, você só vai saber quando você vai ta na pedra da torre mas ou menos meio dia em ponto é em algum meses esses meses que dá pra perceber, você ver o azul do mar aí dá não.

Aí eles precisam mais de mestres porque lá nos Kanindé, porque são muita força espiritual, lá tem muito energia espiritual. E acaba eles não tendo mestre pra desvendar os mistérios e acaba que, aqui acolá, eu ter que ir fazer rituais pra eles lá,

Alexandre: teve aquele lance da escola né pajé?

Pajé Barbosa: eu tive lá eu fui lá,

Alexandre: o que foi aquele lance da escola?

Pajé Barbosa: alguns irmão, eles declararam que eles estavam sendo atacados verbal e espiritual, aonde o evangélico dizia que eles eram demônios e eles não era demônios, eles eram espíritos da mata nativo, dali mesmo, aonde ele queria só o direito de se fazer toré e fortalecer o toré. Eles não tiveram esse direito, mas como tá tendo direito, eles quer que as pessoas fortaleça essa espiritualidade que vai dá livramento para eles, que eles viveram a ditadura de não fazer ritual. Esses era um dos problemas. Eu nem sei se eles tocaram ao fazer o canto sagrado dos toré, nem sei. Mas amenizou

muita coisa depois que eu tive lá, amenizou muita coisa

Alexandre: e foi com as crianças né, muitas da escola?

Pajé Barbosa: na verdade, que eu tive lá, acho que era umas 12 pessoas, todo mundo em possesso, foi mesmo um terrorismo. Mas aí tinha ido mais eu, a Francilene, a Liduina a Clarinha tava, não o Sotero não tava, mas tava... sei que tinha um grupão que não saía, também ninguém saiu, todo mundo ficou ajudando, foi muito bom, as que tinha saído lá, eita o negócio tinha sido brabo, bem brabo. Comeceme o ritual mais ou menos cinco e meia pras seis horas. Termineme eu acho que onze e meia pras doze horas, acho que foi nesse horário que terminou. Foi muito forte (Informação Verbal).

4.2.3.2 Dinâmicas cosmológicas 2: segunda reabertura do Museu dos Kanindé (2017)

*O meu pai é rei na terra,
o meu pai é rei no mar (2x)
O meu pai é rei dos índios,
seja onde ele está (2x).
Ando com os mensageiros,
foi meu pai quem me mandou (2x).
Eu sou índio, eu sou guerreiro,
eu sou índio curador (2x).*

*Na nossa aldeia tem
sementes para plantar
oi temos fé, oi temos pajé
que serve para curar,
graças a Deus, graças a Deus
o nosso bom Jesus
por nós ele morreu na cruz*

*As matas virgens estavam escuras,
quando o luar clareou (2x).
Mas quando eu vi a voz do meu povo,
todos os índios aqui chegou (2x)
Porque ele é rei, ele é rei, ele é rei.
Porque ele é rei,
na Jurema ele é rei (2x)*

Toré no Sítio Fernandes, Aratuba, Ceará
Dia 19 de janeiro de 2017, reabertura do Museu dos Kanindé

Figura 131 - Cacique Sotero, oferecendo mocoioró durante toré de reabertura do Museu dos Kanindé. Sítio Fernandes em Aratuba/CE



Fonte: O autor (2017)

Nas últimas etapas da pesquisa de campo, a dimensão da espiritualidade associada aos processos museológicos indígenas impôs-se como um problema central: como compreendê-lo e analisá-lo? Um intenso intercâmbio e a constituição de uma dinâmica rede de trocas simbólicas e materiais aproximou mais ainda os povos indígenas do Ceará dos de Pernambuco, mais especificamente, do povo Kapinawá. Após o II Fórum de Museus Indígenas, em dezembro de 2016, uma grande comitiva dos Kapinawá participou do encontro estadual de museus indígenas no Ceará e, atendendo a um convite do pajé Barbosa (feito ainda em Mina Grande em outubro), no dia 12 de dezembro saíram de Aquiraz e foram até Pacatuba, para participar de um ritual conduzido por ele na “Pedreira dos Encantados”, retomada onde o pajé mora, em Monguba. Em outubro de 2016, eu havia passado uma semana na aldeia Monguba, na casa de Rosa Pitaguary e, em novembro, tinha ido para os Kapinawá. No início de janeiro de 2017 (de 1º a 20), realizei outra etapa da pesquisa de campo, na qual passei pelos Jenipapo-Kanindé, Kanindé de Aratuba e Pitaguary. Em fevereiro, retornei para os Kapinawá, para mediar a

terceira etapa do projeto “Museus Kapinawá”, daquela vez na aldeia Malhador 590. Na sequência, retornei mais uma vez para os Kanindé de Aratuba, por volta de 20 de março, poucos dias antes de viajar para o México.

A reta final deste estudo apresento uma breve análise que parte dos dados mais recentes, produzidos a partir da última etapa da pesquisa de campo, entre o segundo e o terceiro fóruns de museus indígenas. Essas viagens antecederam minha ida para o México, onde atuamos em prol da aproximação da Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca com a Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil. Após o retorno ao Brasil, participamos do encontro no Piauí e demos por encerrada oficialmente a etapa de coleta de dados da pesquisa de campo. No entanto, os processos continuaram e permanecemos participando deles, ou seja, sendo afetados por eles, nos termos de Favret-Saada, ao mesmo tempo em que passamos a redigir esta tese (no período entre dezembro de 2017 e dezembro de 2018)⁵⁹¹.

Nessas pesquisas de campo entre aldeias de povos distintos, atuei como um mediador no trânsito das coisas, alguém que passou a levar e trazer presentes e lembranças entre indígenas de um e outro Estado, que passaram a enviar por mim, certas coisas, para pessoas determinadas. Muitos destes presentes possuíam vínculo com esferas da espiritualidade e das trocas rituais⁵⁹², como bebidas (cachaça e mocororó), resinas (de alméscar e jatobá) e objetos (como chapéus para a indumentária de entidades)⁵⁹³. Os laços de amizade haviam se ampliado e fortalecido com a realização do fórum em Mina Grande e com a posterior ida dos Kapinawá para o Ceará, em dezembro. Uma relação que, anteriormente, estava mais restrita ao vínculo de Ronaldo Kapinawá com indígenas do Ceará, ampliou-se e diversificou-se, passando tanto a envolver mais gente (e de diferentes aldeias) como também a se complexificar mais ainda, dificultando

⁵⁹⁰ As duas primeiras etapas haviam acontecido em outubro, na aldeia Mina Grande, e em dezembro, através do intercâmbio no Ceará.

⁵⁹¹ Para efeitos de uma maior sistematização das pesquisas de campo que resultaram nos dados que analisamos neste tópico, sistematizamos as etapas da investigação que possuem importância na argumentação empreendida:

Ceará

1. Povo Kanindé: Sítio Fernandes, em janeiro (seminário Saberes Indígenas e Saberes Museológicos e reabertura do Museu dos Kanindé); e em março de 2017;
2. Povo Jenipapo-Kanindé: Terra Indígena Lagoa da Encantada, em dezembro de 2016 (II Fórum Estadual de Museus Indígenas do Ceará);
3. Povo Pitaguary: aldeia Monguba (Pacatuba), de 24 a 27 de outubro de 2016;

Pernambuco

1. Povo Kapinawá: aldeia Mina Grande (7 a 10 de novembro de 2016, primeira etapa do projeto Museus Kapinawá); aldeia Malhador (fevereiro de 2017, por ocasião da quarta etapa do projeto Museus Kapinawá);

Piauí

2. Povo Tabajara e Tapuio-Itamaraty: 16 a 27 de outubro de 2017, por ocasião do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, entre Teresina, Piripiri e Lagoa de São Francisco.

⁵⁹² O presente, apesar de ser direcionado para uma pessoa, era para o Encantado vinculado que atuava como seu “guia” (“dono de sua coroa”), a principal entidade com a qual se relacionava.

⁵⁹³ Envolveram o cacique Sotero, Preá, Audálio Kapinawá, Márcia Kapinawá, Clarynha Kanindé, Climério Anacé, Ronaldo Kapinawá e pajé Barbosa.

sobremaneira a identificação dos caminhos e ritmos destes fluxos de trocas. Para além de antropólogo e assessor dos museus indígenas em rede, passei a exercer a função de intermediar o intercâmbio material entre os povos dos dois Estados. E, cada vez mais, os Encantados vieram ao meu encontro. Ou eu fui ao deles. Depende do ponto de vista. Em uma oportunidade, um deles me disse que tinha a missão de aproximar os povos indígenas e mediar contatos entre eles. Nesse período ocorreu a comunicação direta com muitas entidades espirituais sobre os processos museológicos, entre idas aos Kapinawá e aos Pitaguary.

Permaneci de 30 de março a 28 de agosto de 2017 em Oaxaca, México. Regressei ao Brasil, para Pernambuco, já em clima de realização do III Fórum Nacional, no Piauí, para o qual já vinha dedicando-me às suas atividades e demandas de organização, desde maio⁵⁹⁴. Esta foi a última sequência de viagens efetuadas e parte significativa deste tópico baseia-se nos escritos do caderno de campo e do caderno de notas que produzi no período.

Passei duas semanas entre os Kanindé de Aratuba. Na segunda, entre 14 e 19 de janeiro de 2017, ocorreu um processo formativo intitulado “Saberes indígenas e saberes museológicos: formação para a ação educativa no Museu dos Kanindé”, no qual foram realizadas rodas de diálogo reunindo jovens, lideranças e idosos do povo. Como culminância deste processo, em 19 de janeiro de 2017 foi reinaugurado o Museu dos Kanindé, após uma nova reforma e ampliação do espaço físico, com a construção de duas outras salas (uma de exposições e outra administrativa) e de uma oca na parte externa da sede, que passou a sediar atividades da população, da escola e do próprio Museu. Após 6 anos, retornava ao Sítio Fernandes para atuar no processo formativo da segunda geração de jovens que atuou como mediadores do Núcleo Educativo no Museu dos Kanindé.

Nesta última etapa da pesquisa de campo entre os Kanindé de Aratuba, dentre as

⁵⁹⁴ Nesse período em Oaxaca, além do intenso calendário de viagens acompanhando os assessores da UMCO e suas atividades, continuei em diálogo com os indígenas envolvidos com os museus e a rede, no sentido de efetuar um mapeamento dos museus indígenas no Brasil (anexo 67) e intermediar contatos e a aproximação entre as redes de Brasil e México (UMCO e a Rede Indígena). Como parte desse diálogo, produzimos um “*video-invitación*” (*A los compañeros del Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca Y de la Red America de Museos Comunitarios*), no qual os integrantes da Rede Indígena apresentavam-se e convidavam *los hermanos del America* a participar do III Fórum de Museus Indígenas do Brasil. De certo modo, aquele vídeo era uma retribuição à mensagem saudando os participantes do II Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil (Agosto de 2016, Terra Indígena Kapinawá, Buíque, Pernambuco), que havia sido enviada pelo então Presidente da Red de Museos Comunitarios de America, Francisco Hernández Carreras (Museo HICUPA, Santana Teloxtoc, Tehuacán, Puebla, Mexico). O vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-jMcN8bUVuE&t=76s> . Acessado em: 20-01-2019. Foi projetado durante um Encontro Estatal de Museos Comunitarios de Oaxaca, em junho de 2017, em San Pedro y San Pablo Tequixtepec (Mixteca Baja), para o qual foi feito um pequeno documentário (curta-metragem) do qual participamos, por parte de um jornalista do *pueblo* onde foi realizado, que está disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=1929303627281526> . Acessado em: 20-01-2019.

conversas travadas com Sotero em sua casa, onde me hospedei naquela oportunidade, uma em especial me chamou a atenção, na qual conversávamos sobre as diferenças entre o que ele chamada de “história de verdade” e “história de trancoso”. Dizia Sotero que:

Porque em roda de conversa, tem várias rodas de conversa. Tem a de conversa e tem a da história para passar uma noite, pra ver aqueles movimentos, né? **Porque tem a história de trancoso e a história de verdade. A de trancoso são histórias inventadas e as de verdade são histórias que a gente passa por elas, viu elas dos mais velhos, daqueles antepassados. Essa é a história de verdade, não é história de trancoso. Isso é a nossa palavra**” (Informação Verbal)

Essa diferenciação foi efetuada pelo cacique do povo Kanindé em um contexto no qual expressava suas percepções acerca da audição de um trecho dele mesmo falando, durante uma entrevista feita no dia anterior. Cerca de um ano depois, em janeiro de 2018, durante uma conversa na escola da aldeia Malhador, do povo Kapinawá, na qual discutíamos a construção do seu museu, baixou um espírito em Ronaldo, o seu Zé Pilintra. A partir de uma análise conjunta destas duas conversas teceremos considerações sobre o estatuto da verdade, a construção de narrativas e escrita da história nos processos museológicos dos povos indígenas.

Após se apresentar e cumprimentar todos os presentes na roda, pessoalmente, apertando na mão e abraçando cada um (para alguns falava questões pessoais), seu Zé Pilintra se dirigiu à mim e disse:

As histórias nos diz muito né, Alexandre? As histórias nos dizem muito, de cada um, de cada uma, o que carrega consigo, várias histórias. **Histórias que são reais, histórias que são inventadas.** Mas tudo é história. Mas a história de um povo não é simplesmente uma história. É um fato passado, presente e com visão de futuro (Informação Verbal)⁵⁹⁵.

“Histórias de verdade” e “histórias de trancoso”, de um lado; “histórias reais” e “histórias inventadas”, de outro. No confronto entre as palavras de Sotero e Seu Zé Pilintra teceremos os caminhos na análise do material empírico que fundamenta este tópico.

Como pano-de-fundo, o diálogo transcrito a seguir efetuou-se num momento de reflexividade do próprio cacique Sotero, ao pensar sobre si, durante o ato de se escutar. Refletindo sobre as condições mútuas e entrelaçadas de cacique, criador de museu e narrador da história de seu povo, Sotero teve o seguinte diálogo comigo, que o transcrevo abaixo:

⁵⁹⁵ Seu Zé Pilintra. Depoimento. [jan. 2018]. Reunião na aldeia Malhador sobre o encerramento do Projeto “Museus Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola”.

Alexandre: E aí, Sotero, como é se ouvir? O que tu achou?

Sotero: Como assim?

A: Se ouvir, se ouvir, ouvir você mesmo falando.

S: Nããão, olhe, foi ótimo! Foi bom! Ahhhh... não... porque aqui tem duas coisas importantes, né? Eu contava uma história a você, contei tudo, sem ser gravado. Será que você ia acreditar que aquilo que eu dizia era verdade? Aqui não, ele tem uma ajuda (aponta para o gravador). A verdade, era minha mesmo, como eu contava ontem para vocês, como eu conto para vocês. Mas quem não acredita, pensa que eu tô mentindo, que não é aquilo. Tudo o que eu tô dizendo é verdade (Informação Verbal).

O registro feito através da gravação do ato de narrar era importante no processo de validação do conhecimento – constituía uma prova de que o que ele estava falando era “verdade”, na visão do cacique Sotero. Mas esse registro, sozinho, não garantia que se tratava de uma “verdade”, já que, evidenciando o que pode ser percebido como um ocultamento da verdade ou um engano dos sentidos, “[...] se a gente contar uma mentira ele grava também a mentira [...]”. Segue o cacique:

E o gravador tá dizendo que é verdade o que eu tava dizendo porque eu tô contando a história. Eu contei e agora tô contando ao vivo mesmo pra vocês. Porque assim, menino, é tão importante a gente conversar assim, numa roda de conversa, que aquele pobre diz ‘será que aquele cabra tá contando é a verdade?’ Porque em roda de conversa, tem várias rodas de conversa. Tem a de conversa e tem a da história para passar uma noite, pra ver aqueles movimentos, né? **Porque tem a história de trancoso e a história de verdade. A de trancoso são história inventada e as de verdade são histórias que a gente passa por elas, viu elas dos mais velhos, daqueles antepassados. Essa é a história de verdade, não é história de trancoso. Isso é a nossa palavra.** Porque, por exemplo, a história do museu. Ela é de verdade, porque eu conto e a gente vê. As peças, as caças, vê o museu, vê a escola, vê os alunos, e tudo isso você tá vendo na vista que é mesmo aquilo que eu contei. Se eu tivesse contado essa história lá em Pernambuco?! Será que o pessoal ia mesmo acreditar?! “Rapaz, o Sotero, o cacique, contou uma história aqui. Será que isso é verdade mesmo?” O cara vinha, o cara lá de Pernambuco vinha aqui, ver a aldeia e aí, vê o que eu contei lá. Vê ao vivo, que tem as peças, tem o artesanato, tem a escola, tem o museu, [...] que é a casa, as peças. **Que a casa, a gente vendo bem o museu mesmo, é aquela história de verdade da luta da gente [...]** (Informação Verbal).

A história, para Sotero, é a materialização da luta – e apresenta-se no espaço físico e no cotidiano de sua aldeia. Para saber se um discurso corresponde ao real, é necessário conferir, através da visão, ao ver-se, *in loco*, o que se falou. Nesse sentido, há uma conexão entre os sentidos da visão e da audição na construção da verdade em uma narrativa sobre a realidade. Um afastamento das apreensões efetuadas por estes sentidos colocaria em questão o estatuto da verdade, na forma de conhecer, percebida através de suas palavras. O ato comunicacional de falar-ouvir, contar o que se sucedeu para alguém, e o ato de ver com os próprios olhos, expressos e enfatizados pelo cacique em sua epistemologia da construção de uma narrativa sobre a

verdade, nos exibem que a validação do que ele está dizendo se baseia na conjunção destes dois sentidos (que possibilitam o narrar e o ouvir), mas também de ver como o contado está materializado não só no museu indígena, mas também na escola, nos estudantes que a frequentam e no território do povo. Ou seja, é justamente através de uma associação entre o falar, o ouvir e o ver que processa a validação de uma narrativa como real. Continuamos o diálogo:

A: Rapaz, Sotero... você filosofou agora aí, ó... porque o gravador é a prova da verdade?

S: Ele é a prova da verdade. Ele é o gravador, ele grava, né? O cabra vai atrás daquilo que ele gravou e encontra, né. **Porque se a gente contar uma mentira ele grava também a mentira, o cabra vai atrás e num encontra, né, a coisa.** Mas nessa, ele grava e o cabra vai atrás: ‘vou ver se o gravador contou a história ou mentiu’. Porque se você botasse a história lá num canto com esse bicho falando, ele vai dizer tudo isso que eu falei. **Mas será que aquilo foi verdade mesmo ou se não foi?** Aí você vai atrás e você chega lá. **Você viu, aquilo que ele contou.** Que é uma verdade. Porque se eu tiver contado uma mentira você vai lá e num encontra. Num encontra as peças, num encontra o museu, num encontra a escola, encontra umas coisas, mas é tudo diferente. **E aqui, 80% você vê com seus olhos. Você vê com seu olhar, e acredita.** Eu tenho isso comigo. Porque aqui você tá vendo com seus olhos e tá acreditando que o que o índio conversa ele tá dizendo a verdade (Informação Verbal)

Se 80% se vê com os olhos, no ato de olhar, onde estariam os restantes 20%, e como pode-se apreendê-lo? Estaria invisível? Mas o invisível, que não se pode ver, é real? Na construção deste conhecimento sobre o real, desta verdade narrada, um momento posterior é a comprovação através da visão, para conferir se o que se disse (na fala) se confirma (na vista). Portanto, o gravador como meio técnico de registro e, possivelmente construtor de uma maior confiabilidade sobre a verdade do que se disse, não seria, entretanto, a prova cabal da realidade do falado, frente ao fato de que, quem fala, pode mentir, e quem ouve, pode, ao duvidar, confrontar o que vê da realidade falada (*in loco*) e tirar suas próprias conclusões, nesse cruzamento de percepções advindas dos sentidos auditivos e visuais. O gravador simplesmente, “ele grava, né?”, seja o real ou algo inventado.

Nesse sentido, portanto, qual seria o valor dos significados dos objetos museológicos no debate sobre a relação entre verdade e narrativa? Continuamos conversando:

A: Os objetos são prova da história, então...

S: Os objetos são prova da história. O museu é prova da história. A escola é prova da história.

A: Que história?

S: Da história que a gente disse, que eles... **a escola, tem os alunos, e esses alunos são índios (...) porque eles estão se dedicando dentro da história do cacique, do pajé, dentro da história do museu.** Sinceramente, você (...) Os alunos... uma coisa que acreditei tanto. Se ele tiver capacidade de prestar atenção no que é que a gente

diz, eles se desenvolvem muito ligeiro numa parte de coisa, é porque eles escutarem é importante. Olhe, só em virem em grupo... eles num ouvem a história do pajé e do cacique só no museu não, só numa reunião não. **Eles saem na casa do cacique, do pajé, ou na casa de uma liderança, tobem fazendo pergunta, tobém vendo.** Eles vindo pra cá eu faço toré com eles no terreiro.

(Dona Teresa Soares, sua esposa, faz um comentário sobre as atividades de pesquisa de campo dos estudantes na comunidade, que ocorriam na ausência dos professores que iam para as aulas da Licenciatura Intercultural PITAKAJÁ-UFC).

A: (Estas atividades são) Pela escola é Sotero? Você acha que o Museu contribuiu para estas atividades?

S: **Eu tenho uma grande fé e esperança que ele cresceu com as palavras da comunidade, as palavras do grupo indígena,** que são as lideranças, pajé e cacique. Porque eles iam pra lá, cresceram, e tão passando (...)" (informação Verbal)

O próprio cacique Sotero se diz, e é reconhecido no Sítio Fernandes, por seus familiares, como médium, mas que não quis se “desenvolver”. Se a agência dos Encantados nos chega, mais diretamente, através dos episódios chamados de “incorporação” (transe mediúnico), que dizer da percepção sobre os processos museológicos que possuem aqueles iniciados nos mistérios da “espiritualidade” indígena? Nos referimos aos indígenas que possuem diversos dons que os fazem ter uma percepção da realidade que difere daquela da maioria das outras pessoas, na medida em que estabelecem essa comunicação com espíritos e Encantados de várias maneiras (vendo, ouvindo, sentindo, prevendo, incorporando etc.). Quando os dons destas pessoas ganham sentido como parte dos processos museológicos indígenas, estas percepções passam a ser compartilhadas por outros indivíduos e analisar estas visões nos ajuda a entender a relação entre memória e espiritualidade.

Como entender a percepção que os pajés constroem sobre os processos museológicos indígenas, ao tratarmos de nossa intenção (ou seria, meramente, pretensão?) de analisar e compreender o olhar dos diferentes sujeitos e como esta interpretação interfere em seus próprios atos e condutas? E como estes atos e percepções, compartilhadas por pajés e lideranças espirituais, são significados pelos demais participantes dos processos museológicos indígenas?

Ao analisar o diálogo efetuado com Sotero diante do que expressou Seu Zé Pilintra, podemos nos questionar: as narrativas do mestre seriam “histórias de trancoso” ou “histórias de verdade”? Que “verdades” e “realidades” são estas? Seu Zé afirma a história como um “fato do presente”; já o cacique Sotero a compreende como aquilo que é narrado, que pode ser registrado e gravado, mas principalmente, que precisa ser comprovado através da visão. Neste entrecruzamento de noções de história, portanto, as narrativas do mestre “Zé Pilintra da Jurema” – e sobre ele, também – seriam não só possíveis, mas tratam-se de realidades concretas, que se podem ver, ouvir e gravar – e não apenas pelos iniciados.

Durante a conversa na qual ele fez as afirmações com as quais dialogo, estávamos

discutindo a construção do Museu Kapinawá, os fundamentos de cada espaço e o que estaria retratado, que objetos o comporiam etc. Em um dado momento, acabaram as pilhas do gravador. Levantei-me, peguei novas pilhas e as estava colocando no gravador, quando ele me dirigiu a palavra e perguntou: “Você vai gravar? Respondi: “Posso?” E ele disse: “Sim. Pode colocar no mundo”.

Traduzindo estes dois diálogos em outros termos, podemos nos questionar, acerca desta relação entre verdade e visão, como sentido privilegiado para a comprovação dos relatos orais e em relação aos processos museológicos indígenas: mas e se os pajés e outros iniciados percebem coisas que a maioria dos outros não conseguem perceber? Como ficaria o estatuto da verdade, nestes casos? Quando narram o que só eles vêem, compartilhando a experiência dos sentidos apurados, advindos de seus dons, os pajés tornam-se importantes mediadores do processo de comunicação entre uma realidade que ele percebe (embora não possa ser vista por qualquer um), e os seus significados aos demais que não a acessam.

Nessa aproximação dos mundos entre os quais circula, os pajés possuem percepções que são aceitas pelos demais sujeitos, que credibilizam suas palavras sobre os outros planos da realidade (ou do “mundo espiritual”), como importantes influências sobre atos, condutas e relações, percepções sobre o que ocorre e o devir, visões sobre o passado, o presente e suas relações, que acontecem sob intervenção direta do que estes detentores dos saberes da cura dizem acerca do viram, sentiram ou intuíram, muitas vezes em diálogo, ou sob ingerência, dos espíritos e Encantados.

É necessário entender a relação entre o mundo material e o mundo espiritual, na concepção destes pajés, assim como também é preciso compreender as interpretações dadas pelos indígenas diferentemente situados nos processos museológicos. Na medida em que as redes de contato que se formaram foram se consolidando, as trocas também passaram para o plano dessa relação com os Encantados, especialmente entre os povos de Ceará e Pernambuco⁵⁹⁶.

Segundo Sotero, a “história de verdade”, que não é a “de trancoso”, aquela garantida pela palavra e comprovada por sua materialização através de provas visuais concretas (o museu, a escola, os estudantes), é a narrativa da luta, da mobilização e das conquistas empreendidas

⁵⁹⁶ No período entre os dois últimos fóruns nacionais, atuei também na troca de artefatos e objetos rituais que aconteceu entre os indígenas do Ceará e de Pernambuco, que passaram a enviar uns aos outros, através de mim, objetos que tinham uma relação com a esfera da espiritualidade. Nesse sentido, Preá e Sotero enviaram mocororó e cachaça para Ronaldo, que os entregou para Seu Tupinambá e seu Zé Pilintra, entidades que passaram a cultivar na aldeia Malhador nos últimos anos; Márcia Kapinawá enviou um chapéu de cor branca para Climério Anacé e um de cor vermelha para Clarinha Kanindé, que eram para seus guias espirituais, Nêgo Gérson e Maria Padilha, respectivamente.

pelo seu povo. É, portanto, a história de um povo, do qual faz parte: os Kanindé. Mas, segundo Zé Pilintra, “[...] **a história de um povo não é simplesmente uma história. É um fato passado, presente e com visão de futuro**”. Qual significado, portanto, da história como “fato passado”? Não o fato histórico, no sentido positivista, da história oficial. Em nossa análise, reside aí uma intersecção entre as perspectivas analíticas da história e da antropologia. Afinal, este fato, que é a própria história de um povo, não é e nem está só no passado, no que já ocorreu, mas é também “presente e com visão de futuro”. O que torna a história um “fato”, no presente? Sua capacidade de influenciar a realidade e, a partir dos sentidos a ela atribuídos – como narrativa coerente sobre o que ocorreu – sua capacidade de interferir no que pensam as pessoas, em seus atos, em suas condutas e em suas relações sociais como sujeitos no momento vivido em que tomam contato com essa história.

A história torna-se um fato, no presente, por sua capacidade de, por exemplo, mudar o rumo de uma população, modificando a forma de perceber seu próprio passado, interferindo em sua identificação social ou em sua identificação étnica (como no caso dos Kanindé). Histórias que instituem, quando tornadas fato, novos sentidos sobre um passado que necessita ser revisitado, recontado de acordo com novos tempos, para fundamentar ressignificações da memória em um presente que se quer afirmar e viver como indígena. Esse é o sentido que torna uma história, alicerçada no passado, significada no presente e construtora de “visões de futuros” possíveis. São estas as relações entre memória e etnicidade que tentamos compreender entre algumas destas experiências de museus indígenas no Brasil, especialmente atentos para as conexões e redes de troca e contato físico-materiais e cosmológicos.

Se a história de um povo torna-se a narrativa de sua luta (nesse caso, é a história como relato da resistência), comprovada pelas conquistas reais e que são perceptíveis (e, conseqüentemente, que se podem ver), a história como “visão de futuro” pode ser entendida como tudo aquilo que o seu (re)conhecimento pode ensejar, inspirar, motivar, criar. A história como “visão de futuro” se constitui em seu grau de influência no presente, que já é parte da construção desse futuro no hoje, momento em que a história de um passado é vivida como narração de mobilizações que são contadas a partir da visão do próprio povo e de suas lideranças, sobre si e sobre a coletividade da qual fazem parte. Portanto, nesse sentido, constituem-se como representações de si enquanto coletividade indígena, que está lutando também para viabilizar a construção de uma visão própria sobre sua trajetória, na qual se reorganizam memórias sociais compartilhadas no presente momento em que se contam e se apreendem novos sentidos sobre um passado vivo e que se reinventa e renova através do diálogo intergeracional e com os Encantados, que acontecem como parte dos processos museológicos indígenas. Os Encantados

vêm ao nosso tempo, prioritariamente, para ensinar.

História inventada também é história, segundo Seu Zé Pilintra. Segundo Sotero, as “histórias inventadas” são “histórias de trancoso”, “[...] e as histórias de verdade são as histórias que a gente passa por elas, viu elas dos mais velhos, daqueles antepassados”. Essa seria a memória herdada de seus ancestrais, especialmente, com os quais se conviveu e escutou seus relatos. Saliente-se que essas memórias orais herdadas podem também tratar-se de narrativas de gerações anteriores que nem mesmo foram presenciadas, mas que, uma vez tomadas para si, tornam-se nossas, como nos ensinou o sociólogo francês Maurice Halbwachs.

Memórias herdadas dos mais velhos: “Isso é a nossa palavra”. Que dizem algo de cada um de nós, mas que podem dizer muito, e mais, e de diversas coisas, segundo o mestre Zé Pilintra, evidenciando o caráter polissêmico da própria história, que só ganha sentido, portanto, porque se projeta no presente, narrando o passado e construindo uma “visão de futuro”. No confronto entre a visão de Sotero e as palavras de Seu Zé Pilintra, percebemos o caráter da história como projeto social, no sentido evidenciado pelo historiador espanhol Joseph Fontana. Nesse caso, tratamos aqui da história como projeto étnico que, em relação aos museus indígenas, se constituem como cosmopolíticas da memória – ao relacionar as esferas cosmológicas e da etnicização da política ao ato de narrar-se, apresentando visões da própria história e dos sentidos da memória em primeira pessoa do plural.

História de verdade é, das duas, uma: ou aquela que se viveu ou aquela que se herdou, que se ouviu. Cada um possui várias histórias, as “carrega consigo”; e estas foram reais, porque ouvidas de seus ancestrais ou vividas. Mas para se carregar consigo uma história não é preciso necessariamente tê-la vivido. Mas o fato de apropriar-se de memórias compartilhadas pelo grupo social do qual se faz parte – e sua identificação com elas, assim como sua transmissão – torna narrativas que são de uma geração tomarem sentido para as subsequentes, pois identificam os grupos em sua trajetória e continuidade (Maurice Halbwachs). E no caso de histórias, memórias e narrativas que são contadas pelos Encantados nas interações com os protagonistas dos processos museológicos indígenas?

Nos termos aqui tratados até agora, o que dizer do estatuto da verdade na história de um povo? Durante a análise das falas dos indígenas nos diferentes contextos de diálogo e práticas sobre museus indígenas, fomos percebendo que era possível analisar, nas várias formas e concepções diferentes, suas categorias nativas de história, a partir das associações construídas, dos variados usos e da contextualização de sua significação, captando entre suas semelhanças, aspectos comuns que pode ser considerado parte de uma visão compartilhada e em construção através das redes em contato.

No final da primeira manhã de atividades do fórum de 2017, no Piauí, quando os articuladores estaduais da Rede Indígena se apresentaram, Ninawá Huni Kuin afirmou que “**A história dos povos indígenas não é uma história passada**. Isso, meu avô sempre costumava dizer pra gente quando estava assim numa roda de conversa: **que nossa história pode deixar de ser praticada, mas ela não morre, ela permanece viva**”.

Que significa a história “deixar de ser praticada”? Estaria o avô de Ninawá se referindo às transformações pelas quais passaram no tempo? O passado deixar de ser praticado, no presente? E, pelo seu caráter de inexorável mudança, este passado convertido em memória no presente não mais pudesse existir, como prática vivenciada? Mas, quando diz ao mesmo tempo que esta história permanece, como isso aconteceria? Seria pela oralidade, ato que nos faz herdar como nossas as histórias que nos foram contadas, mas que não as vivemos pessoalmente? Nesse caso, a herança transmitida no falar e no escutar, torna nossas as memórias compartilhadas no grupo. Nessa direção, Socorro Kapinawá, durante a apresentação do seu povo na roda de diálogos 3, no fórum do Piauí, contou a todos os presentes que:

Hoje as histórias que ouvimos os mais velhos contar, que já ouviam dos seus ancestrais, e aí, essa história é passada de geração em geração, e aí a gente continua contando a história que os nossos antepassados contavam para nossos avós, bisavós, os pais vem contando e hoje a gente sabe essa história. **E essa história está presente nos objetos, nas matas, nas furnas, nas serras, nos sítios arqueológicos, e aí ela continua viva, e ela não vai morrer porque vai estar passando para as gerações futuras.** (Informação Verbal).

A conexão feita por Socorro entre a memória indígena narrada (organizada como uma visão sobre o passado percebida pelos mais velhos, portanto, como história); e os diversos suportes simbólicos e materiais que alicerçam a sua presença no presente, precisam do elemento narrativo oral, constituído pela transmissão das lembranças individuais e coletivas, para fazer-se vivida e rememorada no próprio território, no chão em que pisa, a morada das referências sociais e cosmológicas sobre o mundo. Território que é morada, também, dos Encantados. Socorro fornece pistas que iluminam a maneira como o avô de Ninawá afirmava que, mesmo sem praticar, essa memória não morre: por conta de sua transmissão oral – que seria outra forma possível de vivê-la, de herdá-la e de transmiti-la aos que lhes sucederam no tempo e no espaço.

Com a palavra, o cacique Sotero

Só porque nós fiquemos um pouco pra contar essa história das nossas diferenças, dos museus, né, como os museus nasceram, como eles estão nascendo. Isso tudo é uma coisa que a gente tá cada vez mais descobrindo e nascendo dentro da nossa memória,

dos museus... tudo, bem esclarecido. **Coisas que até eu, cacique Sotero, quase eu estranhava, quando eu não vi...** que eu pensei que ia ser mais diferente, mas foi quase tudo dentro da nossa realidade, só a nossa linguagem que são um pouco, por plano de estado, de município. (Informação Verbal).

A sabedoria expressa quando Sotero defende que “isso é nossa palavra” nos direciona a dar atenção ao estatuto da fala entre as lideranças indígenas, tema clássico na etnologia ameríndia desde, celebrizado no clássico texto sobre chefia indígena de Pierre Clastres. A história construída em rede, entrelaçada pelos museus indígenas, é uma narrativa das diversidades, considerando as variadas trajetórias históricas de povos que foram marcados diferentemente por suas relações com a sociedade nacional e com outros grupos étnicos, que evidenciam diversificados modos de apropriações e traduções feitas por cada um deles em seus museus. Na medida em que o espaço museológico indígena pode ser o promotor do diálogo intergeracional e com o mundo dos Encantados, a oralidade torna-se um elo entre passado, o presente e a dimensão espiritual, que ganha sentido nas ações museológicas indígenas. Nessa perspectiva, Fabrício Karipuna, falando sobre os trabalhos do Museu Kuahí afirmava, também no Piauí, que:

[...] a gente tem esse trabalho lá em relação a história e a memória, a gente nunca deve deixar separado, é como se fosse a história material e imaterial porque estão sempre ligadas, é como se fosse a cultura material e a cultura imaterial, dessa forma também estamos fazendo a memória do nosso museu através da oralidade, através de nossos pajés nossos caciques das nossas lideranças mais velhas que passam ali pelo museu. Através da oralidade nós estamos contando a nossa história ali no museu”. (Informação Verbal).

Rosynha Potiguara, da aldeia Jucás, localizada na periferia de Monsenhor Tabosa, gestora do museu indígena de sua aldeia, médium que incorpora Encantados, afirmou durante o III Fórum:

Costumo dizer que a nossa história ela é feita mais de resistência. Porque nem todas as pessoas tem coragem de se assegurar e dizer, ‘eu sou realmente da aldeia tal’, eu sou realmente Potiguara e vivo naquele lugar’. Então a nossa história é muito importante. Temos a realidade de história que é a confirmação de nossos antepassados (Rosinha Potiguara, aldeia Jucás (Monsenhor Tabosa), durante apresentação dos Potiguara na roda de diálogos 3 (Organização social dos povos indígenas) no IIIIFNMI, dia 20 de outubro de 2017)

Quando a história é o relato da resistência se evidencia uma dupla face: a primeira, que se desdobra entre as narrativas sobre como os ancestrais viveram e resistiram, projetadas a partir de um olhar sobre o passado; e a segunda, quando no ato de contá-las, em um agora no qual

esta memória é atualizada como história coletiva, se efetiva o momento em que é necessário afirmar (um passado) e resistir para ser reconhecido como indígena. Isso torna, a história, como resistência, um ato do presente.

Figura 132 - Pajé Barbosa em conversa com os Kanindé na chegada à aldeia Monguba (à esquerda) e ao fim de tarde (à direita) em Pacatuba/CE



Fonte: O autor (2016)

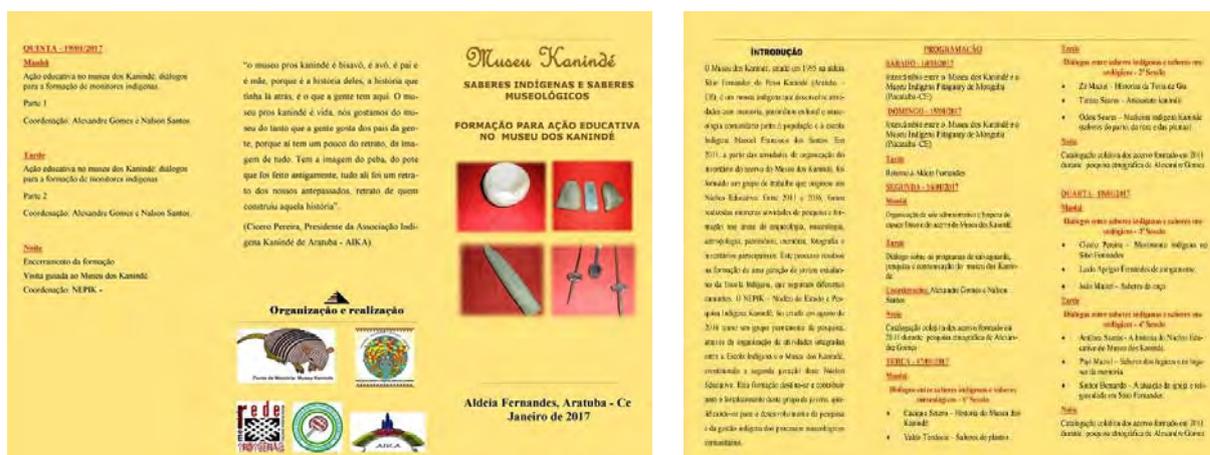
Voltando aos Kanindé, em janeiro de 2017. Uma noite, durante a primeira semana daquela última etapa da pesquisa de campo, tive um sonho. Estava hospedado na casa do cacique Sotero, onde vivia ele e sua esposa, d. Teresa. Nesse sonho, me era sugerido que levasse os Kanindé para a aldeia Monguba, onde vive o pajé Barbosa, do povo Pitaguary. Falei com Nalson sobre a ideia. Eu tinha que ir em Fortaleza despedir-me de minha família, para voltar ao Recife, pois já estava viajando desde antes das festividades de final de ano. Combinamos que aquela ida seria a primeira atividade da programação do seminário “Saberes indígenas e saberes museológicos - Formação para a ação educativa no Museu dos Kanindé”, que estávamos planejando como ato inaugural do processo formativo da segunda geração de monitores. Segundo o *folder* do seminário:

O Museu dos Kanindé, criado em 1995 na aldeia Sítio Fernandes do povo Kanindé (Aratuba-CE), é um museu indígena que desenvolve atividades com memória, patrimônio cultural e museologia comunitária junto à população e à escola indígena Manoel Francisco dos Santos. Em 2011, a partir das atividades de organização do inventário do acervo do Museu dos Kanindé, foi formado um grupo de trabalho que originou o Núcleo Educativo. Entre 2011 e 2016, foram realizadas inúmeras atividades de pesquisa e formação nas áreas de arqueologia, museologia, antropologia, patrimônio, memória, fotografias e inventários participativos. Este processo resultou na formação de uma geração de jovens estudantes da Escola Indígena, que seguiram

diferentes caminhos. O NEPIK – Núcleo de Estudo e Pesquisa Kanindé, foi criado em agosto de 2016 como um grupo permanente de pesquisa, através da organização de atividades integradas entre a Escola indígena e o Museu dos Kanindé, constituindo a segunda geração deste Núcleo Educativo. Esta formação destina-se a contribuir para o fortalecimento deste grupo de jovens, qualificando-os para o desenvolvimento da pesquisa e da gestão indígena dos processos museológicos comunitários (Texto introdutório do folder - Saberes indígenas e saberes museológicos – Formação para a ação educativa no Museu dos Kanindé, Aldeia Fernandes, Aratuba-CE, Janeiro de 2017).

A programação aconteceu entre 14 e 19 de janeiro de 2017, culminando com a reabertura do museu, que estava fechado há alguns meses para uma nova reforma e ampliação. A visita dos Kanindé aos Pitaguary ocorreu nos dias 14 e 15, um final de semana, tomando o formato de um intercâmbio entre alguns integrantes do Museu dos Kanindé⁵⁹⁷ e um grupo de jovens e crianças que também eram estudantes da escola indígena da Monguba, Ita Ara, e vinham participando das atividades do Museu Indígena Pitaguary.

Figura 133 - Folder com a programação do seminário "Saberes Indígenas museológicos: formação para a ação educativa no Museu dos Kanindé"



Fonte: O autor (2017)

Descemos a serra de Baturité no sábado, dia 14 de janeiro, ao amanhecer. Por volta de 9h chegávamos na aldeia Monguba, onde o pajé Barbosa e sua filha, Francilene, nos esperavam com um café-da-manhã. Haviam pensado numa programação que previa uma roda de conversa para a troca de experiências, na tarde daquele dia. Assim que chegamos, o pajé Barbosa pediu para que sentássemos e iniciou uma conversa com os Kanindé, que tive a oportunidade de

⁵⁹⁷ Nesse intercâmbio, participaram os seguintes integrantes do Museu dos Kanindé: Nelson, Antônia, Elvys e Tomas.

acompanhar. O tom sério, que destoava de como o pajé Barbosa é normalmente (descontraído e brincalhão), já me fez perceber que ele trataria de questões importantes. Fiquei bem atento e os Kanindé também. Um ao lado dos outros, ouviam atentamente o que o pajé lhes falava. E o assunto não poderia ser outro: a relação dos Kanindé com sua “espiritualidade”. O ponto central dessa conversa foi o “medo” - palavra usada várias vezes pelo pajé Barbosa - que os Kanindé possuíam, que os levava à um distanciamento e a uma negação, da forte espiritualidade que possuíam. Questionou-lhes o pajé Barbosa, no meio dessa conversa: “Como ter medo de quem nos ajuda e nos protege?” Transcrevo abaixo um longo trecho do início dessa conversa:

Pajé Barbosa: Fazer duas perguntzinhas pro Suzenilson aqui: o dia de domingo caindo no dia primeiro do ano, significa que santo? Oxalá cara, ó. Porque se você refletir, rapaz, esse ano tá prometendo, cara, quiser ser rico esse ano, enrica. Se você for pros signos sabe quem vai mandar na humanidade esse ano? Os velhos, cara, ó. Se é velho é os bruxos, tá entendendo? E aí? O capricorniano é que vai governar esse ano, cara. E capricorniano é os velhos, cara. É interessante. E aí novamente, quem é o homi mais velho do mundo? Deus de novo, cai em cima do cara de novo. Quem é o maior feiticeiro do mundo, quem é, quem é? Deus, cara! O cara criou a vida do barro, o cara é cientista, olha a ciência do cara. Quando a gente fala esse negócio de feitiço, de feiticeiro, num tem um feiticeiro maior que o Pai Eterno não, cara. Pensa aí, você pegar um bolão de barro e soprar a vida, pense aí... o cara tem é ciência, cara! Só que aí, a coisa do catolicismo, o lado do mal é do esquerdo. O coração tá onde porra? O que é que tem nesse coração aí? Tem só bondade, amor, perdão? Por que é que o lado esquerdo é tão ruim? “Não, é porque é o lado das trevas”. Cara, eu prefiro dormir uma noite e me carregar pro ano todinho.

Alexandre: Pajé esse pessoal aqui é do museu, os meninos mais novos, esses dois aqui são mais novos, estão em processo de formação, Toinha já é mais velha, e o Nalson o senhor sabe, né?

Pajé Barbosa: Graças a Deus, graças a Deus! Vamos acordar!

Permitam-me um carão. Ou, uma história.

Eu fui pros Kapinawá (...). Os jovens de lá era a força. A pisada dos jovens, mago véi assim que nem tu, mais seco, o cara pisava e estrondava o chão. Diabéisso, cara. Enquanto aqui no Ceará, adolescentes do nível de vocês tudo tem vergonha de puxar um toré, de dançar um toré, tem vergonha de botar uma saia, de se pintar, e aí vem um desafio... vocês sabem quem é a Globeleza, né? Vocês já ouviram falar isso, né? Pois esse ano a Globeleza vai ser eu, fui convidado pra desfilar pela Beija-flor. E aí, se eu tivesse vergonha da minha cultura, de mim mesmo, eu num ia. Como é que eu sou o pajé, que o pajé é um líder religioso, pajé num dança, pajé num samba, pajé é todo fuleragem, besta, trancado. Quem perdia? Nós, cearenses. Eu vejo a oportunidade hoje na cultura nossa nós mostrar pro mundo que nós somos donos do Brasil, e que nós num vamos envergonhar nossos antepassados, nossos pais, porque eles num puderam ter os mesmos direitos que vocês tem hoje. Por que? Uma, num existia constituinte? Segundo, quem mandava era os coronel. Quem era besta de se levantar contra os coronel? Levar uma pisa grande ou ser morto. Ou então, eles fazer um lazer com a gente. Então ele mandava um olheiro na aldeia e descobria a cor do seu cocar, e aí cara... Então, que nem vocês brinca de videogame eles brincava de verdade, perseguindo a gente. E a arma, era o rifle 22, por que? Ele atirava em cantos onde ia só doer em nós. Como era o jogo? O jogo era que se gastasse uma caixa de bala num índio sem matar, quer dizer que ele era profissional nesse ponto, ele ia atirar só pra ofender, mas num pra matar! Uma caixa de bala é 100 bala, cara! Quem escapa dum negócio desse?! E aí eles iam fazer esse videogame deles. Há umas conversas, eu num sei é verdadeira, que eu tô contando, esse tipo de lazer, que eles vinha, observava os cocar daqueles índios e eles vinha fazer esse videogame deles, cara. Isso são conversa aqui dos mais véi, eu nunca presenciei uma coisa dessa. Mas a gente tem noção porque

acaba a gente ouvindo do antepassado, essa palavra fica muito suave né, a gente acaba ouvindo da boca das alma, vixi, aí já fica pesado né? Mas os espíritos eles num morre, cara, só sai do corpo, leva a inteligência. E aí, um belo dia estava um homi conversando com Elias e Moisés e aquilo me chamou atenção, porque Moisés fazia 500 anos que tinha morrido, cara. Quer dizer, que a arte da espiritualidade do índio já aparece na escrita que é a bíblia, já aparece na escrita lá atrás, mas lá na frente existe um livro, eu tô esquecido o nome desse livro. Havia uma dúvida, uma briga mesmo. Porque aquela aldeia fazia parte, aliás, era vizinha da outra, e eles tinha um piquete. Que é que acontece? Uma febre amarela, que tá até aí pertinho né, ela eliminou “os cabeça”, ou as lideranças. E ninguém sabia mais, os jovens, os jovens num sabia onde era o piquete, cara, ninguém sabia onde era o piquete e isso trazia era uma encrenca. E o que é que acontece? Eles convidaram o pajé, e o pajé invocou o cacique falecido num espelho, e aí ele veio. O cara vem e diz de fato aonde era o marco daquela terra. Quer dizer que novamente no histórico, ou na história, aparece um fenômeno parecido com o da bíblia que [...].

A gente fica imaginando, será que é difícil a gente se distanciar da espiritualidade assim? Não é, é muito é fácil. Só que a minha preocupação enquanto Kanindé, os Kanindé e Kaninde de Aratuba, é que vocês são medrosos, vocês tem medo do desconhecido, e o desconhecido tudo é família. Vamo dizer um nome aqui conhecido. Qual é o nome mais conhecido de caboclo aqui que vocês conhecem? É o nome de uma tribo, que é Tupinamba. Existe um nome de um índio, que é uma tribo, é Tupinambá. Existe esse nome de Tupinambá que e um índio e é uma tribo. Mas o que é interessante é que cada aldeia tem o seu povo espiritual. É que nem mata, cada mata tem seus Encantados. E aí, o que e que eu queria fazer? O que é que eu imagino em fazer? Vamos pelos menos pesquisar a espiritualidade, já que nós num entende, já que nós num tem mestre, eu num tenho mestre, vocês num tem mestre. E começar a pesquisar na internet. A internet tem, assim, 40% de todas as histórias. Mas num tem ninguém interessado nisso. Interessante, Aratuba tá acontecendo uma coisa muito assim de prejuízo, é um prejuízo por cima do outro: os ancião de vocês estão morrendo, assim, quase, toda semana um. E aí, eu pergunto: quem é que sabe do lambedor, dela, da tia? Quem é que sabe a oração do pai do Maciel, de alguém bem parecido, lá? E essa coisa tá me deixando, eu tô com medo da gente perder, coisas que foi escondida, que foi escondida e ninguém se interessava em ser rezador, cara, ninguém.

[...]

Se você observar aí eu consegui dar um carão em vocês num sentimento de preocupação minha. Então se eu tô me preocupando e eu guardo essa minha preocupação, e se eu num espalho, quem é que vai querer ser pajé? Quem é que vai querer ser rezador, macumbeiro, curandeiro, feiticeiro, sábio, cientista, doutor, professor? Sabe porque que ninguém quer ser isso? Porque o nome “letrado” já diz tudo. Então, “ele aí é um letrado”, pronto, aí já disse tudo, né. E aí o que é que você vai ver detrás dessa palavra, o que é que você vai ver? A palavra letrado, o que é que você vai ver, atrás dessa palavra? Ou o que é que a pessoa é? É a mesma coisa: pajé. O que é que você vai ver atrás de um pajé? Ela reduz a nada, a quase um nada. “Pajé e um rezadorzim”, “pajé é um líder espiritual”, pronto, fecha aspas aqui. Ele é letrado, pronto, fecha. Agora eu pergunto aqui pro Alexandre: o que é um letrado, Alexandre? **Alexandre:** É uma pessoa que tem letra, né?

Pajé Barbosa: Letra?! Ciência?! Eu queria assim, em quase todos os pontos, né, mas essa palavra ela fecha, ela é muito assim, “fulano de tal tá sentado na academia de letras, ele foi formado em bacharel de letras, ele é letrado”, pá! É quem fechasse né, pá, fecha! **Então, eu tô querendo que as pessoas observem que não interessa a profissão, não interessa a religião, para que vocês cultivem a ciência da espiritualidade. Onde é que tá a ciência? Nas letras, cara. Vocês sabiam que a letra ela é quase da idade do homem, interessante. A letra é muito antiga. E a ciência? A ciência é o que a gente aprende. E a cultura? É o que a gente faz. Então é muito fácil você pegar os dois e conjugar! Se a cultura é o que a gente faz e a ciência é o que a gente aprende, por que e que nós tamos deixando a espiritualidade? Por que é que nós tamos deixando os nossos curandeiro, as nossas raizeira, escapar das nossas mãos que nem água?! Vamo fazer um projeto pra resgatar isso. E aí eu fiz esse projeto, eu acredito que ele vai chegar lá, eu acho que já chegou lá, pra vocês trabalhar plantas medicinais. Eu tentei colocar assim, bem**

simplezinho, nós tentamos colocar, porque esse medo da espiritualidade, esse medo de alma, espiritualidade, visagem, fantasma, caboclo, orixá, encantaria, nos apavora ainda hoje. Mas, se a planta tem vida, então tem espírito lá, né? Então a gente começa a entrar no sentimento da espiritualidade bem suave, você vai tá trabalhando com planta, com o povo, com aquela química vai pegar você, vai pegar você. Daqui há pouco eu vou perguntar a você: lambedor pra cansaço, você sabe fazer não? Olha aí viu, como a coisa tá bem facinho. Vamo fazer um lambedor pro cansaço bem rapidinho? Vamo!! Você vai cortar três beterrabas, colocar no açúcar e bota num vidro. É difícil? Mas num é mesmo! (Informação Verbal).

Essa primeira conversa foi uma espécie de iniciação ao que aconteceria em Monguba. O pajé Barbosa já tocava em pontos fundamentais, tanto em relação ao que seria vivenciado pelos Kanindé naqueles dois dias, quanto ao que aconteceria posteriormente no Sítio Fernandes, tendo como culminância a reabertura do espaço físico do museu, no dia 19 de janeiro de 2017, como encerramento do seminário “Saberes indígenas e saberes museológicos”⁵⁹⁸.

Deixei-os com o pajé Barbosa e fui com Benício Pitaguary na praça do Passeio Público, no Centro de Fortaleza⁵⁹⁹. Depois, soube que o pajé saiu para afazeres domésticos e Francilene ficou com eles. Os chamou para conversar embaixo de uma mangueira situada no meio da Pedreira, que forma uma frondosa sombra onde sempre as pessoas reúnem-se. Armaram redes e acomodaram-se. Ela meio que continuou na mesma direção do pajé Barbosa, dizendo o porque deles estarem ali e que eles “não tinham sido convidados, tinha sido intimados”, como ela os disse. Mais uma vez, a questão do “medo”. À tarde foi a atividade de intercâmbio museológico.

⁵⁹⁸ Editamos, em parceria com o cineasta Daniel Barros, as imagens captadas no dia 19 de janeiro de 2017, quando, que aconteceu a abertura do Museu dos Kanindé. Nesse vídeo, priorizamos como foco o ritual do toré, na abertura dos trabalhos na parte da manhã, que Nalson conduziu junto aos jovens na oca na parte externa ao museu; e o toré da noite, conduzido pelo cacique Sotero e reunindo dezenas de pessoas do Sítio Fernandes, no mesmo local. Esse vídeo, “Toré de reabertura do Museu dos Kanindé”, está disponível via: https://www.youtube.com/watch?v=DMNAL4WDdfY&t=68s&fbclid=IwAR3zJ1zpL-Yr_jWWtLysrR8Hvy3Rw7C7nBeZcIg-GfiLDdHXSnnuZrEWHBU Acessado em: 19-01-2019.

⁵⁹⁹ Nos reunimos durante o almoço com a historiadora Carolina Ruoso, que à época atuava como gestora e curadora do Sobrado Zé Lourenço, um museu de artes vinculado à SECULT-CE localizado no Centro de Fortaleza. Foi a primeira conversa sobre a realização de uma exposição individual de Benício Pitaguary como artista plástico, que seria realizada em julho de 2017, quando estava no México.

Figura 134 - Participantes ao final do intercâmbio entre Museu dos Kanindé e Museu Indígena Pitaguary



Fonte: O autor (2017)

Retornamos no meio da tarde e participamos da roda de conversa. Ao final do dia, retornei para Fortaleza, despedir-me de minha família. Voltei à Monguba ao entardecer do dia seguinte, 15 de janeiro, domingo, onde os Kanindé embarcaram e subimos à serra, com destino à Aratuba. No caminho, vieram me contando, ainda surpreendidos, o que havia acontecido depois que eu havia saído e, na noite, em um ritual conduzido pelo pajé Barbosa em um terreiro dedicado à “Zé Pilintra das Almas”, situado na casa de sua filha, Nádia, cujo responsável é seu esposo, Cleyton (também filho de santo do pajé Barbosa). Os Kanindé foram convidados, ou melhor, “intimados”, à participar desse ritual. Durante a semana, realizaram-se as atividades planejadas no seminário.

Na segunda, 16 de janeiro, aconteceu a organização da sala administrativa, a limpeza do espaço físico (expositivo e administrativo) e a higienização das peças; à tarde, houveram os primeiros diálogos sobre os programas de salvaguarda, pesquisa e comunicação do museu.

Figura 135 - Fotografias que retratam diferentes momentos do processo de desmontagem do museu, limpeza do espaço e higienização das peças, nas dependências do Museu dos Kanindé (espaço expositivo e oca de recepção e rituais)



Fonte: O autor (2017)

Nos dias seguintes, tivemos várias sessões de diálogos, que intitulamos “Diálogos entre

saberes indígenas e saberes museológicos”, para os quais convidamos lideranças e idosos para falar sobre temas específicos, os quais eles e elas eram referência entre o povo. Assim, participaram: o cacique Sotero (História do museu); Valdo Teodósio (Saberes do plantio); Teresa Soares (Artesanato); Odete Soares (Medicina caseira, saberes do parto, da reza e das plantas); Cícero Pereira (Movimento indígena no Sítio Fernandes); Luzia Aprígio (Fernandes de antigamente); Antônia Santos (A história do núcleo educativo); pajé Maciel (Saberes dos lugares e os lugares da memória)⁶⁰⁰, Sinhô Bernardo (Religiosidade). Essas conversas aconteceram nos dias 17 e 18. Durante as rodas, foi pintado o símbolo do museu, um peba, na parede externa do espaço expositivo, cujo responsável foi o estudante da escola indígena, Davi dos Santos, com a contribuição de diversas outras pessoas.

Figura 136 - Primeira roda de conversa, com o cacique Sotero, "História do museu", na oca do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes em Aratuba/CE



Fonte: O autor (2017)

⁶⁰⁰ O pajé Maciel falou sobre os seguintes lugares, a pedido de Suzenilson: Gia, Quebra-faca. Arame, Fernandes, Saco da Onça, Rajado, Mapiguim, Catolé, João Murim, Camas de Vara e Balança.

Figura 137 - Fotografias que retratam diferentes momentos das rodas de conversa e dos processos formativos com a segunda geração de jovens que integraram o Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé



Fonte: O autor (2017)

Dia 19, quinta, foi o encerramento.

Na parte da manhã coordenei com Nalson e Antônia um processo formativo, intitulado “Ação educativa no Museu dos Kanindé: diálogos para a formação de monitores indígenas”. Tratamos sobre aspectos vinculados às dinâmicas, funcionamento, missão e função de núcleos educativos em museus indígenas (partindo de duas perguntas: o que é e o que faz?). Efetuamos um planejamento anual para as ações do museu, de acordo com os programas que havíamos discutido no primeiro dia. Além disso, organizamos com detalhes as atividades da noite, dividindo tarefas (recepção, boas-vindas e grupos de monitoria) e exercitando atividades

práticas visando a elaboração coletiva de uma narrativa expográfica, a partir de tudo o que tinha sido feito durante a semana. Para isso, ao final de cada uma das rodas de conversa, as lideranças indígenas apresentavam desde suas visões particulares os objetos do museu, como espécies de visitas guiadas desde os saberes e conhecimentos que possuíam e que haviam compartilhado anteriormente.

À noite, foi a festa de reabertura do Museu dos Kanindé, celebrada com uma grande roda de conversa com os presentes, o ritual do Toré e a visita guiada. Tudo foi conduzido e coordenado por Nalson.

Figura 138 - Abertura do Toré: Cícero, Nalson, pajé Maciel e cacique Sotero. Oca dos rituais do Museu dos Kanindé, Sítio Fernandes em Aratuba/CE



Fonte: O autor (2017)

Figura 139 - Imagens que retratam diferentes momentos da festa de reabertura do Museu dos Kanindé, como o ritual do Toré e a entrada da população do Sítio Fernandes no espaço expositivo



Fonte: O autor (2017)

Na ocasião, a segunda geração de monitores do Núcleo Educativo do Museu dos Kanindé, integrantes do Núcleo de Estudos e Pesquisas Indígenas (NEPIK), foi apresentada à população da aldeia Sítio Fernandes⁶⁰¹.

Figura 140 - Segunda Geração de monitores do Museu dos Kanindé



Fonte: O autor (2017)

Muitas mariposas e borboletas apareceram nesta noite, o que não era comum. Fazia frio. Elas ficavam próximas à luz, que estava bem em cima do desenho do peba, símbolo do museu, que havia sido desenhado durante a semana de atividades. Em Monguba, em algum momento o pajé Barbosa tinha falado, durante o intercâmbio entre os Kanindé e os Pitaguary, que quando os ancestrais faleciam, se transformavam em mariposas e borboletas.

⁶⁰¹ Museu dos Kanindé – 1995/2018. Organização: Cacique Sotero. Coordenação: Suzenilson Santos. Coordenação do Núcleo de Estudos e Pesquisas Indígenas Kanindé (NEPIK): Antônio Nilton Gomes dos Santos. Coordenador do HUVIXA: Suerdo Gomes Martins. Núcleo Educativo. 1º- geração – 2011/2016. 2º- geração – 2016/2017: Antônia da Silva Santos, Francisco Valderlan Pereira dos Santos, Francisco Thomas dos Santos Silva, Isaias Cruz da Silva, Elvys da Silva Brito, Francisco Maykon Pereira Mendes, Viviane dos Santos Bernardo, Jacyle Pereira Mendes, Camila Margarida dos Santos da Silva, Thaís Pereira da Silva, Misael Silva da Costa, Cleysuan Fidélis da Costa, Mikael Silva da Costa, Dulce Maria Rodrigues da Silva, Antônia Beatriz Silva Lourenço, Francisco Antônio Gomes Martins, Adryele Mendes.

Figura 141 - Peba símbolo do Museu dos Kanindé, ao lado de mariposas e borboletas



Fonte: O autor (2017)

Nelson propôs uma grande roda de conversa.

Pessoal boa noite, vamos fazer um momento de conversa entre nós que estamos aqui. Essa idealização desse momento é através do professor Alexandre, que veio fazer mais uma formação com a gente, que daqui a pouco a gente vai apresentar pra vocês, e depois que agente terminar aqui a nossa conversa, eles vão fazer uma visita guiada com vocês aqui dentro do museu, tá bom? O museu tá todo arrumado lá dentro, eles vão explicar as peças como foi rearrumado novamente, como está essa nova estrutura do museu, eles também vão contar essa relação do museu com eles que são alunos, com a gente que é professor, que é da escola, com os conteúdos que tem também, tá bom? Mas pra gente começar esse momento, eu sempre sou interligado muito com essa questão do museu a educação né, e aí a gente não poderia deixar de pedir pra aquelas pessoas, que sempre tiveram ao nosso lado que estão, né, no nosso dia a dia pra que eles pudesse também tá dando essa contribuição pra gente antes de começar com a entrega simbólica do curso que agente fez pra, tanto pros ministrantes que vieram das lideranças tanto para os alunos, tá bom? E agente queria ouvir da perspectiva de vocês também nós quanto museu né, nós estamos aqui no ponto de memória, eu a Antônia os meninos que estão sendo formado agora, e a gente queria ouvir a posição de vocês enquanto escola também, nessa perspectiva da construção coletiva de que é a memória, de que é a educação da nossa própria comunidade, tá bom? (Informação Verbal).

Antes que os demais começassem a falar, adiantou os fatos que se sucederam na Monguba dias antes.

Isso aqui também foi um dos recados que a gente foi agora num intercâmbio lá nos Pitaguary, né, depois a gente vai conversar também com os professores, com as demais lideranças, algumas já estão sabendo, que isso aconteceu lá, né, de que é uma questão espiritual muito forte que a gente acabou assumindo essa missão, é eu, a Antônia, que tava lá no momento, o Thomas, o Elvis, no intercâmbio, mas depois a gente vai tentar discutir até por que são coisas pra gente que tá perto do movimento, da espiritualidade, coisas que agente já conhece, mas pra muitas pessoas ainda é coisa nova, tá bom? A gente vai conversar, agente vai trazer, são coisas que muita das vezes agente desconsidera, dentro da nossa própria construção dos nossos encantados, dos nossos ancestrais, e isso agente precisa entender. Né, metade do recado acho que agente já conseguiu que dá né Tonha, quando agente saiu de lá que nós fazer um momento espiritualidade do povo Kanindé, esse momento a gente conseguiu que basicamente que começar, mas que não vai ficar só por aqui, né nós temos uma grande missão que conjuntamente com a gente. E aí eu queria ouvir de vocês, Evania, Elenilson, Te tói, né, que agente tá mais um ano aí de construção coletiva, de processo museológico, de processo de educação, de processo da comunidade, de processo de projetos, com esses meninos, Qual é a nossa perspectiva já que as lideranças estão aqui nesse momento pra que agente fortaleça mais nosso movimento em quanto, Kanindé dentro da nossa comunidade, né e ai agente queria ouvir vocês também os meninos, e as meninas (Informação Verbal).

Após as falas de Cícero, Elenilson, Sotero, Evânia e Carleane, a palavra retornou para Nelson, que narrou em detalhes para os presentes o que havia acontecido na Monguba, durante o ritual no terreiro de “Seu Zé Pelintra das Almas”.

Certo, eu vou fazer das minhas palavras o que o pajé Barbosa disse na minha cara, na minha cara mesmo, parece que eu tô ouvindo ele falar na minha frente, eu tô me cagando de medo até agora, todo dia quando vou dormir eu fico com isso, e a Francilene também falou quase dessa forma né, **quando a gente tava conversando lá de baixo daquele cajueiro, e me pediram também pra mim fazer isso, e eu vou fazer senão da próxima vez eu levo uma carão também, só não sei se eu vou fazer direito que eu vou começar agora, mas me mandaram fazer e tenho que fazer. É obrigação, é um rapaz que chegou lá, vou ter que fazer.**

Nós fomos pra um intercâmbio, lá na Pacatuba, né, eu, Antônia o Elvis medroso, e o Thomas mas corajoso um poquim, aí a gente chegou, saiu daqui de manhazinha cedo né, 7 horas, 7 e 30... vocês riem no começo mas daqui a pouco, vocês vão ver como é o negócio, a gente desceu né a serra juntamente com o Alexandre .Descemo, descemo, descemo, tomamos um café, lá depois da Aracoiaba ,na senhora do caldo, chegamo no pajé Barbosa, né, ele e seus montes de cachorros ,que são uns cachorros que tem lá, um tropa, danada, contei mas de 20, mais de vinte cachorro tinha mais lá em cima. E ai a gente começou a conversar né, eu não sou muito de papo, e fiquei mais escutando e a gente instigando, instigando a conversa e eu queria falar principalmente porque o pajé está aqui e a gente falou ontem né, e ai ele começou a falar sobre espiritualidade, construção da cultura, da educação.De repente mente ele olhou pra nós assim, nos olhos realmente, nos olhos: “vocês são uns medrosos, digo e provo! Vocês não têm coragem de terem contato com aqueles que estão todos os dias ao lado de vocês, os ancestrais de vocês! Vocês têm medo de usar a espiritualidade que vocês tem em cima da serra, que é num forte pra estarem dando continuação pra cultura de vocês”. E ai conversa vai e conversa vem, ele disse que ia buscar uma carne de porco, num sei aonde né, e essa carne de porco não deu certo por que, não conseguiu sair e ele mandou o filho dele o filho dele teve que ir buscar a carne de porco, por que ele não conseguiu sair, ele saiu pra casa dele pra fazer num sei o que, pouco mais lá se vem a filha dele: “papai foi ali conversa agora é comigo”. Sério,

falando sério, assim como dá um carão. “A nossa conversa né aqui não, é lá debaixo do pé de cajueiro. Vão andando”. Deixa que nós sai na frente do outro né, chega lá, se senta, lá tem um sofá debaixo do cajueiro, né. Pouco mais lá se vem ela com um bocado de rede debaixo do braço. Ela armou as redes, assim no lado, debaixo, e começou a conversar. “Vocês não foram convidado pra vim pra cá, pra nossa terra”, falando sério. Aí foi que eu me assustei. “Vocês não forma convidado pra vim pra cá, vocês foram intimados pra vim pra cá, uma obrigação, e vocês vão passar por uma experiência”. E aí foi que nós se assustamos mais ainda. E aí conversa vai, conversa vem né, eu também num sei que era que tava ali naquela hora. Sou bem sincero pra dizer isso, porque a gente não conhece tá bom. E aí começou a conversa: “Vocês tem muitos guardiões na serra de vocês, um exemplo é uma cobra grande, existe uma grande cobra” - que eu não vou dizer aonde é tá bom, só disse para o Sotero, o Maciel e pro Senhor que tava aqui e peço pra vocês não falarem pra ninguém também, só quem pode ficar sabendo é vocês. “Existe uma grande cobra na comunidade de vocês que é a guardiã, uma das guardiãs do território de vocês. Além da grande cobra, pra baixo um pouquim, tem uma criança, é a Caipora, ela é outra protetora de vocês também, que já protegeu muitos de vocês. Existe outros também, é o pássaro branco. Até a Antônia disse que era o mocó-reis. Aí depois disse: “não, é um animal branco, os bichos de vocês são os animais brancos”. A gente falou até nas borboletas, que nossos ancestrais tomam conta das borboletas, que eu tou com medo que aqui tem um bocado de borboleta. Aí conversa vai, conversa vem, o gordim chegou, o marido da Nádia né, que é o Cleiton. Ele disse: “olha, mais tarde vai ter um ritual lá em casa”. Eu disse, “puta que pariu vão levar nós pra lá”, “vocês tão convidado, se vocês quiserem participar”. Aí antes dele fechar a boca a Francilene, “não eles vão, vocês vão. Eles vão com a gente. Aí vai, se vai, passou o tempo, passou o tempo todo, né. Jantamos, a gente foi lá no mercadinho comprar uns peixe mais o pajé, que era nossa janta da noite. Depois que a gente voltasse do ritual a gente pensava que nem ia mesmo. Mas chegou o recado: “bora, vocês tem que subir”, e tudo a gente ouvindo né. Ficamos com medo desse negócio, e aí pessoal pelo incrível que pareça, mas parece uma coisa é impressionante, cheio de gente lá no terreiro do pessoal lá, que tava fazendo o ritual, mais impressionante, tinha quatro cadeiras: uma, duas, três, quatro. Quatro cadeira para Kanindé, pra nós quatro. Mandaram nós sentar né, aí eles tava fazendo o ritual deles lá do outro lado, né. Ai ritual vai, caboclo baixa, caboclo vai, outro vem, né, pessoal de Pernambuco, tinha outros que vinham da Bahia. Vocês conhece né, os rituais que se fazem e todo Encantado que descia, também era outra coisa interessante, ele saia lá do canto dele e vinha lá da frente, ele ia e vinha e cumprimentava nós quatro Kanindé, né. Teve uma hora que deu uma mijadeira também lá no Elvis né. E aí, chegou um certo momento né, no finalzinho, que o aconselhador do negócio lá, que era a festa do oxóssi né, Alexandre, desceu, aconselhou um monte de pessoas lá. E pouco mais o rapaz se levanta né, eu pensei que ele ia finalizar o negócio pra gente ir pra casa, mas ele fez assim, pensei que ele ia chamar os meni os mas chamou foi eu. Aí fazer o que, já tava lá tinha que ir né. Olha a conversa que ele contou: “como é que tá o cacique velho? Seu pai”. Aí eu disse: “tá bem”. “Pois o cacique velho, ele, chegue lá e conte essa história pro seu povo, muito deles vão pensar que é mentira, porque é uma coisa nova pra vocês, porque - mas disse de novo do jeito que o pajé disse, do jeito que a Francilene disse - que “vocês são uns medrosos e tem medo de tocar nesse negócio né? O cacique velho só ta vivo hoje por que eu me transformei em carne e entrei no corpo dele e salvei ele, quando ele tava nos aparelhos lá naquele hospital”. Ele sabe desse negócio né. Aí o recado que ele me mandou, que eu vou diretamente com o Alexandre também que ele me mandou fazer isso aqui, só que eu não ia contar pros meninos não, nos mandaram tá bom e aí agora a missão que eu trago é a nossa parte enquanto Kanindé: é fortalecer esse nossos momentos de espiritualidade. Foi o que o rapaz pediu lá, seja católico, seja evangélico, respeite sua religião mais respeitem aqueles também que todos os dias estão aos seus lados que são nossos ancestrais. Mesma coisa que ele falou pra mim lá, e eu todo me tremendo de medo. E aí, Alexandre, “existe um rapaz que tá no meio de vocês” - que tava até me lembrando da conversa me deu vontade de te dizer isso ontem cara, sabia? Mas eu não te disse porque eu não queria te experimentar também, pediram isso. “Também existem pessoas que estão no lado de vocês que tem uma missão muito grande”, a mesma história que ele contou pra ti, aproximar os povos indígenas uns dos outros, tá

bom?” O que trouxe vocês vai levar vocês e quando chegar lá - parece que eu to é ouvindo a conversa que ele me disse - um guerreiro de vocês vai estar a um lado do grande presente que vocês vão dar. Seu Maciel, sentou-se. Entregue uma coisa de vocês que pra sempre ele vai ficar protegido. E aí eu me lembrei das palavras do pajé, que vou levar diretamente a ti, tu não veio pra cá convidado, tu veio pra cá intimado, tu tem uma missão com esse povo aqui, que ainda não acabou, não só com esse povo mas com todos os povo por onde tu anda, seja em qualquer canto, tá bom? Passei lá na mãe, né, tá aqui, eu não sou a pessoa ideal pra te entregar, vou pedir pra que o guardião que tava aqui guardando ele, possa te entregar porque daqui pra frente, tu vai tá protegido pelo povo Kanindé, tá bom? Aí eu acho que o nosso recado foi dado né, Tonha, Thomas, Elvis, tá bom? E a partir de agora, pelo-amor-de-Deus, façamos a nossa parte porque todas as vezes onde nós formos nós vamos levar carão, tá bom? Independentemente de religião, foi o que pediram, pajé entregue lá pro Alexandre. (Informação Verbal).

Me entregaram um colar, que tinha permanecido durante a roda de conversa e o ritual toré em cima de duas palhas de coqueiro verdes, onde também ardia em brasas uma tigela de cerâmica com mistura de ervas e resinas, defumando o ambiente – conforme tinha lhe orientado a fazer o Encantado, durante o ritual na Monguba. No dia seguinte, pela manhã, retornei ao Recife. Poucos dias depois, viajei para o México, no fim de março. Retornei para o Brasil no início de setembro, já nos preparativos do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí.

Figura 142 - Museu dos Kanindé



Fonte: João Paulo Vieira Neto (2018)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em caixas de vidro colocadas lado a lado, via-se uma profusão de adornos de rabo de tucano, junto com despojos sarapintados de pássaros *hëima si* e *wisawisama si*, que a gente das águas, grandes caçadores, flecha sem trégua com suas zarabatanas de taquara branca. Havia também muitos adornos de contas de vidro coloridas, pertencentes às imagens das mulheres estrangeiras *waikayoma*. Eram elas que teciam as braçadeiras, cintos e saias de miçanga vindos de longe, que nossos antigos também chamavam de objetos preciosos *matihi*. Para juntar essas contas de olhos vermelhos, brancos, azuis e amarelos, as mulheres espírito tinham de furar suas imagens com flechinhas *ruhu masi*. Já os brancos as fabricam hoje em dia com máquinas, em grandes quantidades. As que as *waikayoma* flechavam eram bem diferentes, pois se tratava de bens dos espíritos. Eram vivas e pareciam criancinhas. Logo que as flechinhas das mulheres espírito as atingiam, gemiam de dor e choravam como recém-nascidos: “*Õe, ãe, ãe!*”. Então, as *waikayoma* as enfiavam uma por uma num barbante que passavam por suas feridas. Formavam assim longos colares, que usavam no pescoço e cruzavam sobre o peito, para exibi-los em suas danças de apresentação. Possuíam grandes quantidades dessas crianças-miçanga, com as quais fabricavam vários tipos de enfeites magníficos, brilhantes e lisos. Foram essas mulheres espírito *waikayoma* que ensinaram o nome das contas de vidro para nossos ancestrais. Assim, quando nossos antigos xamãs lhes perguntavam de onde vinham, respondiam apenas: “Nós as chamamos de *õha kiki, topë kiki!* São bens dos *xapiri!* Nós os flechamos numa terra distante de onde descemos para vir até vocês!” (Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A Queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, 2015, p. 427-428).

Faço parte dos que acreditam que nós temos que manter esta dimensão de autonomia científica e dentro do nosso próprio trabalho, através da competência, estabelecermos uma relação profunda com os agentes sociais estudados. Sob este prisma, esta é uma atividade que não vai se resolver pelo mercado de trabalho. Aceitar isto seria correr o risco de reconhecer o império da antropologia aplicada, que não é o nosso caso. A politização da independência face ao Estado e às estratégias empresariais mostra-se como uma forma de resistência. Para muitos de nós tem sentido esta resistência, assim como acho que a nossa profissão também está bastante despolitizada, embora nosso trabalho de pesquisa seja um trabalho crítico, político e resistente. Esta tendência parece entrar em contradição com o advento de esquemas interpretativos que politizam as relações sociais e a própria relação com a natureza (ALMEIDA, 2018, p. 32).

Os diversos efeitos das apropriações e ressignificações dos museus, instituição clássica do Ocidente, por populações indígenas, também chamadas “nativas”, “aborígenes”, “autóctones” ou “originárias”, em diversos lugares no mundo, tem fomentado o surgimento dos museus indígenas em escala planetária. Na África, na Ásia ou na América, na Europa e na Oceania, de caráter extremamente diversificado, tem surgido processos museológicos protagonizados por populações locais historicamente resistentes à dominação colonial e imperial do capitalismo global e que, nestes embates e conflitos, foram desenvolvendo cosmopolíticas de memória como parte das mobilizações étnicas nas quais estas experiências ganham sentido. As reverberações destes processos sociais têm afetado de diferentes modos o mundo dos museus e do patrimônio. No campo científico da Antropologia e da Museologia, têm suscitado reflexões

acerca das transformações teórico-metodológicas e das dinâmicas geopolíticas de saber/poder frente ao que vem sendo chamado de “museologias nativas”, conforme terminologia proposta por Hugues de Varine. No Brasil, este processo de apropriação e tradução de “museus” e as práticas e discursos a estes associados vem sendo denominado, por parte de seus protagonistas, de “Museologia Indígena”.

Segundo Hugues de Varine,

A museologia indígena, “nativa”, como se diz, para mim é um ato político, uma museologia essencialmente política. Não é como a museologia tradicional, baseada sobre a coleção, a importância do acervo. O acervo é importante. O acervo é importante por quê? Porque é um instrumento material, é uma matéria-prima, de uma política, de uma estratégia política, de desenvolvimento de cada povo, de cada povo na língua. Não só na língua, falada ou escrita, na língua cultural, e não só seu passado. Mas seu presente, seu futuro.

Para compreender o que podemos considerar a “Museologia Indígena” como categoria usada pelos próprios indígenas para identificar seus processos museológicos e, dialogando com Varine, percebendo-a como uma “museologia essencialmente política” - nos direcionamos ao longo deste estudo à análise de atos e fatos, como parte de processos e discursos proferidos em interações e contextos diversos, em que uma – ou várias - Museologia(s) indígena(s), nativa e descolonial, toma sentido na ação social por meio da *práxis* de seus protagonistas. Um aspecto crucial da Museologia Indígena analisada nesse estudo é seu entrelaçamento com outros processos de mobilização étnica, fazendo parte de redes de diálogos diversos, em que as esferas sociais e cosmológicas se evidenciaram através das relações entre indígenas e Encantados.

Segundo Jeanne Favret-Saada

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

Como analisar os impactos da experiência etnográfica sob os pontos-de-vista do antropólogo e dos sujeitos envolvidos nos processos sociais? Escrevo estas palavras finais fortemente afetado pelas transformações provocadas em minha pessoa e em meu modo de ver o mundo a partir do que foi vivenciado, descrito e interpretado neste estudo antropológico, no

que esta experiência provocou em mim e nas pessoas com as quais convivi durante este período. As significações das experiências sociais para os diferentes sujeitos - e consideramos que o trabalho de campo etnográfico é uma das experiências mais impactantes enquanto *práxis* de investigação da realidade social - é extremamente variável de acordo com o momento individual, com as subjetividades e opções políticas, entendidas de acordo com crenças (que as modifica) e que se modela em relação às nossas histórias de vida e familiares (interferindo nelas).

A etnografia proporciona ao antropólogo uma mudança intersubjetiva profunda, oriunda de trocas propiciadas através de uma convivência prolongada com sujeitos e grupos sociais com os quais se compartilha momentos importantes da vida e com quem se estabelecem relações, laços e vínculos, dentro dos quais o significado do próprio papel de pesquisador é revisto em todos os momentos (por nós e por eles), na medida em que o tempo de convívio se acumula ao longo dos anos e o que eram relações de pesquisa tornam-se vínculos de uma vida compartilhada pelo entrecruzamento de experiências individuais e coletivas. Em nossa abordagem, a reflexividade conduziu à uma contínua problematização do sentido e da validade do conhecimento que produzimos. Como radicalizar a intenção audaciosa de elevar o relativismo a um (mero) princípio metodológico que se busca constantemente como um horizonte quase inantigível? Como esta busca (utópica) nos direciona a um fazer antropológico mais simétrico, horizontal e colaborativo? E como nossas análises podem considerar estes aspectos, enquanto partes indissociáveis da própria pesquisa? Segundo o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida,

A virada do século assinala uma posição crítica e autonomista dos antropólogos, num outro plano de intervenção, para além da oposição entre “antropologia da ação” e “antropologia em ação” ou “antropologia aplicada”, passando a levar em conta a abordagem reflexiva e os seus efeitos sobre as práticas de pesquisa antropológica. Trata-se de um quadro radicalmente distinto daquele do processo de descolonização pós-II Guerra e que exige esquemas interpretativos muito rigorosos para sua compreensão [...] (ALMEIDA, 2018, p. 21).

Infinitos são os processos de relativização do real e infinitamente renovam-se frente às nossas transformações no mundo e às mudanças que se processam inexoravelmente, na história e na cultura, nos indivíduos e entre os grupos sociais. Nessa perspectiva, importantes fontes de inspiração para esta antropologia histórica da construção social da memória e dos museus indígenas, enquanto processos étnicos, é tanto o pensamento do antropólogo Marshal Sahlins quanto as palavras de Davi Yanomami.

Se a antropologia vem lutando em sua trajetória disciplinar para se libertar das amarras metodológicas das ciências naturais, que dizer a respeito das práticas de colecionismo científico, concebidas historicamente sob o paradigma de uma “história natural”?! Para Johannes Fabian, “Lidar com essa herança, eu argumentaria, é tão importante quanto e não menos difícil do que responder aos desafios pós-coloniais enfrentados pelos museus etnográficos em qualquer lugar (FABIAN, 2010, p.61). Os museus indígenas tornaram-se, nesse contexto pós-colonial, um “outro” do qual as instituições científicas detentoras de acervos provenientes de práticas de colecionamento em contextos de dominação, guerra e genocídio, não podem mais negar.

Se estamos todos mais ou menos de acordo para dizer que a antropologia, embora o colonialismo constitua um de seus a priori históricos, está hoje encerrando seu ciclo cármico, é preciso então aceitar que chegou a hora de radicalizar o processo de reconstituição da disciplina, levando-o a seu termo. A antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento (CASTRO, 2015, p. 20, grifo nosso).

Exigências de uma maior simetria, participação e colaboração entre museus indígenas e instituições museológicas, educacionais e de pesquisa, compõem os processos contemporâneos de “indigenização dos museus” que, segundo Andrea Roca, são “[...] ativados pela agência indígena nas instituições museológicas, colocando o reconhecimento do seu direito soberano à autorrepresentação, à propriedade e à administração dos seus próprios saberes e tradições, exercendo, portanto, seu direito à identidade, a terra, ao passado, à história e à memória. [...] (ROCA, 2015a, p.142).

Este protagonismo indígena na esfera museal, que incide diretamente na atuação profissional de antropólogos (ou, pelo menos, em parte deles) e museólogos, é mais uma evidência de que, conforme Alcida Rita Ramos, “[...] chegou a hora dos índios fazerem suas próprias antropologias sobre seus próprios mundos. Eu adicionaria que etnografias indígenas sobre nossos próprios mundos também dariam um inesperado ímpeto à nossa disciplina” (RAMOS apud RIBEIRO, 2006, p.149). As pesquisas aqui descritas sempre primaram por uma reflexão acerca de um contributo à formação de indígenas para a autogestão de seus projetos museológicos e de memória – critérios a partir dos quais embasamos práticas de colaboração e produzimos o campo empírico no qual se contextualizam nossas investigações.

Este estudo, que em muitos sentidos é uma experimentação teórico-metodológica que explora caminhos para exercitar a práxis da Antropologia como descolonização do pensamento, considera que os dados de uma etnografia são coproduzidos entre os diferentes sujeitos em interação em contextos (considerados) de pesquisa. Assim, estamos juntos com Johannes

Fabian, para quem os materiais empíricos de uma pesquisa de campo “(...) *são apresentados como partes integrais da produção de conhecimento*, do artista e do antropólogo, ao invés de serem vistos como passos distintos e separáveis da coleta de dados, documentação e análise teórica” (FABIAN, 2010, p.63).

Isabelle Stengers coloca uma situação hipotética interessante para pensarmos sobre a problemática da reflexividade no campo científico, em especial, referente à relação entre “sujeito” e “objeto”. Interroga, se as “ciências” aceitariam “[...] o desafio muito particular de tratar aquele de que trata apenas se a ele estiver assegurado “tomar uma posição” sobre a forma como é abordado” (STENGERS, 2017, p. 5), problemática essa que já é vivenciada pelos praticantes da antropologia atualmente.

No que a vivência etnográfica afeta o entendimento de pesquisadores e em que essa prática de pesquisa de campo, como observação participante, impacta a realidade dos sujeitos “estudados”? Em que pode modificar condutas e modos de ver as coisas? Quais efeitos desta relativização de nossa visão frente ao fato de nos depararmos ao longo de uma vida como antropólogos com sentidos distintos do que pensamos serem possíveis de existir?

Mais do que qualquer teoria ou diálogo intempestivo, a análise sobre as práticas de pesquisa de campo como observação participante, considerando seus efeitos reversos e reflexivos, foi o ápice da pesquisa empreendida. Ao produzir um choque provindo de elevados e constantes estranhamentos, a vivência que esta investigação nos colocou à frente obrigou-nos a realizar uma interface analítica como fusão das perspectivas e métodos históricos e antropológicos e de práticas museológicas, colocando-nos frente à situações inesperadas e, ao mesmo tempo, de intenso conteúdo dialógico e experiencial com outros sujeitos (humanos e não-humanos). Esses sujeitos nos provocaram, nos questionaram, quiseram saber quem somos, o que queremos e o que estamos fazendo entre eles. Neste caminho conjunto, construímos um olhar mútuo, compartilhado, que possui similitudes (por afinidades) e diferenças (porque distintamente posicionado), entre as esferas subjetivas e socioculturais em que se situam os sujeitos em diálogo. A experiência etnográfica intensa, densa e prolongada, provocou múltiplos sentidos nos sujeitos envolvidos, que se afetaram mutuamente em relações que não podem ser textualizadas e, muito menos, reduzidas à pesquisa. Não consistem em uma “via de mão-dupla”, de um a outro pólos (como se estivessem definidos e estáticos), de uma suposta relação com o “outro”, entre “nós” e “eles”. Há múltiplos caminhos entrecruzados, cujas vias de acesso e encontro são incertos e se constroem durante as relações. Há diferentes maneiras de perceber as mesmas coisas – distintas perspectivas de entendimento produzem mundos fractalmente opostos.

Os acontecimentos possuem múltiplos significados e sua historicidade faz parte desta polissemia. Os sentidos da realidade social interpenetram-se em várias direções. São incertos, conexos e distintos, temporais e atemporais, sociais e familiares, subjetivos e imaginários. Sentidos que estão para além do mundo físico, material. Que são descontínuos, históricos, estruturais e situacionais, ao mesmo tempo. Sentidos que são cosmológicos. Significados que partem à luz de nossas escolhas, em produções de sentidos que se descortinam em nossos horizontes semânticos e que constroem nossas formas de ver o mundo, ao interagirmos com outros sujeitos em condições, consideradas, como de “pesquisas de campo”. Alguns efeitos dessa vivência etnográfica são imediatos. “Outros” - para não perder o exotismo da vírgula, vão processando-se pouco a pouco, na medida em que nos despertam para novos mundos, nos quais a revisão do passado (o que aconteceu) caminha junto com os devires de futuros possíveis (o que pode acontecer).

Ainda necessitamos de muitas outras pesquisas, mais estudos de casos específicos, ao mesmo tempo em que é necessário alargar o campo de visão e olhar para os processos em longa duração e sobre redes de interação e contato mais amplas, de níveis nacional e até internacional (quando necessário). Perspectivas fundamentais para que nosso entendimento possa seguir das aldeias ao mundo, e vice-versa, e que esta antropologia dos museus indígenas seja também uma antropologia global do mundo contemporâneo.

Tradicionalmente, el etnólogo estudiaba las relaciones sociales dentro de un grupo restringido teniendo en cuenta su contexto geográfico, histórico, político-histórico. Hoy, en cambio, el contexto es siempre planetario. En cuanto a las relaciones, cambian de naturaleza y de modalidad con el desarrollo de las tecnologías de la comunicación, que intervienen de modo simultáneo en la redefinición del contexto y de las relaciones que tienen lugar dentro de él. Esto pone en entredicho la distinción entre etnología, como observación localizada, y antropología, como punto de vista más general y comparativo. Toda etnología, en nuestros días, es necesariamente antropología. De la misma manera, la dimensión reflexiva de la observación antropológica, que siempre ha sido importante, se torna mucho más evidente dado que, en ciertos aspectos, todos pertenecemos al mismo mundo y que el observador, quienquiera que sea, forma parte de aquellos a quienes observa y se convierte por eso mismo en su propio aborígen. (AUGÉ, 2014, p.9).

Os novos sentidos produzidos nas interações sociais provenientes das relações estabelecidas na pesquisa de campo, ao influenciarem possibilidades de mudança nos caminhos do porvir entre “pesquisadores” e sujeitos sociais envolvidos, nos oferecem curvas inesperadas, saltos quantitativos, ressignificações de ideias e deslocamentos quânticos de posicionamentos sociais e cosmológicos. Consideramos que, na observação participante e na etnografia, nos deparamos com dimensões da realidade às quais somos levados também a crer, porque,

querendo compreender, somos profundamente transformados e influenciamos na realidade analisada.

Tanto quanto *práxis* interpretativa, moldada em métodos e técnicas disciplinares específicas, nossa antropologia é essencialmente política. Assim como o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Oliveira, “Nós interpretamos, portanto, a antropologia como um campo de disputas, que são dinâmicas e assumem diferentes características no tempo” (2018, p.12). Praticamos, em termos de linhagens teórico-metodológicos, algo muito semelhante ao que foi denominado, outrora, de “antropologia da ação”, na qual a investigação e análise antropológica, incluindo aí a prática da observação participante e da etnografia, são concomitantes ao compromisso social e político com um fazer científico como transformação do mundo. Não há ciências sociais, e nem mesmo físico-naturais, que sejam imparciais, como afirmara Stengers (2017 e 2018). Todos estamos comprometidos com posicionamentos no mundo, que são, acima de tudo, posturas frente às coisas e às relações entre as pessoas, grupos e sociedades. Reconhecer as diferentes concepções de humano, de vida e de morte, são posturas teóricas e políticas. Não há antropologia, pesquisa de campo e etnografia, sem processos de poder e conflito. A prática da pesquisa científica, seja de que âmbito for, nos demanda efetuar opções teóricas que são posicionamentos políticos enquanto modos de estar no mundo. Isso inclui, em nossa perspectiva, questionar o papel da ciência, a função social do cientista e para quem se destina o conhecimento científico produzido sobre a realidade.

A action anthropology ou “antropologia da ação” de Sol Tax, também chamada na literatura francesa de *anthropologie active*, procura levar em conta não apenas o ponto de vista dos observados, mas também seus interesses, ressaltando sua “cultura”, suas denúncias e reivindicações, dispondo o trabalho antropológico a serviço dos povos estudados. Este tipo de prática recebeu também a designação de “antropologia participante”, “antropologia intervencionista” ou “antropologia do sujeito” e preconizava uma ruptura com o colonialismo. (ALMEIA, 2018, p. 12).

Em artigo de 2018 no qual aborda os limites da autoridade etnográfica, Berno refere-se à compreensão do antropólogo Sol Tax acerca do fazer antropológico, quando o americano se refere que a “action anthropology” poderia ser resumida em dois pontos principais:

Em primeiro lugar, uma antropologia que busca reproduzir o ponto de vista dos povos e comunidades estudados, observando os fenômenos deste prisma. Até aí, nada além de Malinowski. Mas o segundo ponto é mais disruptivo. Trata-se de uma antropologia autônoma em relação a governos, que defenda os direitos e os interesses desses povos e comunidades estudados e acompanhe, através dos critérios de competência e saber antropológicos, suas reivindicações face ao Estado e à sociedade. Enfim, uma antropologia que se coloca a serviço dos povos estudados. (BERNO, 2018, p.12-13).

Seguindo as trilhas abertas por Darcy Ribeiro, Nino Tikuna, cacique Sotero e José Ribamar Bessa Freire (2016, p. 170), dentre outros, que se posicionaram e atuaram em prol da instituição museológica enquanto instrumento de combate aos preconceitos, violência e discriminação, compreendemos que os museus indígenas apresentam sentidos para a memória e constroem imagens junto à uma profusão de discursos e práticas associadas às noções ocidentais de “cultura” e “patrimônio”, organizadas em quadros narrativos de resistência e constituídos enquanto olhares sobre a própria história e um passado coletivo. Os processos museológicos indígenas ocorrem em meio às interações diversas em que cada povo está envolvido, atuando para dentro e para fora, na construção de autorrepresentações que reverberam entre os membros do grupo e que interferem na mediação com os seus “outros”. Neste estudo, evidenciamos conflitos sociais do presente que se refletiram nas disputas sobre as narrativas do passado e entre os projetos políticos em curso. Nos museus indígenas, a luta por dignidade é parte constitutiva do combate à violência física e simbólica, através da expressão de um poder (*empowerment*) que se estabelece por meio da (vontade de) memória e que se concretiza nos variados usos, apropriações e traduções efetadas sob o horizonte das mobilizações étnicas e das dinâmicas cosmológicas.

O “Knowledge [...] is co-produced”, como nos ensina Tim Ingold (2014, p.391). Problematicamos os museus indígenas através de contínuos trabalhos de campo que se efetuaram durante 12 anos, período em que estou envolvido com o tema analisado. Como não considerar minha participação nesse processo?

Incorporamos na análise nossa condição de sujeito em interação com outros sujeitos, entre agências compartilhadas, interesses políticos, compromissos éticos e múltiplas trocas, que propiciaram a circularidade de saberes e práticas, numa convivência de longa duração. As questões teórico-metodológicas surgiram a partir do acúmulo de reflexões sobre as contínuas experiências que se avolumaram, formando bola(s) de neve composta(s) de diversas camadas sobrepostas, que são suas temporalidades. Se à princípio estas experiências não eram percebidas como situações de pesquisa, que poderiam suscitar dados de campo – nas variadas instâncias onde ocorreram – com a definição cada vez mais precisa das problemáticas inerentes aos museus indígenas como objeto de estudo, nossa trajetória foi reavaliada, juntamente com o aprofundamento teórico e o desenvolvimento de conceitos voltados ao estudo antropológico dos museus indígenas: etnomuseografia, ação museológica indígena, tradução, apropriação e cosmopolíticas da memória.

Dois pontos de forte irradiação deste esforço de mobilização para a criação da Rede

Indígena de Memória e Museologia Social, sem dúvidas, foram as ações museológicas protagonizadas pelos povos indígenas do Ceará e de Pernambuco, que passaram a se aproximar através de seus museus a partir de 2012. Destes contatos, foram criadas pontes dialógicas com outros povos de diversos outros Estados, como: São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Paraíba, Acre, Rondônia, Amapá, Paraná, Amazonas, Paraná, Mato Grosso e outros.

Tanto no Ceará quanto em Pernambuco, atuamos nesta aproximação de lideranças e representantes de museus indígenas, à nível regional, mas ao mesmo tempo contribuimos no fortalecimento de vários processos museológicos locais, contribuindo através da pesquisa-ação com as ações museológicas nas aldeias. Isso possibilitou que estas investigações fomentassem redes de trocas que foram se constituindo através das mobilizações indígenas em torno aos museus nestes dois importantes Estados do Nordeste brasileiro. Ao analisarmos experiências que remetem à profunda relação existente entre a construção da autorrepresentação e as formas de organização social e mobilizações políticas destas populações; nas condições concomitantes de antropólogo e “assessor” dos museus indígenas; nos situamos entre a etnografia e a ação museológica, de um lado, e entre o indigenismo e a ação política, de outro. Esta posição, limiar, contiu a interface engajada de nossa concepção de “etnomuseologia indígena”.

Quase sempre, os estudados, classicamente, representados. Objetos e coleções etnográficas que se localizavam em dinâmicas e escalas de poder oriundas de relações de “pesquisa” na qual os indígenas eram o objeto de estudo e/ou ação indigenista-missionária – vem se reconfigurando no cenário atual de criação e fortalecimento dos museus indígenas. Nesse sentido, esse processo produz, também, a “indigenização” dos museus e das coleções etnográficas. O protagonismo indígena no universo museológico evidencia-nos um confronto entre concepções distintas de acervos, patrimônios e memórias, tornando obrigatória a construção de novas ferramentas analíticas para a compreensão dos sentidos que os processos museológicos adquirem quando estão voltados para a construção de representações sobre si e de reinterpretções do passado no horizonte das mobilizações indígenas contemporâneas e sob a ótica de suas dinâmicas cosmológicas.

O crescente reconhecimento nacional do Museu dos Kanindé no cenário dos museus indígenas foi um dado evidente no contexto dessa pesquisa. Embora exista desde 1995, apenas a partir do momento em que seus representantes passaram a circular mais amplamente, nos espaços e eventos acadêmicos e na discussão de políticas museológicas de âmbito nacional, é que passou a ter visibilidade e suas atividades passaram a ser conhecidas de maneira mais ampla. Se anteriormente, apenas o cacique Sotero e as principais lideranças viajavam para participar de atividades pelo movimento indígena, com o crescimento dos museus indígenas no Brasil, e

principalmente após a criação da Rede Indígena, a função de sair da aldeia para participar de encontros sobre o tema foi, cada vez mais, assumida pelo filho, Suzenilson, herdeiro direto das palavras e das “coisas” do pai.

Criador de uma linguagem museológica própria, apropriada e traduzida de acordo com sua realidade, o cacique Sotero foi o mais importante interlocutor e sujeito em/de nossos estudos sobre museus indígenas – é um co-autor dessa pesquisa. Sua ação museológica indígena colocou de maneira magistral esta instituição à serviço da luta do seu povo. Hoje, Sotero é uma importante referência, entre indígenas e pesquisadores, para o modo como objetos e patrimônios culturais tornam-se ferramentas de afirmação étnica em projetos de memória associados a quadros de mobilização étnico-política que tomam parte nos museus indígenas e outros espaços de memória. Seu parceiro no pioneirismo na criação de um contexto possível ao surgimento de uma “museologia indígena” no Brasil, Nino Fernandes, faleceu em fevereiro de 2018, quatro meses após estarem juntos, pela segunda vez em suas vidas, no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí.

Os dois encontros que aconteceram entre o cacique Sotero e Nino Fernandes, em 2012, no I Encontro de Museus Indígenas, em Recife e Olinda; e em 2017, no III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí, constituem – literal e simbolicamente - um período fundamental que precedeu e no qual se gestou a constituição inicial de uma “museologia indígena” no Brasil. Entre estes dois encontros, Sotero e Nino desempenharam papéis centrais como sujeitos que produziram, cada qual à sua maneira, processos de apropriação e tradução de museus entre seus povos. Seriam eles, como precursores, os teóricos indígenas da Museologia? Ou seriam os teóricos de uma “Museologia Indígena”?

Cacique sotero e Nino Fernandes, indubitavelmente, são personagens de relevo não apenas no campo museológico nacional e mundial, mas também, ao contribuírem enormemente para a promoção da diversidade cultural e da salvaguarda da memória e dos saberes tradicionais através dos povos indígenas em seus museus. São protagonista da vida política e cultural que merecem um destaque especial na história do Brasil, da América Latina e do mundo.

Exercitamos uma análise na qual destacamos, em diferentes momentos do trabalho, ênfase em determinados aspectos, sejam eles históricos, antropológicos ou sociológicos, associando-os aos dados etnográficos, para compreendermos os museus indígenas como processos étnicos. À título de sistematização, apontamos alguns dos aspectos da leitura dos fatos vividos enquanto relações de pesquisa:

1. Análise dos contextos onde se desenvolveu um emaranhado de interações sociais no surgimento e desenvolvimento dos processos museológicos indígenas (como interagiram atores,

grupos, povos, associações indígenas, ong's, agências indigenistas, universidades, órgãos públicos, museus, grupos de pesquisa etc.);

2. Identificar e compreender a interrelação entre os contextos locais (estaduais, regionais e nacionais), que propiciaram o surgimento e o desenvolvimento dos processos museológicos indígenas e da própria Rede Indígena de Memória e Museologia Social, enquanto forma de mobilização política entre povos que atuam com museus, memória e patrimônio;

3. Como ocorreram os diversificados processos de colecionamento e musealização nos processos museológicos indígenas, na visão de seus protagonistas (significados e interações referentes aos usos e sentidos da memória; à noções e práticas de salvaguarda; à seleção e aos tipos de acervos; às concepções de “patrimônio”, de “cultura”, de “objeto”, “(i)materialidade” e as concepções nativas associadas e produzidas nas atividades relacionadas ao museu, espaço físico, território, grupos envolvidos etc.).

De certo modo, os dois primeiros aspectos complementam-se, moldando uma análise mais histórica, estrutural e de longo alcance. O terceiro, remete às pesquisas de campo e à realização de uma etnografia multissituada de longa duração. Optar por seguir a escrita através da trajetória do Museu dos Kanindé significou aprofundar uma análise sobre a experiência museológica dos sujeitos deste povo. Tenho acompanhado o desenvolvimento e as transformações deste museu indígena no contexto brasileiro, sido presença constante na aldeia Sítio Fernandes, participado ativamente do processo de transformações, do fortalecimento interno do museu e de seu crescente visibilidade nacional. Durante estes anos, acompanhei os Kanindé em vários níveis de interação (expressos em diferentes escalas de análise), não apenas na condição de pesquisador. Poderíamos elencar vários fatores que consideramos importantes para o reconhecimento nacional da experiência museal Kanindé: desde o carisma do cacique Sotero até à atuação de seu filho, Nalson (que circulou e ocupou diversos espaços e posições estratégicas, especialmente no terreno das políticas públicas museais e culturais, estadual e nacionalmente) e de Antônia Santos, que desde muito jovem já surpreendia aos mais desavisados por sua inteligência, perspicácia e desenvoltura, ao tratar das questões museológicas indígenas. Outros fatores são o próprio surgimento da Rede Indígena, no qual o Museu dos Kanindé possui papel crucial, e o fortalecimento dos museus indígenas do Ceará como sujeitos políticos no cenário museológico.

O Ceará hoje destaca-se no cenário nacional como o Estado que possui mais iniciativas museológicas criadas e geridas por povos indígenas no horizonte de suas mobilizações e como parte de seus projetos étnicos e de memória. São 14 experiências, entre serras, litoral e sertões. Um quadro de multiplicidade étnica e de ressignificação das memórias. Os representantes dos

museus indígenas cearenses desempenharam um papel crucial na mobilização que resultou na criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Além desse papel, lideraram, nos últimos anos, um movimento nacional de diálogo com o Estado sobre a constituição de políticas culturais e museológicas específicas aos povos indígenas. As iniciativas cearenses tem inspirado ações museológicas, de museus e memória, entre povos indígenas em diversos outros Estados brasileiros – inclusive da Amazônia e da região do Xingu, constituindo-se atualmente como uma referência nacional incontestável. Isso vem ocasionando um deslocamento do pólo central da discussão sobre os museus indígenas para o Nordeste brasileiro, região para onde tem afluído lideranças indígenas de vários outros estados interessadas nesta discussão. Tal fato tem impulsionado um vigoroso movimento de mobilização étnica em torno dos museus indígenas.

O Estado ainda possui dificuldades no diálogo com estas redes sociais e seu perfil organizacional descentralizado, virtual e horizontal, sem um núcleo de poder e negociação centralizado e, conseqüentemente, com a falta de uma instância formal de representação e diálogo (como uma ong, um partido ou uma associação). O processo de organização destas redes territoriais e temáticas no Brasil começou apenas em 2011, consistindo em um fenômeno social, um modelo organizacional e de diálogo com o Estado recentes, o que inviabiliza, até mesmo, à percepção de seu impacto na execução e planejamento de políticas públicas (ainda mais para nós que ainda não temos a distância temporal necessária à percepção de seus impactos em diversos campos). Além disso, ainda são raros os estudos sobre a constituição, os modelos, os formatos organizacionais e as atividades destas redes de memória, configurando uma área de expansão para estudos interdisciplinares sobre o campo museal brasileiro contemporâneo⁶⁰².

Exercitar esse olhar mais amplo, panorâmico e sociológico, possibilitou-nos a compreensão destes processos sociais para além da escala analítica micro-local, ampliando também nosso entendimento acerca da atuação dos sujeitos e das relações entre as realidades locais e as escalas mais amplas, nas quais estes indivíduos se deslocaram e vivenciaram suas experiências, dando sentido às suas vidas para além do âmbito de seus povos.

Em 2012, em Recife, o encontro entre os pioneiros de uma “museologia indígena” no

⁶⁰² Atualmente, existem as seguintes redes temáticas e territoriais de memória e museologia social no Brasil: a Rede Cearense de Museus Comunitários (CE), a Rede de Museus e Memoriais de Terreiros de Candomblé da Bahia (BA), a Rede Potiguar de Pontos de Memória e Museus Comunitários (RN), a Rede de Educadores de Museus do Maranhão (MA), a Rede São Paulo de Memória e Museologia Social (SP), a Rede de Museologia Social do Rio de Janeiro (RJ), a Rede de Pontos de Memória e Iniciativas de Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul (RS), a Rede de Pontos de Memória do Pará (PA), a Rede de Museus e Pontos de Memória do Sul da Bahia (BA), Rede Nacional LGBT de Memória e Museologia Social (GO). Logo após o VI Fórum Nacional de Museus, foi criada a Rede Indígena de Memória e Museologia Social (dezembro de 2014) e, em 2015, a Rede de Pontos de Memória e Museologia Social do Maranhão, totalizando doze redes de memória, patrimônio e museologia social no Brasil.

Brasil, Nino Fernandes e o cacique Sotero, pode ser visto, metaforicamente, como o início de uma aliança de dimensões nacionais entre povos indígenas no Brasil, um do Nordeste e outro do Amazonas, em prol de fortalecerem-se colaborativamente em seus projetos de memória étnicos que se expressam nas políticas de reconhecimento e que se materializaram, também, na mobilização que originou a Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil.

Além de Sotero e Nino, são muitos os protagonistas do processo em curso de constituição de uma “museologia indígena” no Brasil. Poderia citar vários, sempre pessoas que exercem papéis de referência e liderança entre seus povos, como: Fabrício e Ariana Karipuna; os Kapinawá da aldeia Malhador, em especial dona Socorro e Seu Audálio, seu filho, Ronaldo Siqueira; pajé Barbosa, o “Reitor das Matas”; a liderança Rosa Silva, do povo Pitaguary; Sarapó Pankararu, vice-cacique de seu povo; Suzenilson Santos e Antônia Santos; d. Dirce Jorge e Lucilene Silva, sua filha, do povo Kaingang (SP); Ninawá Huni Kuin (AC); Joana Munduruku (TO); Têka Potiguara, Toinho Gavião e Rosinha Potiguara (CE); Luiz Weymilawa Suruí (RO), pajé Luís Caboclo e cacique João Venança (CE). Entre tantos outros que são, enquanto donos das palavras, artífices dos sentidos das “coisas” e do mundo.

“Os exemplos de apropriação poderiam ser dobrados ou triplicados” (Chagas, 2005, p.20). Os museus indígenas, nesse contexto contemporâneo no Brasil e no mundo, evidenciam um caleidoscópico leque de possibilidades que concretizam, cada qual com seu canibalismo *sui generis*, a antropofagia dos patrimônios e dos museus por parte de populações indígenas globais.

Ao longo da primeira década do século XXI, os indígenas tornaram-se presença constante nas discussões museológicas nacionais, protagonizando debates que se deram em âmbito estatal enquanto representantes de setores da sociedade civil, participando ativamente na proposição, execução e avaliação de políticas para o campo de uma museologia social. Nos primeiros anos desse processo, essa participação se deu a partir da inserção de representantes de museus indígenas nos diálogos que se deram em torno do Programa Pontos de Memória do IBRAM. Este processo teve culminância em junho de 2018, quando foi conquistada uma cadeira permanente para a Rede Indígena de Memória no Conselho Consultivo do Patrimônio Museológico, uma alta instância de discussão sobre as políticas museológicas no Estado brasileiro⁶⁰³.

⁶⁰³ O Conselho Consultivo do Patrimônio Museológico foi instituído através do decreto 8.124, de 17 de outubro de 2013, que “Regulamenta dispositivos da Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009, que institui o Estatuto de Museus, e da Lei nº 11.906, de 20 de janeiro de 2009, que cria o Instituto Brasileiro de Museus - IBRAM”. Disponível via: Acessado em: 05-01-2019. A titular indicado pela Rede Indígena de Memória e Museologia Social foi Rosa Silva (Museu Pitaguary/CE), tendo como seu suplente José Ronaldo França de Siqueira (Museu Kapinawá/PE).

Em dezembro de 2018, quando adentrava na reta final da redação desta tese, recebi duas notícias relativas aos Kanindé de Aratuba. A primeira, foi a de que o cacique Sotero havia sido um dos onze premiados no “Edital 2018 Tesouro Vivo”, como “Mestre da Cultura”, na Categoria “Cultura Indígena”, pela Secretaria de Cultura do Estado, do Ceará. O cacique será diplomado com o título de “Tesouro Vivo da Cultura” pelo Governo do Estado do Ceará. Passou a receber, a partir de 2019, um auxílio financeiro mensal e a ele foi outorgado, por meio da Universidade Estadual do Ceará (UECE), o título de “Notório Saber em Cultura Popular”⁶⁰⁴. Suzenilson, seu filho, obteve a aprovação no mestrado em Humanidades (Subárea: Antropologia) na Universidade da Integração da Lusofonia Afrobrasileira (UNILAB), com sede em Redenção. O objeto da pesquisa que propôs foi a relação entre museus indígenas e educação, a partir da experiência do Núcleo Educativo Museu dos Kanindé e da Escola Indígena Manuel Francisco dos Santos.

Antônia Santos, ex-monitora do Museu dos Kanindé, é estudante do 5º período do curso de Museologia na Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRBA). Nalson permanece como professor da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos e coordenador do Núcleo Educativo, é membro titular no Conselho Estadual de Políticas Culturais do estado do Ceará, representando as Culturas Indígenas; e representante dos museus indígenas no Conselho de Gestão Participativa do Programa Pontos de Memória do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). No Ceará, Nalson tem papel de destaque no diálogo efetuado junto ao Estado com o movimento indígena, que tem avançado na direção de elaborar um Plano Setorial de Culturas Indígenas, vinculado ao Plano Estadual de Cultura, que contempla também um “Prêmio Culturas Indígenas do Ceará”.

Além de lideranças entre seus povos, estes sujeitos desempenham um papel fundamental, através de suas palavras e ações, nos processos de apropriação e tradução dos processos museológicos indígenas para a ótica de suas populações. São mediadores de mundos, construtores de alianças e interlocutores com a sociedade não-indígena. Tradutores, por excelência. O ato de traduzir, em diálogo com uma noção de herança de Stengers, “[...] não é uma questão de ser fiel, [...]. O que existe é recriação. E de que tipo de recriação eu sou capaz?” (STENGERS, 2016, p. 180).

Os pajés, em especial, como “curadores” dos museus indígenas, são conectores entre os mundos físico e o espiritual, entre os povos indígenas e seus Encantados (que, em muitos casos,

⁶⁰⁴ Elaborei juntamente com Suzenilson, a partir de seu convite para que o fizéssemos à 4 mãos, um dossiê contendo material textual, iconográfico e audiovisual, contando a trajetória de vida do cacique Sotero e pleitando sua premiação.

tratam-se de seus antepassados). Suas palavras nos trazem uma diversificada visão indígena sobre memória e sobre as noções de “patrimônio” e “cultura”, semantizadas enquanto ferramentas de luta, empoderamento e combate ao preconceito e à violência, nas relações internas aos próprios povos tanto quanto nos embates com a sociedade envolvente, que tomam parte nos museus.

O cenário dos museus indígenas se fortaleceu muito nos últimos anos, com o surgimento e o amadurecimento de várias novas experiências museais nas aldeias. Registramos o surgimento de muitos museus durante o período desta pesquisa, como a Oca da Memória (CE), o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (CE), o Museu Kapinawá (PE), o Museu Paiter A Soe (RO), o Museu Wolkriwig (SP) e o Museu Indígena Anízia Maria/PI (2017). O crescimento da quantidade de pessoas atuando no campo dos museus indígenas está associado, também, ao conhecimento mútuo que vem sendo gestado com a ampliação dos contatos e das etnias participantes nas atividades organizadas pela Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

Com o acúmulo de ações e experiências que fomentaram o surgimento de dezenas de museus e o amadurecimento de uma geração de indígenas na discussão museológica, hoje é no Nordeste que se encontra de maneira mais efetiva, contínua e descentralizada, o debate nacional sobre as práticas dos museus indígenas. As redes de interlocução produzidas nos últimos anos possuem ramificações à níveis acadêmico, no diálogo com o Estado e, principalmente, como parte da organização de muitos povos. As iniciativas dessa região tem impulsionado processos de mobilização que resultaram na criação de uma rede de proporções nacionais. Além deste papel político-organizativo, os representantes de museus indígenas do Nordeste têm tido um papel fundamental na instituição de políticas públicas de museologia social. Os indígenas têm estudado e participado de encontros, seminários e atividades no âmbito das universidades, constituindo-se, também como pesquisadores nas áreas de patrimônio, memória e museologia. Por fim, os museus indígenas têm sido cada vez mais discutidos nas pautas dos movimentos indígenas, seja em sua relação com a educação (em diálogo com escolas indígenas e processos educativos não-formais), seja com a ação cultural e patrimonial.

Nesse período, acompanhamos e atuamos no fomento ao processo de aproximação entre sujeitos de diferentes faixas etárias, níveis de formação e que atuam em diversas áreas entre seus povos e na sociedade em geral. No âmbito da Rede Indígena, sem dúvida, as três edições do Fórum Nacional de Museus Indígenas foram as oportunidades mais marcantes destas trocas de conhecimentos e de vivências entre os povos. Entretanto, vários outros momentos, de caráter mais local ou regional, também tiveram importância fundamental na criação e consolidação da Rede Indígena. Me refiro, pelo menos, aos encontros realizados em Pernambuco, às várias

edições do Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus (Tupã-SP) e aos diversos eventos e atividades sobre museus indígenas que aconteceram no Ceará. À nível nacional, os fóruns de museus de âmbito nacional, organizados pelo IBRAM, e as inúmeras reuniões das iniciativas indígenas que participaram do Programa Pontos de Memória; também foram momentos estratégicos para o diálogo entre os integrantes de museus indígenas, na medida em que foram oportunidades para a reunião de pessoas que, nos confrontos e embates sobre políticas museológicas e culturais para os povos, veio se construindo como grupo. O fazer-se da Rede perpassou por vários Estados e contextos sociais, nos quais apreendemos muitas ocasiões que apresentaram de forma detalhada o entrelaçamento entre os processos locais e nacionais, atentando para o modo como influenciaram-se mutuamente, através da ação e circulação dos sujeitos envolvidos nestas redes de troca de saberes, conhecimentos e práticas.

Considerando a reflexividade como pressuposto para a análise, relacionamos diferentes níveis de abordagem, dos contextos onde as experiências aconteceram para as interações e redes de trocas efetuadas. Sem perder de vista a percepção etnográfica microanalítica para os processos, também alçamos vôos mais altos nos quais foi possível entender outras conexões, relações, associações e sentidos. Essa ampliação extrapolou os limites de um espaço pensado simplesmente em termos físico-naturais, já que envolve sujeitos humanos e não-humanos, como os espíritos chamados de "Encantados".

Nos últimos anos, de maneira crescente e que se deu *pari passu* à definição das principais problemáticas de investigação da trajetória de pesquisa descrita nessa Tese, atuamos de maneira sistemática na coleta e análise de dados oriundos de incursões etnográficas, ações museológicas e pesquisas histórico-antropológicas. Os museus indígenas se configuraram para mim não apenas como um complexo objeto de investigação. Se confundiram com minha própria existência: passei a ver o mundo desde os olhos dos indígenas e de seus museus – em diálogo com eles. É nesse sentido que concordamos com Eduardo Viveiros de Castro, quando ele afirma que

[...] o estilo de pensamento praticado pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina [...] Aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de “pensar autrement” (Foucault) o pensamento – de pensar “outramente”, pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não humano (CASTRO, 2015, p.24-25).

Foi um período de intenso ativismo em prol da causa indígena. A arena em que os

museus indígenas tomaram uma dimensão nacional foi nossa principal área de atuação profissional, acadêmica e política, na medida em que consideramos, analiticamente, as interfaces entre pesquisa antropológica e ação indigenista junto com o movimento indígena, suas organizações e as demandas de suas lutas. Os diversos modos como aconteceu este envolvimento com o universo dos museus indígenas nos possibilitou construir uma percepção mais diversificada, a partir de diferentes pontos-de-vista, que partiram dos grupos sociais envolvidos nos processos museológicos que temos acompanhado. A tríplice condição, de pesquisador, assessor e indigenista, nos permitiu vivenciar os museus indígenas para muito além do âmbito de um objeto de investigação acadêmica. Possibilitou a construção de dados relacionados às diferentes redes de relações estabelecidas, que nos deram acesso a vários níveis da análise (micro, macro e media), em processos nos quais também estamos envolvidos e circulando, entre aldeias e diversas cidades brasileiras. Através deste olhar, disformemente posicionado, construímos as categorias e conceitos apresentados.

Além da tríplice condição expressa acima, a de assessor técnico expõe uma dupla face: a primeira, relacionada à de formador de indígenas na gestão de processos museológicos; e, outra, às diversas funções que ocupei que referem-se diretamente ao diálogo sobre políticas culturais com o Estado (de gestão à consultoria, dentro e fora do aparato governamental), o que também nos possibilitou ativar redes de diálogo institucionais, indígenas e não-indígenas.

Trabalhei arduamente nos últimos no fomento e apoio ao fortalecimento do próprio objeto de estudo desta tese: os museus indígenas no Brasil. Mas, qual pesquisador, em especial o antropólogo, não participa e é construtor da realidade estudada? Isso é fato. Admitir é, nos dias atuais, obrigação. Considerar tal asserção, em meio aos seus dados, problematizações e leituras de campo, é um fator imprescindível para uma análise antropológica conectada aos problemas e dilemas atuais da disciplina.

Outra reflexão que perpassa todo esse trabalho é sobre a interface entre os papéis de assessor e de pesquisador. Traduzido em termos de uma etnologia indígena, poderíamos considerar este problema como um paradoxo entre a militância indigenista e (im)parcialidade científica?! Talvez. Seríamos, então, praticante de uma “antropologia da ação”, nos termos de Sol Tax comentados por Alfredo Wágner?! A função de assessor permitiu-nos a construção de outra relação com os indivíduos e grupos que protagonizam os museus indígenas, na qual se evidenciaram dados que, certamente, para um investigador encarcerado pela distância pessoal em relação aos sujeitos e o sempre pouco tempo de pesquisa, dificilmente acessariam ou seriam produzidos. Aliado a essa relação, que por si só é geradora de uma maior confiança de ambas as partes, construímos também, ao longo destes anos, um acompanhamento permanente das

experiências museológicas indígenas, percebendo dinâmicas e transformações, de curto, médio e longo alcances.

Na construção de suas cosmopolíticas indígenas da memória, demonstramos como algumas populações foram sujeitos históricos coletivos que optaram e fizeram escolhas, de acordo com seus interesses e estratégias, face aos conflitos e relações sociais historicamente situadas. Se, por um lado, é necessário admitir a violência e o genocídio, por outro, os índios nunca foram as “vítimas” ou personagens subsidiários da história. Sua versão é o relato do conflito e a narrativa da resistência. Resistência política, obviamente, mas de uma política compreendida desde outras noções de mundo, na qual a esfera da chamada “espiritualidade”, ou das cosmologias, possui uma forte conotação. Nesse sentido, acreditamos que para melhor compreender os museus indígenas e estes processos de memória, é necessário imergir em suas cosmovisões, que configuram formas próprias de ver o mundo, que influenciam profundamente no modo como vem se apropriando do mundo e dos “museus dos brancos” e, ao traduzi-lo em seus termos e categorias, antropofagizando as ferramentas de dominação de seus opressores, ressignificando-as para a constituição da história como a narrativa da resistência.

A construção de uma museologia indígena está em curso no Brasil. O que ela é? Quais suas práticas? No que irá resultar? Não sei. O que sei e procurei demonstrar nesse estudo foi que os indígenas estão falando em “museologia” e fazendo seus próprios “museus”. Os museus indígenas possuem sentidos variados e específicos, constituindo projetos cosmopolíticos da memória. Algo novo paira no ar, que precisamos nos esforçar para compreender e interpretar. Esse foi o desafio a que me propus nesta Tese. Acreditamos que este é um dos desafios atuais aos pesquisadores de diferentes áreas das ciências humanas e sociais interessados em questões contemporâneas de memória e etnicidade, no Brasil e no mundo.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Tal antropologia, qual museu? In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza (orgs). **Museus, coleções e patrimônios**. Narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond/Minc/Iphan/Demu, 2007, p. 138-178

_____. **Museus indígenas no Brasil**: notas sobre as experiências Tikuna, wajãpi, Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kali'na. IN: Ciências e Fronteiras. Faulhaber, Priscila et al (orgs.). Rio de Janeiro: MAST, 2012, p. 285-312

_____. **Museus etnográficos e práticas de colecionamento**: antropofagia dos sentidos. IN: CHAGAS, Mário (Organizador). Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Antropofagia da memória e do patrimônio - Número 31). Brasília: IPHAN/MINC, 2005, p.100-125.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O Toré Coco** (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande – PE). Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campina Grande: Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2005a.

_____. O Toré Coco (o forjar lúdico dos índios Kapinawá da Mina Grande – PE). IN: Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste. Rodrigo de Azerêdo Grünewald (org.). Recife: Ed. Massangana/FUNDAJ, 2005b.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **“Cowboy Anthropology”**: nos limites da autoridade etnográfica. IN: Revista Entreprios (Número 1). Teresina: Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPI, 2018, p.8-35.

ANDRADE, Ugo Maia. **“A Jurema tem dois gaios”**: história Tumbalalá. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. *Índios e caboclos*: a história recontada [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 183-222.

_____. **Na fronteira**: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa. IN: Horizontes Antropológicos (Ano 24, n. 51).Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ IFCH-UFRGS, maio/ago, 2018, p. 203-227.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. **“Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado”**: organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá. Dissertação (Mestrado em antropologia). João Pessoa: Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPB, 2014.

APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion Arruti. **O Reencantamento do Mundo**: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Museu Nacional, 1996.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

ATHIAS, Renato. **Os Objetos, as Coleções Etnográficas e os Museus**. In: BARRIO, Angel

Espina; MOTTA, Antonio; GOMES, Mário Hélio (Org.). *Inovação Cultural, Patrimônio e Educação*. Recife: Massangana, 2010, p. 303-312.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Maceió: EDUFAL, 2010.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (nº11). Brasília: Universidade de Brasília/Instituto de Ciência Política, 2013, pp. 89-117.

BARCELOS NETO, Aristóteles. Apapaatai. **Rituais de máscaras no Alto Xingu**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2008.

BASTIDE, Roger. Catimbó (1945). IN: PRANDI, Reginaldo (Organizador). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p.146-159.

BARTH, Fredrik. Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Orgs.). **The anthropology of ethnicity**. Beyond Ethnic Groups and boundaries. Amsterdam: Het Spinius, 2000, p.11-32.

BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: UNESP, 1998.

BARROS, Nilvânia. **Tudo isso é bonito!** O festival das máscaras Ramkokamekrá: imagem, memória, Curt Nimuendajú. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 2013.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. IN: HEIDERMAN, Werner (org). **Clássicos da teoria da tradução** (v. 1). Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010 (Antologia bilíngue), p. 201-231.

BEZERRA, Roselane Gomes. O despertar de uma etnia. O jogo do (re)conhecimento da identidade indígena Jenipapo-Kanindé. Dissertação (Mestrado Sociologia). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2000.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2005.

BITTENCOURT, José Neves. **As várias faces de um equívoco**. Observações sobre o caráter da informação e da representação nos museus de história. In: Anais do Museu Histórico Nacional (Volume 40). Rio de Janeiro: MHN, 2008, p. 189-219.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural** (organização Celso Castro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

SILVA, Paulo de Tássio Borges da. **Cosmopolítica e Plantas Mágicas em Pesquisas com Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro**: uma conversa com Clarice Novaes da Mota. IN: Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN: 2525-4715 – Ano 2018, Volume 3, número 5, Janeiro – Junho de 2018.

BRULON, Bruno; MAGALDI, Monique. **Museologia**: reflexões sobre o campo disciplinar. IN: anais eletrônicos do 2º Seminário Brasileiro de Museologia (Volume 1 – GT's 1, 7, 11 e 12). Recife: MUHNE, 2015.

BRUNO, Cristina. **Museologia e museus: os inevitáveis caminhos entrelaçados**. In: Cadernos de Sociomuseologia (n.25). Portugal: Universidade Lusófona de Tecnologias e Humanidades, 2006, p.3-15.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. **Ondas do pensamento museológico brasileiro**. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2003, (Cadernos de Sociomuseologia, 21).

_____. **Diagnóstico museológico: estudos para uma metodologia**. Actas do I Seminário de Investigação em Museologia dos Países de Língua Portuguesa e Espanhola (Volume 3). Porto: Faculdade de Letras, 2010 (p. 124-132).

_____. **Gestão de Museus, diagnóstico museológico e planeamento**. Um desafio contemporâneo. Porto Alegre: Medianiz, 2013.

_____. **Gestão de museus e o desafio do método na diversidade: diagnóstico museológico e planeamento**. Tese (Doutorado em Museologia). Porto: Universidade Lusófona de Tecnologias e Humanidades, 2012.

_____. **Gestão de museus, um desafio contemporâneo: diagnóstico museológico e planeamento**. Porto Alegre: Medianiz, 2013.

_____. Prefácio. IN: GOMES, Alexandre; VIEIRA NETO. **Museus e memória indígena no Ceará: uma proposta em construção**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009, p.11-14.

CASTRO, Esther de; VIDAL, Lux Boelitz. **O museu dos povos indígenas do Oiapoque**. Um lugar de produção, conservação e divulgação da cultura. In: SILVA, Aracy Lopes; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). **Práticas pedagógicas na escola indígena**. São Paulo: Global, 2001, p. 269-286 (Série Antropologia e Educação).

CASCUDO, Luiz da Câmara. Meleagro. **Pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. IN: MANA (2,2). Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 1996, p. 115-144.

_____. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CERÁVOLO, Suely de Moraes. **Delineamentos para uma teoria da Museologia**. IN: Anais do Museu Paulista. São Paulo.N. Sér. v.12.p. 237-268. jan./dez. 2004.

CHAGAS, Mário. **Memória e poder: contribuição para a teoria e a prática nos ecomuseus**. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ECOMUSEUS, 2. Caderno de textos e resumos. Rio de Janeiro: NIPH/MINOM/ICOFOM LAM, 2000. p. 12-17.

_____. **Museu do índio**. Uma instituição singular e um problema universal. In:

BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (Orgs.). *Antropologia e Patrimônio Cultural. Diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007, p.175-198.

_____. **Museus: antropofagia da memória e do patrimônio**. IN: CHAGAS, Mário (Organizador). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Antropofagia da memória e do patrimônio - Número 31)*. Brasília: IPHAN/MINC, 2005, p. 15-25.

CHAGAS, Mário; GOUVEIA, Inês. **Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de introdução)**. IN: CHAGAS, Mário (editor). *Revista Cadernos do CEOM (Ano 27, Nº- 41, Museologia Social)*. Chapecó: UNOCHAPECÓ, 2014, p. 9-22.

CLIFFORD, James y MARCUS, George E (orgs.). **Retóricas de la Antropología**. Madri: Ediciones Jucar, 1991 (tradução espanhola de *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*).

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. *Antropologia e Literatura no século XX* (org. José Reginaldo dos Santos Gonçalves). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

_____. **Museus como zona de contato** (Tradução Alexandre Barbosa de Souza e Valquíria Prates). IN: *Revista Periódico Permanente (Nº 6)*. São Paulo: Periódico Permanente, fev. 2016.

_____. **Museologia e contra-história: viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos**. IN: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio. Ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 254-302.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais**. IN: Cunha, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 311-373.

_____. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica**. *Xamanismo e Tradução*. Rio de Janeiro: MANA/PPGAS-Museu Nacional, 1998, p. 7-22.

CURY, Marília Xavier. **Museologia e conhecimento, conhecimento museológico – Uma perspectiva dentre muitas**. In: *Revista MUSEOLOGIA & INTERDISCIPLINARIDADE Vol. III, nº5, maio/junho de 2014*.

_____. (Org.). **Direitos indígenas no museu - Novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervo em discussão**. Brodowski, São Paulo: ACAM Portinari, Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, Secretaria da Cultura do Estado de SP, 2016a. p. 12-22. Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/116/99/500-1>

_____. Marília Xavier. **Museus e indígenas – Saberes e ética, novos paradigmas em debate: Introdução**. In: _____ (Org.). **Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate**. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016b. p. 12-20. Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/86/74/359-1> .

_____. **Relações (possíveis) museus e indígenas – em discussão uma circunstância museal**.

In: LIMA FILHO, Manuel; ABREU, Regina; ATHIAS, Renato (Orgs.). **Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas**. Recife: UFPE: ABA, 2016c. p. 149-170.

_____. Casos e acasos de um museu: um relato acerca do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre. In: VASCONCELLOS, Camilo de Mello; FUNARI, Pedro Paulo; CARVALHO, Aline. **Museus e identidades na América Latina**. São Paulo: Annablume, 2015. p. 245-259.

_____. **Museologia, comunicação museológica e narrativa indígena: A experiência do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre**. *Museologia & Interdisciplinaridade*, v. 1, p. 49-76, 2012.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

DESVALLÉES, Andre e MAIRESSE, François (editores). **Conceitos-chave de Museologia**. São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus; Pinacoteca do Estado de São Paulo; Secretaria de Estado da Cultura, 2013 (tradução e comentários: Bruno Brulon Soares e Marília Xavier Cury).

DRUMOND, Maria Cecília de Paula. **Prevenção e conservação em museus**. In: CADERNO de Diretrizes Museológicas. Brasília: MinC/Iphan/Demu; Belo Horizonte: Secult/Superintendência de Museus, 2006, p. 107-134.

ERIKSSEN, Thomas Hylland. **The epistemological status of the concept of ethnicity. Conference paper** (The Anthropology of Ethnicity). Amsterdam: December, 1993. Disponível em http://folk.uio.no/geirthe/Status_of_ethnicity.html . Acessado em 29 de fevereiro de 2012.

ERIKSEN, Thomas Hylland e NIELSEN, Finn Sivert. **História da Antropologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

ESCOBAR, Arturo. **Bienvenidos a cyberia, notas para una antropología de la cibercultura**. IN: Revista de Estudios Sociales: Universidad de los andes, Bogotá/Colômbia: 2005, 15-35.

FAULHABER, Priscila. **Patrimônio Maguta: artefatos como meios de comunicação entre diferentes contextos sócio-culturais**. In: MOREIRA, Eliane; BELAS, Carla Arouca; BARROS, Benedita; PINHEIRO, Antônio (orgs.). Propriedade intelectual e patrimônio cultural: proteção do conhecimento e das expressões culturais tradicionais. Belém: CESUPA, MPEG, 2005a, p. 141-154.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. In: Cadernos de campo - Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP. São Paulo: USP, 2005, p. 155-161.

FELDMAN-BIANCO, Bela (org.) **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **A descoberta dos museus pelos índios**. In: Cadernos de etnomuseologia. Nº 01. Rio de Janeiro: Programa de Estudos dos Povos Indígenas, Departamento de Extensão – SR-3; UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 5-29 (Circulação interna).

_____. **A descoberta do museu pelos índios**. IN: Abreu, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.).

Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

FURBRINGER, Nádia Philippsen. **Coleções etnográficas:** objetos, fotografias e registros de campo. Novas articulações e ressignificações. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Florianópolis: UFSC, 2013

GELL, Alfred. **Art and agency:** an anthropological theory. London: Oxford University Press, 1998.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos:** Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. IN: Revista de Antropologia (V. 46, Nº 2). SÃO PAULO: USP, 2003. p.445-476.

GOMES, Alexandre Oliveira. **Aquilo é uma coisa de índio:** objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

_____. **Proposta de reestruturação museológica** (relatório etnomuseológico da oficina Diagnóstico Participativo em Museus Indígenas – DPMI). Recife: NEPE-UFPE; CMTVP, 2011 (27 pags.).

_____. **Aquilo é uma coisa de índio:** objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé de Aratuba/CE. Recife: Editora da UFPE, 2016.

_____. **Por uma antropologia dos museus indígenas:** experiências museológicas e reflexões etnográficas. IN: Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate (ORG: CURY, Marília Xavier) São Paulo: Secretaria da Cultura/ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016, p. 133-155.

_____. **Museologia social, educação integral e políticas públicas:** comentários sobre a implementação do ‘Programa de Integração Museus Comunitários e Programa MAIS Educação (MEC)’ da Fundação Joaquim Nabuco/Museu do Homem do Nordeste”. IN: Anais do 2º Seminário Brasileiro de Museologia/Volume 5 (GT14, GT17, Pôsteres). Recife: Museu do Homem do Nordeste, 2015.

_____. **O passado vai tá sempre na frente do presente”:** museus indígenas em rede, etnografia em processo. IN: Direitos indígenas no Museu : novos procedimentos para uma nova política : a gestão de acervos em discussão (ORG: CURY, /Marília Xavier). São Paulo: Secretaria da Cultura : ACAM Portinari : Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016, p. 195-217.

GOMES, Alexandre; VIEIRA NETO, João Paulo. Estação de Parangaba. Memória, conflito e mobilização social (volume 58). In: Boletim Raízes. Fortaleza: IMOPEC, 2007, p. 4-7.

_____. **Museus e memória indígena no Ceará:** uma proposta em construção. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.

_____. **Dossiê Projeto Historiando:** educação patrimonial e museus comunitários (relatório de atividades apresentado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, finalista do prêmio Rodrigo Mello Franco de Andrade 2011, na Categoria Educação Patrimonial). Fortaleza: julho de 2011.

_____. **A Rede Cearense de Museus Comunitários:** processos e desafios para a criação de um campo museológico autônomo. IN: CHAGAS, Mário (editor). Revista Cadernos do CEOM (Ano 27, Nº- 41, Museologia Social). Chapecó: UNOCHAPECÓ, 2014, p. 389-413.

GOMES, Alexandre Gomes e Athias, Renato. **A Rede Cearense de Museus Comunitários:** Apontamentos de um diagnóstico etnomuseológico: a Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu (CMTVP). IN: SALLES, Sandro e SANDRONI, Carlos. Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos. Recife: FUNDARPE, 2013.

_____. (orgs.). **Coleções etnográficas, museus indígenas e processos museológicos.** Recife: Editora da UFPE, 2018.

GOMES, Alexandre Oliveira e OLIVEIRA, Ana Amélia Rodrigues de. **A construção social da memória e o processo de resignificação dos objetos no espaço museológico.** Revista de Museologia e Patrimônio (v. 3, n. 2). Rio de Janeiro: UNIRIO, jul/dez 2010, p. 42-55.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos.** Coleções, Museus, Patrimônios. Rio de Janeiro: 2007 (Coleção Museu, Memória e Cidadania).

GRANJA, Edivânia e SILVA, Édson. **A planta Jurema na ritualística e na terapêutica do povo indígena Pankará, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE.** IN: SANTOS, Carlos Alberto Batosta dos; SILVA, Edson Hely; GRANJA, Edivânia (ORGS.). História ambiental, história indígena e relações econômicas. Paulo Afonso: SABEH, 2018, p.71-88.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azerêdo (org). **Toré:** regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Editora Massangana, FUNDAJ, 2005.

_____. **Jurema e novas religiosidades metropolitanas.** Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), 2009, p. 1-2. Disponível em: http://www.neip.info/upd_blob/0000/746.pdf Acessado em: 15-11-2019.

GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (ORG.). **Índios no Brasil.** Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos.** Palavras-chave da antropologia transnacional. IN: MANA - Estudos de Antropologia Social (Nº-3, v.1). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997, p. 7-39.

_____. **Explorando a cidade:** em busca de uma antropologia urbana. Petrópolis: Vozes, 2015.

HAU: **Journal of Ethnographic Theory, Translating worlds:** The epistemological space of translation. Vol. 4 (N.2). HANKS, William e SEVERI, Carlo (Guest Editors), 2014.

HARAWAY, Donna. 2000. **Manifesto ciborgue:** ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. (trad. Tomaz Tadeu da Silva) In: Tomaz Tadeu da Silva (org.). Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, pp.37-129. [1987] [versão html em inglês].

HEIDERMANN, Werner (org). **Clássicos da teoria da tradução** (v. 1). Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010 (Antologia bilíngue).

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. Introdução. IN: **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Cristina. Apresentação. IN: GOMES, Alexandre; VIEIRA NETO. **Museus e memória indígena no Ceará: uma proposta em construção**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.

_____ (org.) **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.

HUMBOLDT, Alejandro de. **Ensayo político sobre el reino de la Nueva España**. Mexico: Editorial Porrúa, S.A., 1966 (1822).

INGOLD, Tim. **That's enough about ethnography!** In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory* (4, (1). Edinburgh: University of Edinburgh/School of Social and Political Sciences, 2014, p. 383–395.

JACOBSON, David. **Reading Ethnography**. New York: State University of New York Press, 1991.

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

LAGES, Susana Kampff. **“Walter Benjamin: tradução e melancolia**. São Paulo: EDUSP, 2002.

LAGROU, Els. **A fluidez da forma**. Arte, alteridade e agencia em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre). Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2007.

FRANÇOIS, Laplantine. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica**. (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.

LERSCH, Teresa Morales; OCAMPO, Cuauhtémoc Camarena. **O conceito de museu comunitário**. História vivida ou memória para transformar a história? In: Conferencia Nacional de la Asociación Nacional de Artes y Cultura Latinas, 2004, Kansas City. Disponível em: <http://www.abremc.com.br/artigos1.asp?id=5>. Acesso em: 20 jul. 2010.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. **Os Potyguara do Mundo Novo**. Estudo acerca de uma etnicidade indígena. (Monografia de Graduação em Ciências Sociais). Fortaleza: UFC, 2003.

_____. **Trajetórias entre contextos e mediações**. A construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas (Dissertação de Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 2007.

_____. **Etnicidade no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Cratéus**. Tese (Doutorado em Antropologia). Recife: PPGA/UFPE, 2010.

LIMA, Josael Jario Santos. **Etnoturismo comunitário na Lagoa Encantada**. Etnogênese JenipapoKanindé/Aquiraz-Ceará. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Natal: UFRN, 2018.

LIPIANSKY, Edmond-Marc. *A pedagogia libertária*. São Paulo: NU-SOL; PPGCS/PUC-SP, 1999.

LUGO, Raúl Andres Méndez. **La nueva museología**, 30 años después: necesidad de puesta al día del paradigma – El caso mexicano. Reinosa: Universidad de Cantabria, 2009.

LYOTARD, Jean François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

MACEDO, Valéria e GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Exposições e invisíveis na antropologia de Lux Vidal (Entrevista)**. Revista de Antropologia (V. 52, N° 2). São Paulo: USP, 2009, p. 789-814.

MACIEL, Demián Ortiz. **Abriendo caminos para la museología comunitaria em México: el caso de San Juan Raya, Puebla**. In: CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camilo de Mello; ORTIZ, Joana Montero (Coords.). *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. Brodowski: ACAM Portinari/MAE-USP/Secretaria de Cultura (SEC), 2012, p. 137-150.

MALATESTA, Errico. **A anarquia**. São Paulo: NU-SOL; PPGCS/PUC-SP, 2011.

MARCUS, George E. and FISCHER, Michael (edits.). **Anthropology as Cultural critique. An experimental moment in the human sciences**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MARCUS, George. *Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography*. IN: *Annu. Rev. Anthropol.* 1995.24:95-117. Disponível via: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1897105/mod_resource/content/1/George%20Marcus_Ethnography%20in%20off%20world.pdf . Acessado em: 16-11-2019.

MARTINS, Suerdo Gomes; SANTOS, Suzenilson da Silva. **Pelas veredas da memória: história, afirmação étnica e organização comunitária entre os índios Kanindé**. (Monografia em Licenciatura Intercultural Indígena). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2016.

MENESES, Ulpiano Teixeira Bezerra de. **A problemática da identidade cultural no museu: de objetivo (da ação) a objeto (do conhecimento)**. IN: *Anais do Museu Paulista (Nova Série, N°-1)*. São Paulo: Museu Paulista, 1993, p.207-222.

_____, **Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público**. In: *Revista Estudos Históricos (N°21)*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 89-103.

MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. IN: *Revista Crítica de Ciências Sociais – Dossiê Epistemologias do Sul (v.80)*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, | 2008, p.5-10. Disponível via: <http://journals.openedition.org/rccs/689>. Acessado em: 19-11-2019.

MOTA, Clarice N. **Os Filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro**. Maceió: EDUFAL, 2007.

MOTA, Clarice N. **Jurema e Identidade: Um Ensaio sobre a Diáspora de uma Planta.** LABATE, B.; GOULART, S. (Orgs.) O Uso Ritual das Plantas de Poder. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 219-238.

MOTTA, Antônio e ARANTES, Antônio Augusto (Editors). Vibrant: Virtual Brazilian **Anthropology. Associação Brasileira de Antropologia.** Vol. 10, Num. 2 (january-June 2013). Brasília: ABA, 2013.

MOUTINHO, Mário. **Sobre o conceito de Museologia Social.** In: Cadernos de Sociomuseologia (nº 1). Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 1993, p.5-8.

MUSAS – **Revista Brasileira de Museus e Museologia**, n. 7. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2016.

MURA, Claudia. **“Todo mistério tem dono”.** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2013.

NASCIMENTO, **Marco Tromboni.** O tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Salvador: PPGS, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre o problema da tradução.** IN: HEIDERMANN, Werner (org). Clássicos da teoria da tradução (v. 1). Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010 (Antologia bilíngue), p.195-199.

OLIVEIRA JR. **Torém, a brincadeira dos índios velhos.** São Paulo: Annablume, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio de Antropologia Histórica.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. (org.). **A presença indígena no Nordeste.** Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. (org.). **A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena.** Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria: LACED, 2004a.

_____. **A refundação do Museu Maguta: etnografia de um protagonismo indígena.** IN: Aline Montenegro Magalhães e Rafael Zamorano Bezerra (orgs.). Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2012, p. 201-218.

_____. **Prefácio – Índios e sertanejos, praias e penitentes.** IN: MURA, Claudia. “Todo mistério tem dono”. Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2013, p. 9-12.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely. **Diga ao povo que avance!** Movimento Indígena no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana. 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo.** 2ª edição. Brasília: Paralelo 15;

São Paulo: Editora UNESP, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo (orgs.). **De acervos coloniais aos museus indígenas**: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

ORTNER, Sherry. **Teoria na Antropologia desde os anos 60**. IN: Mana (Vol.17, num.2). Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2011, 419-466.

_____. **Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?** In ROSALDO, Michelle Zimbalist & LAMPHERE, Louise (org.). A mulher, a cultura e a sociedade, 95-120. (Coleção O Mundo, hoje, 31) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PALITOT, Estêvão Martins (org.). **Na mata do sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.

_____. **Artífices da alteridade**: movimento indígena na região de Crateús, Ceará. Tese (Doutorado em Antropologia: PPGS-UFPB). João Pessoa: 2010.

PÉBART, Peter Pal. **Potência sobre a vida, potência da vida**. Revista Lugar Comum: Estudos de mídia, cultura e democracia (N.17). Rio de Janeiro: Rede Universidade Nômade, 2002, p.33-43.

PINHEIRO, Joceny de Deus. **Arte de contar, exercício de lembrar**: As narrativas dos índios Pitaguary. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

PIRES, Álvaro. **Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais**. In: A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 43-94.

_____. **Amostragem e pesquisa qualitativa**: ensaio teórico e metodológico. In: A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 154-211.

PORDEUS, Ismael. "Magia e Trabalho: a representação do trabalho na macumba"

PRANDI, Reginaldo (Organizador). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **A danação do objeto**. O museu no ensino de história. Chapecó: Argos, 2004.

RATTS, Alex. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.

REESINK, Edwin. **Substantial identities in "Rural Black Communities"** in Brazil. A Short Appraisal of Some Community Studies. IN: Vibrant (v. 1, n. 1/2), Brasília: ABA, 2004, p.111-140.

_____. **A influência da "Introdução" de Barth sobre os estudos de etnicidade e racialidade**. In: 27º- Reunião Brasileira de Antropologia. Belém: Universidade Federal do Pará, 2010.

_____. Edwin. **O Segredo do Sagrado: O Toré entre os índios do nordeste.** In: Índios do nordeste: temas e problemas - II. L. S. de Almeida, M. Galindo e J. L. Elias (orgs.). Maceió: EDUFAL, 2000.

_____. **Raízes Históricas:** a Jurema, Enteógeno e Ritual na História dos Povos Indígenas no Nordeste. In Albuquerque, & C. Mota (Orgs.), Os muitos usos da Jurema. Recife: Editora Bargaço, 2002, pp. 61-96.

RIBEIRO, Berta e VAN VELTHEN, Lúcia. **Coleções etnográficas:** documentos materiais para a história indígena e a etnologia. IN: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 103-112.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologias Mundiais:** Para um novo cenário global na antropologia. Revista Brasileira de Ciências Sociais (Vol. 21 nº. 60). ANPOCS: fevereiro/2006

ROBERTSON, Jennifer. **Reflexivity redux:** a pithy polemic on 'positionality'. In: Anthropological Quarterly, 75.4. Washington: The George Washington University/Institute for Ethnography Research, 2002, p. 785-792.

ROCA, Andrea. **Acerca dos processos de indigenização dos museus:** uma análise comparativa. MANA: PPGAS/Museu Nacional (Vol.21 (num.1), 2015, p. 123-155.

_____. **Museus Indígenas na Costa Noroeste do Canadá e dos Estados Unidos:** colaboração, colecionamento e autorrepresentação. IN: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (volume 58, n.2), p.117-142, p. 2015b.

SÁ JÚNIOR, Luiz César de. **Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia.** IN: ILHA (v. 16, n. 2). Florianópolis: Pós-Graduação em Antropologia Social/Universidade Federal de Santa Catarina, ago./dez. 2014, p.7-36.

SCHEINER, Tereza. **Repensando o Museu Integral:** do conceito às práticas. IN: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (v.7, n.1, jan.-abr.2012) Belém: MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012, p.15-30.

SCHILACCI, Manuela. **Religiosidade Truká e o rio São Francisco (PE):** um estudo da violência simbólica das grandes obras. Dissertação (Mestrado em Antropologia) . Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2016.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre Língua e Palavras.** IN: HEIDERMANN, Werner (org). Clássicos da teoria da tradução (v. 1). Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010 (Antologia bilíngue), p. 179-191.

SEGATO, Rita Laura. **Antropologia e direitos humanos:** alteridade e ética no movimento de expansão de direitos universais. IN: Revista MANA (12-1). Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, 2006, 207-236.

SILVA, Aracy Lopes da. **Mitos e cosmologias indígenas no Brasil:** breve introdução. IN: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (ORG.). Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994, p. 75-82.

SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2018.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. **O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). In: *Mana – Estudos de Antropologia Social* (Nº-01, v.3). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997a, p.103-150.

_____. **O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). In: *Mana – Estudos de Antropologia Social* (Nº-02, v.3). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997b, p.103-150.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. **De caboclo a índio**: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá. IN: *Cadernos do LEME* (vol. 3, nº 2). Campina Grande: LEME, Jul./dez. 2011, p. 88 – 191.

SANTOS, Suzenilson da Silva. **Os Kanindé no Ceará**. O Museu indígena como uma experiência em museologia social. IN: CURY, Marília Xavier (Org.). *Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate*. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016. p. 156-160.

SCHEINER, Tereza. **Repensando o Museu Integral**: do conceito às práticas. IN: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* (v.7, n.1, jan.-abr.2012) Belém: MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012, p.15-30.

SILVA, Isabelle (org.). **Povos Indígenas no Ceará**: organização, memória e luta. Fortaleza: Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, 2007.

SILVA, Jéssica Francielle da. **Autonomia e protagonismo nos processos de musealização entre povos indígenas em Pernambuco**. Monografia (Graduação em Museologia). Recife: UFPE, 2013.

SILVA, Fabíola A. and GORDON, Cesar. **Anthropology in the museum**: reflections on the curatorship of the Xikrin collection. IN: *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*. Associação Brasileira de Antropologia. Vol. 10, Num. 2 (january-June 2013) (Motta, Antonio; Arantes, Antonio Augusto (Editors). Brasília: ABA, 2013, p. 429-472.

SOUZA, Carlos Kleber Saraiva de. **Identidade, cultura e interesses**. A territorialidade dos índios Jenipapo-Kanindé do Ceará. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2002.

STOCKING JR., George. **Objects and others**. IN: STOCKING JR., George (org.). *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985 (vol. 3 History of Anthropology).

STOCKING JR., George. **Os museus e a alteridade**. IN: *Cadernos de etnomuseologia*. Nº 01. Rio de Janeiro: Programa de Estudos dos Povos Indígenas, Departamento de Extensão – SR-3; UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998 (Circulação interna).

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. IN: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (n. 69. Dossiê: Cosmopolíticas). São Paulo: USP, 2018, p.442-464.

_____. **“La proposition cosmopolitique”**. In Lolive, Jacques e Soubeyran, Olivier (orgs.), *L'Émergence des cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, 2007. pp. 45-68.

_____. **Reativar o animismo**. *Caderno de Leituras n.62, Belo Horizonte: 2017*

_____. **Uma ciência triste é aquela em que não se dança**. Conversações com Isabelle Stengers (entrevistadores: Jamille Pinheiro Dias; Maria Borba; Marina Vanzolini; Renato Sztutman; Salvador Schavelzon; Stelio Marras) IN: *Revista de Antropologia* (59, 2). São Paulo: USP, p.155-186, agosto/2016.

SZTUTMAN, Renato. **Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência** – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

TAUSSIG, Michel. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

THOMAS, Nicholas. **Entangled objects: exchange, material culture and colonialism in the Pacific**. Cbridge: Harvard University Press, 1991.

TOLEDO, Renata Ferraz de; JACOBI, Pedro Roberto. **Pesquisa-ação e educação: compartilhando os princípios na construção de conhecimentos e no fortalecimento comunitário para o enfrentamento de problemas**. IN: *Revista Educação e sociedade* (v. 34, n. 122). Campinas: UNICAMP, 2013, p. 155-173.

TÓFOLLI, Ana Lúcia Farah de. **As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: Mobilização étnica e apropriação espacial**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Fortaleza: Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2010.

TURNBULL, Paul; PICKERING, Michael. **The long way home**. New York: Berghahn Books, 2010.

VARINE, Hugues de. **As raízes do futuro**. O patrimônio a serviço do desenvolvimento local. Porto Alegre: Medianiz, 2012.

_____. **Entrevista de Hugues de Varine concedida a Mário Chagas**. IN: CHAGAS, Mário (editor). *Revista Cadernos do CEOM* (Ano 27, Nº- 41, Museologia Social). Chapecó: UNOCHAPECÓ, 2014, p.239-248.

VANDEZANDE, Renê. **Catimbó**. Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Recife: PIMES/IFCH, 1975.

VELTHEN, Lúcia Hussak Van. *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: assírio e Alvin, 2003.

_____. **O objeto etnográfico é irreduzível?** Pistas sobre novos sentidos e análises. IN: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (v.7, n.1, jan.-abr.2012). Belém: MCTI/MPEG, 2012, p.51-66.

VIDAL, Lux Boelitz. **O museu dos povos indígenas do Oiapoque – Kuahí**. Gestão do patrimônio cultural pelos povos indígenas do Oiapoque, Amapá. In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira; NEVES, Kátia Regina Felipini (Orgs.). *Museus como agentes de mudança social e desenvolvimento. Propostas e reflexões museológicas*. São Cristóvão: Museu de Arqueologia do Xingó, 2008, p. 173-182.

_____. **Kuahí, the Indians of the lower Oiapoque and their museum**. IN: Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. Associação Brasileira de Antropologia. Vol. 10, Num. 2 (january-June 2013) (Motta, Antonio; Arantes, Antonio Augusto (Editors). Brasília: ABA, 2013, p. 4391-427.

_____. IN: LEITE, Sebastião Uchoa (Organizador). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional** (Olhar o Brasil - Número 29). Brasília: IPHAN/MINC, 2001, p.10-41.

VILLAR, Diego. **Uma abordagem crítica do conceito de etnicidade na obra de Barth**. IN: Mana - Estudos de Antropologia Social (Nº-1, v.1). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN)/UFRJ, 2004, p. 165-192.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Fundamentos de sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

Carta do II Fórum Nacional de Culturas Indígenas, 2015.

Projeto Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu, 2008.

Ofício ao Sr. Chefe do Posto Indígena Pankararu, Clênio Eduardo da Silva. Aldeia Brejo dos Padres, 05 de Outubro de 2009. Acervo da Casa de Memória Tronco Velho Pankararu.

Convocatória - Reunião para organização da Rede Cearense de Museus Comunitários, dia 21 de outubro de 2011 (sexta-feira), às 14 horas.

Jornal O Povo, 21 de maio de 2004, “Liminar suspende obras do Centro Cultural”

Declaração de Princípios, objetivos e resoluções da Rede Cearense de Museus Comunitários, maio de 2013.

Documento técnico contendo uma análise de todo o material produzido no âmbito das consultorias Museu, Memória e Cidadania na Diversidade Cultural e Inventário Participativo, a fim de propor conteúdo programático e metodologias específicas para as oficinas com essas temáticas, direcionadas para o público indígena do Programa Cultura Viva”, Eliete Pereira, 2016.

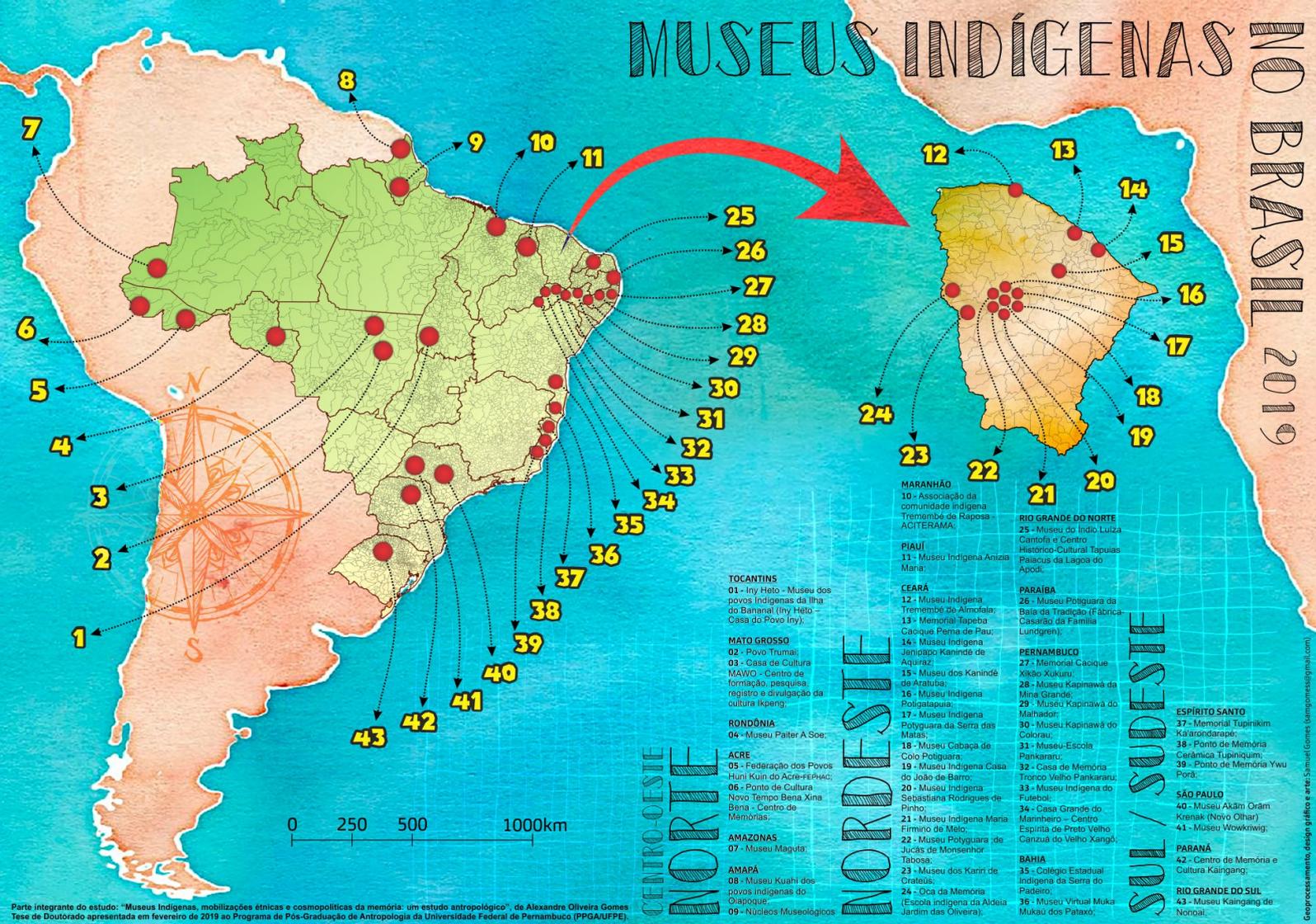
A luta dos povos indígenas contra o avanço capitalista no Ceará, Alexandre Gomes e João Paulo, 2008, p.2. IN: Jornal Semente Libertária. Organização Resistência Libertária (ORL). Apresentação da ORL, Número I, Dezembro de 2008.

“Memória da reunião entre a Comissão Provisória de Gestão Compartilhada/Participativa (COGEPACO) e equipe do Programa Pontos de Memória. Brasília, de 4 a 6 de setembro de 2013”. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/09/memoria-reuniao-cogepaco.pdf>. Acessado: em: 15-11-2019.

Anexo A - Museus Indígenas no Brasil (2018) – Mapas e tabelas descritivas

MUSEUS INDÍGENAS NO BRASIL 2019

NO BRASIL 2019



TOCANTINS

- 01 - Iny Heto - Museu dos povos Indígenas da Ilha do Bananal (Iny Heto - Casa do Povo Iny).

MATO GROSSO

- 02 - Povo Trumai;
- 03 - Casa de Cultura MAWIO - Centro de formação, pesquisa, registro e divulgação da cultura Ikpeng;

RONDÔNIA

- 04 - Museu Paiter A Soe;

ACRE

- 05 - Federação dos Povos Huni Kuin do Acre-FERHUK;
- 06 - Ponto de Cultura Novo Tempo Bena Xina Bena - Centro de Memórias;

AMAPÁ

- 08 - Museu Kuah dos povos indígenas do Orapoque;
- 09 - Núcleos Museológicos

AMAZONAS

- 07 - Museu Magatã;

MARANHÃO

- 10 - Associação da comunidade indígena Tremembé da Raposa - ACOTERRAMA;

PIAUÍ

- 11 - Museu Indígena Anízia Maria;

CEARÁ

- 12 - Museu Indígena Tremembé de Almolóes;
- 13 - Memorial Tapobá Cacique Palma de Pau;
- 14 - Museu Indígena Jenipapo Kaninde de Ajuiraz;
- 15 - Museu dos Kaninde de Aratuba;
- 16 - Museu Indígena Potiguaraputa;
- 17 - Museu Indígena Potiguarã da Serra das Matas;
- 18 - Museu Cabaca de Colo Potiguarã;
- 19 - Museu Indígena Casa do João de Barrô;
- 20 - Museu Indígena Sebastiana Rodrigues de Pinho;
- 21 - Museu Indígena Maria Firmino de Melo;
- 22 - Museu Potiguarã de Jucás de Monseñor Tabosa;
- 23 - Museu dos Karin de Cratuba;
- 24 - Oca da Memória (Escola Indígena da Aldaia Jardim das Oliveira);

RIO GRANDE DO NORTE

- 25 - Museu do Índio Luizza Carrión e Centro Histórico-Cultural Tapuias Palácus da Lagoa do Apodi;

PARAÍBA

- 26 - Museu Potiguarã da Baía da Tradição (Fábrica Casapê da Família Lundgren);

PERNAMBUCO

- 27 - Memorial Cacique Xibás Xukuru;
- 28 - Museu Kapinawá da Mina Grande;
- 29 - Museu Kapinawá do Malhadaç;
- 30 - Museu Kapinawá do Colorau;
- 31 - Museu-Escola Pankararu;
- 32 - Casa de Memória Torçoz Velho Pankararu;
- 33 - Museu Indígena do Futebol;
- 34 - Casa Grande do Maranhão - Centro Espiritista de Preto Velho Canzau do Velho Xangô;

BÁHIA

- 35 - Colégio Estadual Indígena da Serra do Padreiro;
- 36 - Museu Virtual Muka Mukau dos Pataxó;

SUL / SUDESTE

ESPÍRITO SANTO

- 37 - Memorial Tupinikim Ka'arondarap;
- 38 - Ponto de Memória Cerâmica Tupiniquim;
- 39 - Ponto de Memória Yyu Porã;

SÃO PAULO

- 40 - Museu Akatã Orani Krenak (Novo Olhar);
- 41 - Museu Wovkwriw;

PARANÁ

- 42 - Centro de Memória e Cultura Kaingang;

RIO GRANDE DO SUL

- 43 - Museu Kaingang de Nonoai;

CENTRO-OESTE
NORDESTE

NORDESTE

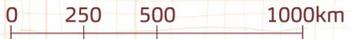
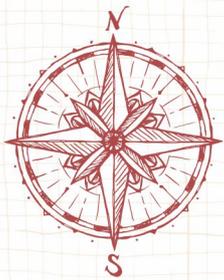
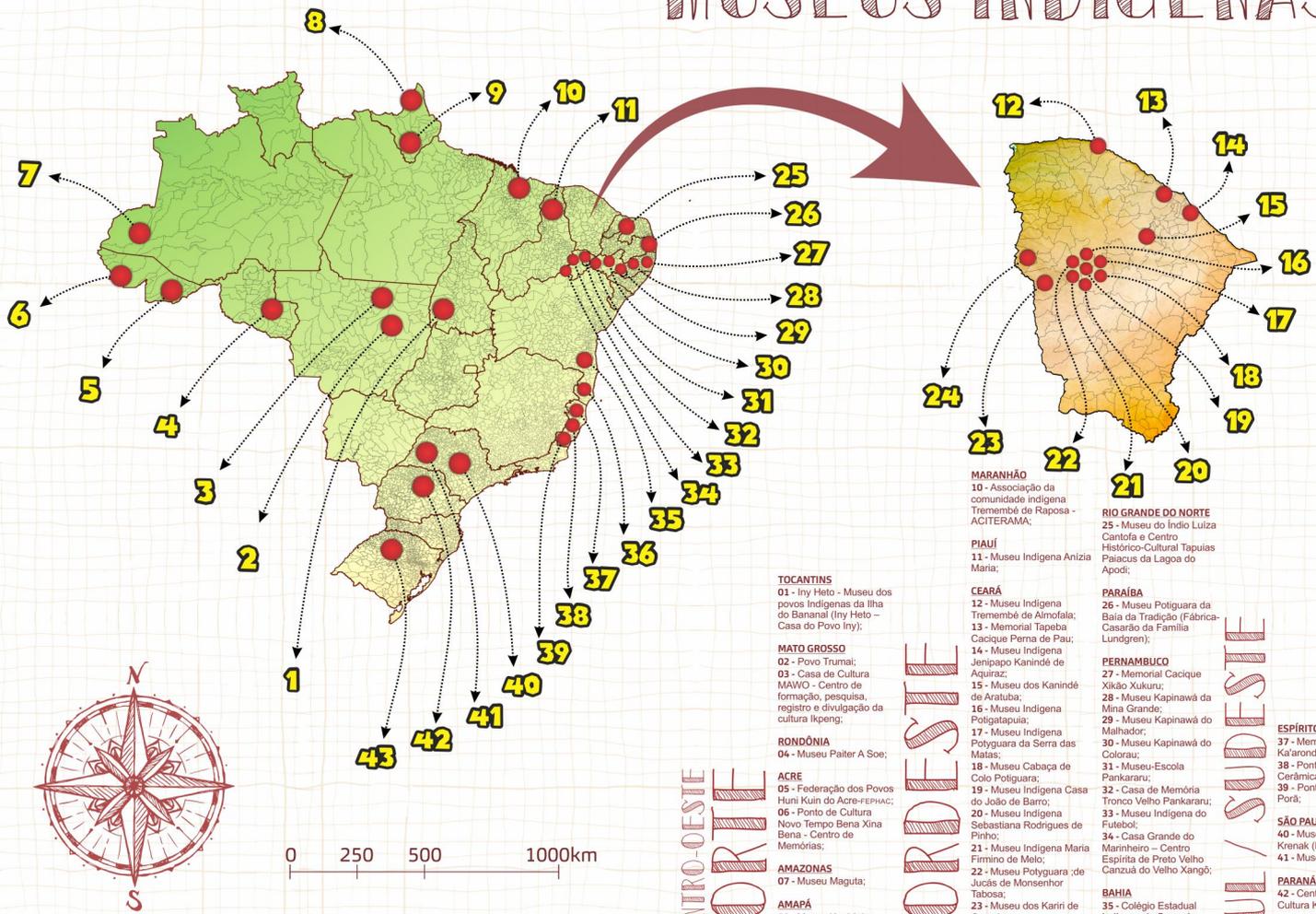
SUL / SUDESTE

Parte integrante do estudo: "Museus Indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico", de Alexandra Oliveira Gomes Tese de Doutorado apresentada em fevereiro de 2019 ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UPE).

Geoprocessamento, design gráfico e arte: Samuel Gomes (samuelgomes@gmail.com)

MUSEUS INDÍGENAS

NO BRASIL 2019



TOCANTINS

- 01 - Iny Heto - Museu dos povos Indígenas da Ilha do Bananal (Iny Heto - Casa do Povo Iny);

MATO GROSSO

- 02 - Povo Trumai;
- 03 - Casa de Cultura MAWO - Centro de formação, pesquisa, registro e divulgação da cultura Ikpeng;

RONDÔNIA

- 04 - Museu Patler A Soe;

ACRE

- 05 - Federação dos Povos Huni Kuin do Acre-FEPHAC;
- 06 - Ponto de Cultura Novo Tempo Bena Xina Bena - Centro de Memórias;

AMAPÁ

- 08 - Museu Kuahi dos povos indígenas do Oiapoque;
- 09 - Núcleos Museológicos

MARANHÃO

- 10 - Associação da comunidade indígena Tremembé de Raposa - ACITERRAMA;

PIAUI

- 11 - Museu Indígena Anizia Maria;

CEARÁ

- 12 - Museu Indígena Tremembé de Almofala;
- 13 - Memorial Tapaba Cacique Perna de Pau;
- 14 - Museu Indígena Jenipapo Kanindé de Aguiraz;
- 15 - Museu dos Kanindé de Aratuba;
- 16 - Museu Indígena Potigatapuia;
- 17 - Museu Indígena Potiguara da Serra das Matas;
- 18 - Museu Cabaça de Colo Potiguara;
- 19 - Museu Indígena Casa do João de Barro;
- 20 - Museu Indígena Sebastiana Rodrigues de Pinho;
- 21 - Museu Indígena Maria Firmino de Melo;
- 22 - Museu Potiguara, de Juças de Monsenhor Tabosa;
- 23 - Museu dos Kariri de Crateús;
- 24 - Oca da Memória (Escola indígena da Aldéia Jardim das Oliveira);

RIO GRANDE DO NORTE

- 25 - Museu do Índio Luíza Cantaflo e Centro Histórico-Cultural Tapuias Palacius da Lagoa do Apodi;

PARAÍBA

- 26 - Museu Potiguara da Baía da Tradição (Fábrica-Casarão da Família Lundgren);

PERNAMBUCO

- 27 - Memorial Cacique Xikão Xukuru;
- 28 - Museu Kapinawá da Mina Grande;
- 29 - Museu Kapinawá do Milhador;
- 30 - Museu Kapinawá do Colorau;
- 31 - Museu-Escola Pankararu;
- 32 - Casa de Memória Tronco Velho Pankararu;
- 33 - Museu Indígena do Futebol;
- 34 - Casa Grande do Maranhão - Centro Espiritista de Preto Velho Canzau do Velho Xangô;

BAHIA

- 35 - Colégio Estadual Indígena da Serra do Padeiro;
- 36 - Museu Virtual Muka Mukaú dos Pataxó;

ESPÍRITO SANTO

- 37 - Memorial Tupinikim Ka'arondarapé;
- 38 - Ponto de Memória Cerâmica Tupiniquim;
- 39 - Ponto de Memória Yyu Porá;

SÃO PAULO

- 40 - Museu Akám Orãm Krenak (Novo Olhar)
- 41 - Museu Wowkriwig;

PARANÁ

- 42 - Centro de Memória e Cultura Kaingang;

RIO GRANDE DO SUL

- 43 - Museu Kaingang de Nonoi.

CENTRO-OESTE
NORTE

NORDESTE

SUL / SUDESTE

#	MUSEU INDÍGENA OU INICIATIVA MUSEOLÓGICA	POVOS	MUNICÍPIO/DISTRITO LOCALIDADE	UF
1	Iny Heto - Museu dos povos Indígenas da Ilha do Bananal (Iny Heto – Casa do Povo Iny)	JAVAÉ / KARAJÁ	Formoso do Araguaia	TO
2	Povo Trumai	TRUMAI	Parque Nacional do Xingu	MT
3	Casa de Cultura MAWO - Centro de formação, pesquisa, registro e divulgação da cultura Ikpeng	IKPENG	Parque Nacional do Xingu	MT
4	Museu Paiter A Soe	PAITER SURUI	Cacoal	RO
5	Federação dos Povos Huni Kuin do Acre – FEPHAC	HUNI KUIN	Rio Branco	AC
6	Ponto de Cultura Novo Tempo Bena Xina Bena - Centro de Memórias	HUNI KUIN / KAXINAWÁ - ALDEIA SÃO JOAQUIM	Jordão	AC
7	Museu Maguta	TIKUNA	Benjamin constant	AM
8	Museu Kuahí dos povos indígenas do Oiapoque	KARIPUNA / GALIBI / GALIBI-MARWORNO / PALIKUR	Oiapoque	AP
9	Núcleos Museológicos Indígenas do estado do Amapá - Licenciatura Intercultural - UNIFAP)	Vários povos	Santana	AP
10	Associação da comunidade indígena Tremembé de Raposa – ACITRERAMA	TREMEMBÉ	Raposa	MA
11	Museu Indígena Anízia Maria	TABAJARA e TAPUYO-ITAMARATY DE NAZARÉ	Lagoa de São Francisco	PI
12	Museu Indígena Tremembé de Almofala	TREMEMBÉ	Itarema	CE
13	Memorial Tapeba Cacique Perna de Pau	TAPEBA	Caucaia	CE
14	Museu Indígena Jenipapo Kanindé de Aquiraz	JENIPAPO KANINDÉ	Aquiraz	CE
15	Museu dos Kanindé de Aratuba	KANINDÉ	Aratuba	CE
16	Museu Indígena Potigatapuia	POTYGUARA, TABAJARA, GAVIÃO, TUBIBA-TAPYUA	Monsenhor Tabosa	CE
17	Museu Indígena Potyguara da Serra das Matas	POTYGUARA	Monsenhor Tabosa	CE
18	Museu Cabaça de Colo Potiguara	POTYGUARA - ALDEIA JACINTO	Monsenhor Tabosa	CE
19	Museu Indígena Casa do João de Barro	GAVIÃO	Monsenhor Tabosa	CE
20	Museu Indígena Sebastiana Rodrigues de Pinho	POTYGUARA	Monsenhor Tabosa	CE
21	Museu Indígena Maria Firmino de Melo	POTYGUARA - ALDEIA TOURÃO	Monsenhor Tabosa	CE

#	MUSEU INDÍGENA OU INICIATIVA MUSEOLÓGICA	POVOS	MUNICÍPIO/DISTRITO LOCALIDADE	UF
22	Museu Potyguara de Jucás de Monsenhor Tabosa	POTYGUARA	Monsenhor Tabosa	CE
23	Museu dos Kariri de Crateús	KARIRI	Crateús	CE
24	Oca da Memória (Escola indígena da Aldeia Jardim das Oliveira)	TABAJARA e KALABAÇA	Poranga	CE
25	Museu do Índio Luíza Cantofa e Centro Histórico-Cultural Tapuias Paiacus da Lagoa do Apodi	TAPUIAS PAIACUS	Apodi	RN
26	Museu Potiguara da Baía da Tradição (Fábrica-Casarão da Família Lundgren)	POTYGUARA	Baía da Tradição	PB
27	Memorial Cacique Xikão Xukuru	XUKURU DO ORORUBÁ	Pesqueira	PE
28	Museu Kapinawá da Mina Grande	KAPINAWÁ	Buíque	PE
29	Museu Kapinawá do Malhador	KAPINAWÁ	Buíque	PE
30	Museu Kapinawá do Colorau	KAPINAWÁ	Buíque	PE
31	Museu-Escola Pankararu	PANKARARU	Tacaratu	PE
32	Casa de Memória Tronco Velho Pankararu	PANKARARU	Tacaratu	PE
33	Museu Indígena do Futebol	Comunidade Indígena-Quilombola Tiririca dos Crioulos	Carnaubeira da Penha	PE
34	Casa Grande do Marinheiro – Centro Espírita de Preto Velho Canzuá do Velho Xangô	Comunidade Indígena-Quilombola Tiririca dos Crioulos	Carnaubeira da Penha	PE
35	Colégio Estadual Indígena da Serra do Padeiro	PATAXÓ	Buerarema	BA
36	Museu Virtual Muka Mukaú dos Pataxó	PATAXÓ	Porto Seguro	BA
37	Memorial Tupinikim Ka'arondarapé	TUPINIKIM	Aracruz	ES
38	Ponto de Memória Cerâmica Tupiniquim	TUPINIKIM	Aracruz	ES
39	Ponto de Memória Ywu Porã	GUARANI	?	ES
40	Museu Akãm Orãm Krenak (Novo Olhar)	KRENAK	Arco Íris	SP
41	Museu Wowkriwig	KAINGANG	Arco Íris	SP
42	Centro de Memória e Cultura Kaingang	KAINGANG - TI APUCARANANINHA	Tamarana	PR
43	Museu Kaingang de Nonoai	KAINGANG	Nonoai	RS

Anexo B - Encontros, eventos, seminários e outros sobre museus indígenas - (2009-2017)

1. *Seminário Emergência Étnica, em maio de 2009, em Fortaleza-CE*
2. *V Fórum Nacional de Museus, de novembro de 2012, Petrópolis-RJ;*
3. *I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, dezembro de 2012, Olinda e Recife-PE;*
4. *Seminário Gestão de Acervos Culturais em Centros de Formação, de Documentação, de Cultura e Museus Indígenas no Brasil (Museu do Índio/Funai-RJ, setembro/2013) (não participei);*
5. *III Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus, 29 de abril a 1o- de maio de 2014, Tupã-SP;*
6. *Mesa-redonda “Museus indígenas e seus acervos: participação de indígenas que dirigem museus indígenas”, com representantes de museus indígenas: Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu (Pankararu/PE), Museu dos Kanindé (Kanindé/CE) e Kuahí - Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque (Karipuna, Galibi-Marworno, Palikur e Galibi-Kalinã/AP), parte da programação do Curso Dimensões das Culturas Indígenas (Museu do Índio/RJ, julho de 2014) (não participei);*
7. *VI Fórum Nacional de Museus, de 24 a 28 de novembro de 2014, em Belém/PA;*
8. *II Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, 3 a 5 de dezembro de 2014, no campus da UFPE, em Recife/PE;*
9. *Workshops organizados como parte da consultoria “Programa de Integração Museus Comunitários e Programa MAIS Educação do MEC”. Datas: dezembro de 2014 e abril de 2015;*
10. *I Fórum de Museus Indígenas do Brasil/III Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará, em 16 e 17 de maio de 2015, no Museu dos Kanindé, em Aratuba/CE;*
11. *IV Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus, no Museu Histórico-Pedagógico Índia Vanuíre, de 30 de junho a 2 de julho de 2015, em Tupã/SP;*
12. *I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco, de 20 a 24 de julho de 2015, no Museu Kapinawá, em Buíque/PE;*
13. *V Encontro Internacional de Ecomuseus e Museus Comunitários, de 14 a 17 de outubro de 2015, em Juiz de Fora/MG;*
14. *V Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus, no Museu Histórico-Pedagógico Índia Vanuíre, de 28 a 30 de abril de 2016, em Tupã/SP;*
15. *Curso Museu, memória e cultura digital, em maio-junho de 2016, na sede do IBRAM, em Brasília-DF (resultado da consultoria sobre Memória Indígena, coordenada pela historiadora Eliete Pereira);*
16. *II Fórum Nacional de Museus Indígenas e III Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, 15 a 20 de agosto de 2016, na aldeia Mina Grande, povo Kapinawá, Buíque-PE;*
17. *IV Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará, dezembro de 2016, na aldeia Lagoa Encantada, povo Jenipapo-Kanindé, Aquiraz-CE;*
18. *VI Fórum Nacional de Museus, em Porto Alegre-RS, em junho de 2017(não participei);*

19.VI Encontro *Paulista Questões Indígenas e Museus*, no Museu Histórico-Pedagógico Índia Vanuíre, de 7 a 9 de setembro de 2017, em Tupã/SP (não participei);

20.V Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará, julho de 2017, em Aldeia da Praia, dos Tremembé, em Almofala, município de Itarema-CE (não participei);

21.III Fórum Nacional de Museus Indígenas, de 19 a 21 de outubro de 2017, na comunidade Nazaré dos povos Tabajara e Tapuio-Itamaraty, município de Lagoa de São Francisco-PI.

Anexo C - Políticas públicas para o patrimônio, a memória e os museus dos grupos étnicos e tradicionais do Ceará (2009)

Documento final do Seminário *Emergência étnica*

Propostas do movimento indígena

Etnias presentes ao debate: Anacé, Tapeba, Tabajara e Kalabaça (Poranga), Tremembé de São José e Buriti (Itapipoca), Kanindé (Aratuba), Pitaguary (Pacatuba), Potyguara, Tabajara, Tubiba-tapuia e Gavião (Monsenhor Tabosa), Potyguara (Crateús), Jenipapo-Kanindé (Aquiraz).

Organizações indígenas e indigenistas: ADELCO, Pastoral Raízes Indígenas (Diocese de Crateús), UNIRIO/UERJ, UFCG, CDPDH, Secretaria do Trabalho e Desenvolvimento Social do Estado do Ceará, Projeto Historiando, Missão Tremembé, IPHAN/CE, COPICE, AMICE, CIPO, CIPASAC, ARINPOC, CIMI, OPRINCE, Memorial Tapeba Cacique Perna de Pau, Oca da Memória, IMOPEC, Museu dos Kanindé, Museu Potigatatu, Centro Cultural Teodorico, CNPI, APOINME.

Facilitadores: Alexandre Gomes e João Paulo Vieira Neto.

Coordenador: Júnior Anacé

Relatores: Estevão Palitot e José Ribamar Bessa Freire.

Introdução

Durante muitos anos nós, povos indígenas no Ceará, tivemos que viver no anonimato. Sob a alegativa da não existência de grupos indígenas, o governo imperial decretou que não havia mais índios no Ceará. Com isso, as terras habitadas por nós seriam incorporadas à Província do Ceará. Essa situação só pôde ser contestada no início da década de 1980, com o apoio da Arquidiocese de Fortaleza, na pessoa de Dom Aloísio Lorscheider, que apoiou os parentes Tapeba no início de seu processo de luta pelo reconhecimento étnico e pela demarcação de seus territórios tradicionais. Posteriormente, levantaram-se Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé.

Hoje, o estado cearense fala em pagar a “dívida histórica” que tem com os povos indígenas. Para contribuir com a construção destas políticas públicas, nós lideranças e organizações indígenas e indigenistas colocamos algumas propostas que têm por objetivo facilitar o processo de pagamento desta “dívida”, pois temos muita convicção de que as reivindicações que apresentamos trarão também ganhos importantes para Estado do Ceará, não apenas no plano da memória e da cultura, mas no plano da economia, do turismo, da geração de emprego. Ou seja, pagar a dívida histórica não é um favor, nem uma concessão, nem um reconhecimento, é um investimento que o Estado faz e que pode trazer retornos quase imediatos para todos os atores sociais envolvidos.

Propostas:

Fortalecer, recuperar, estruturar e garantir a manutenção dos museus e centros culturais já existentes nos territórios indígenas;

Implementar unidades museológicas nas comunidades indígenas que ainda não as possuem, em parceria com as organizações indígenas e indigenistas, nas condições acima propostas;

Que os núcleos gestores dos museus indígenas compostos por índios sejam formados e permanentemente atualizados para o trabalho em museus;

Que os funcionários dos órgãos do estado que trabalham com os povos indígenas recebam formação adequada para o exercício satisfatório de suas funções;

Cabe ao estado, nos três níveis, garantir uma dotação orçamentária para assegurar a capacitação, o pagamento e a manutenção dos museus indígenas;

Integrar os museus e casas de cultura indígenas nos sistemas estadual e nacional de museus, com participação efetiva nas atividades desses sistemas;

A política cultural estadual e federal deve garantir a autonomia e a gestão dos povos indígenas sobre seus próprios museus;

Que os editais da SECULT e do MINC contemplem iniciativas para a criação e manutenção dos museus comunitários em territórios indígenas;

Criação da rede de museus indígenas no Ceará, que funcione através de um conselho formado pelas organizações das diversas etnias que compõem a rede e seus parceiros;

Que o sistema estadual de museus seja dotado de um conselho gestor paritário com participação das etnias indígenas, da sociedade civil e do estado;

Que o Estado contribua para a formação e o enriquecimento dos acervos dos museus indígenas, prestando assessoria técnica e jurídica para o repatriamento de peças e documentos dos povos indígenas no Ceará que estão espalhados em outras instituições nacionais ou estrangeiras, como em acervos particulares;

Estabelecer parcerias entre museus indígenas interculturais e escolas indígenas diferenciadas, no que diz respeito à educação indígena;

Que os museus indígenas funcionem também como espaços de formação continuada para os alunos do ensino médio nas escolas indígenas;

Garantir parcerias entre os museus indígenas interculturais e a rede convencional de ensino (escolas públicas e privadas), na implementação da Lei 11.645/2008, que torna obrigatória a temática indígena em todos os níveis de educação escolar;

Que a partir do museu desenvolvam-se estratégias de inserção e mobilização das comunidades indígenas para o conhecimento das suas realidades.

Fortaleza/CE, 17 de maio de 2009.

Anexo D - Documento Final do Seminário - “Gestão de Acervos Culturais em Centros de Formação, de Documentação, de Cultura e Museus Indígenas no Brasil (2013)”

Documento Final do Seminário

“Gestão de Acervos Culturais em Centros de Formação, de Documentação, de Cultura e Museus Indígenas no Brasil”

Entre os dias 17 e 20 de setembro de 2013, um grupo de 30 pessoas, pertencentes às entidades da sociedade civil organizada, sendo elas indígenas e parceiras indigenistas, bem como técnicos e servidores do Museu do Índio/Funai esteve reunido em Saquarema, Rio de Janeiro, para participar do Seminário “Gestão de Acervos Culturais em Centros de Formação, de Documentação, de Cultura e Museus Indígenas no Brasil”. Este seminário foi promovido pelo Museu do Índio, da Fundação Nacional do Índio, e pela Rede de Cooperação Alternativa - RCA, constituída por organizações indígenas e indigenistas que atuam na Amazônia brasileira, com apoio da UNESCO, Funai e Rainforest Foundation Noruega.

O seminário possibilitou, por meio de apresentações de experiências, discussões em grupos de trabalho e plenárias, uma reflexão sobre um amplo mosaico de iniciativas de valorização de patrimônios culturais indígenas, de programas de formação de pesquisadores indígenas, de constituição, organização, pesquisa e divulgação de acervos culturais indígenas e de constituição de novos espaços, dentro e fora de terras indígenas, voltados à preservação e difusão de acervos culturais indígenas.

Entre as boas práticas evidenciadas pela apresentação e discussão de oito experiências de gestão de acervos culturais por centros de formação, de documentação, de cultura e museus indígenas foram salientadas a importância de, hoje, cada vez mais, as próprias comunidades indígenas estarem preocupadas com a documentação e perpetuação de seus patrimônios culturais, engajando-se em iniciativas de promoção de sua cultura, por meio do registro, da guarda, da pesquisa, da sistematização e da difusão de saberes e práticas que marcam seus modos particulares de vida e visões de mundo.

Formação de pesquisadores indígenas, constituição de acervos documentais, identificação e recuperação de registros antigos, preparação de inventários, publicações, filmes, vídeos e cds de músicas foram indicados como ferramentas



estratégicas para a documentação, preservação, perpetuação e difusão da memória histórica e cultural dos povos indígenas. A criação de novas instituições nas aldeias e fora delas, voltadas à constituição de espaços coletivos em que se desenvolvem ações de valorização cultural, bem como o domínio de novas tecnologias, foram apontados como estratégias importantes e recentes para viabilizar uma gestão qualificada dos patrimônios culturais, materiais e imateriais, pelos próprios povos indígenas. Por fim, a necessidade de uma política pública específica para a valorização dos patrimônios culturais indígenas, elaborada com a participação efetiva de representantes das comunidades e organizações indígenas, foi reivindicada como fundamental para que os povos indígenas possam manter suas práticas culturais, transmitindo-as às novas gerações.

Não obstante avanços recentes e localizados, com a abertura de editais públicos e privados voltados à valorização dos patrimônios culturais indígenas, os participantes do seminário avaliaram que há inúmeras dificuldades a serem superadas para que se efetive o direito constitucional de terem reconhecidos “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, tal como disposto no artigo 231 da Constituição da República Federativa do Brasil. Avaliaram, ainda, que a gestão dos patrimônios culturais indígenas deve se tornar uma preocupação central nas políticas públicas indigenistas e culturais do país.

A seguir, as organizações participantes do seminário tornam públicas algumas de suas reflexões construídas nos debates das experiências analisadas, apontando algumas de suas fortalezas e fazendo recomendações às instâncias do governo, direta e indiretamente envolvidas com o tema em questão, que, se adotadas ou intensificadas, contribuiriam para uma mudança qualitativa na forma como vêm sendo tratados os patrimônios indígenas no Brasil.

Como pontos fortes das experiências apresentadas, salientou-se:

- O Interesse crescente e engajamento ativo das comunidades indígenas com seu patrimônio cultural, produzido no passado e vivido hoje, e a necessidade de sua manutenção e perpetuação entre as futuras gerações, tem suscitado a criação de Instituições próprias para a promoção de sua cultura, como centros de formação e de documentação, casas de cultura e museus indígenas,

realizando ações de registro, guarda, formação, pesquisa e difusão de seus modos de vida, de seus saberes e práticas, de suas visões de mundo.

- A realização de inventários próprios de seus acervos culturais, a partir de suas próprias categorias, línguas e interesses, prioritariamente para uso interno, evidenciam, para as próprias comunidades envolvidas, a importância e a riqueza de seus saberes e modos de vida específicos.
- As iniciativas de formação de jovens e de pesquisadores indígenas voltados para a valorização de suas próprias culturas potencializam a comunicação entre gerações, criando novos espaços para a transmissão de conhecimento e práticas culturais.
- As iniciativas de gestão de patrimônios culturais, por parte dos próprios índios, valorizam as línguas indígenas faladas no país e o papel dos velhos como depositários e guardiães dos conhecimentos de seus povos.
- O interesse dos índios por seus acervos documentais e culturais impõe uma nova agenda para as instituições públicas de repensar sua relação com os povos indígenas, a partir de demandas para a identificação, reunião e recuperação e acesso a acervos constituídos no passado, depositados em inúmeras instituições, constituindo fundos de referência para a preservação cultural indígena.
- O registro e a documentação cultural, com o uso de diferentes tecnologias, coloca a questão da necessidade de estabelecer critérios sobre o que guardar e para que guardar, bem como levantam a questão do direito de uso das informações e imagens coletadas no passado e no presente.
- Iniciativas comunitárias de valorização cultural evidenciam a necessidade de estabelecer uma política de acesso a acervos documentais e etnográficos guardados em instituições e museus no Brasil aos próprios povos indígenas.

As experiências discutidas no seminário evidenciam a necessidade de:

- Garantir uma política pública que promova iniciativas de documentação e gestão de patrimônios culturais pelos próprios índios, de modo perene e efetivo, uma vez que as ações em curso têm sido apoiadas por meio de editais públicos pontuais, de órgãos de cultura e empresas estatais, que não garantem a continuidade dos trabalhos iniciados, bem como a infraestrutura de novos espaços criados nas aldeias e a manutenção dos equipamentos necessários.

- Garantir recursos e apoio técnico para formar, capacitar e manter pessoas das comunidades indígenas responsáveis pelos acervos e trabalhos iniciados, aptos a darem continuidade às ações de registro, documentação, pesquisa e difusão interna de seus patrimônios culturais.
- Garantir condições, meios, metodologia e financiamento para guardar com segurança acervos documentais, novos e antigos, garantindo sua integridade e vida útil, principalmente face às mudanças de tecnologia e à fragilidade e transitoriedade dos diferentes suportes e mídias atualmente utilizados.
- Ampliar oportunidades, espaços e meios de difusão das experiências de gestão de patrimônios culturais indígenas, que estão ocorrendo em diferentes pontos do país, como forma de estimular outros povos e comunidades indígenas a se engajarem no registro, documentação, pesquisa e valorização de seus próprios acervos culturais.

Durante as apresentações das experiências também se pensou e discutiu propostas que pudessem ser implementadas pelo Museu do Índio:

- Que o Museu do Índio divulgue mais suas recentes iniciativas junto aos povos indígenas para inspirar e constranger outras instituições que guardam acervos culturais desses povos, mas não mantêm ou priorizam o estabelecimento de novas relações com os povos indígenas.
- Que o Museu do Índio estabeleça contatos entre as comunidades indígenas e instituições e museus no Brasil e no exterior, que guardam acervos indígenas, visando o acesso a itens de sua produção cultural.
- Que o Museu do Índio apoie diretamente iniciativas de valorização cultural propostas por comunidades e associações indígenas.
- Que o Museu do Índio produza subsídios e proponha caminhos para a questão do uso do direito de imagens e de informações sobre os povos indígenas.
- Que o Museu do Índio realize um diagnóstico das instituições indígenas e indigenistas, que possuam acervos culturais indígenas, visando o estabelecimento de políticas comuns para o gerenciamento arquivístico e museológico de seus acervos.

Por fim, os participantes do seminário, conclamam o Ministério da Cultura a:

- Dar efetividade ao Plano Nacional de Culturas Indígenas, difundindo-o junto as comunidades indígenas e implementando suas diretrizes e metas.
- Dar visibilidade as discussões, orientações e propostas do Colegiado Setorial de Culturas Indígenas, instância do Conselho Nacional de Políticas Culturais.
- Garantir recursos em seu orçamento para incentivar, apoiar e manter iniciativas de valorização e gestão dos patrimônios culturais dos povos indígenas no país.

Experiências debatidas no Seminário “Gestão de Acervos Culturais em Centros de Formação, de Documentação, de Cultura e Museus Indígenas no Brasil”

Centro Cultural Mawo (MT)

Centro de Documentação Kuikuro (MT)

Centro de Documentação e Pesquisa Indígena (AC)

Centro Timbira de Ensino e Pesquisa Pënxyj Hempejxá (MA)

Centro de Formação e Documentação Wajãpi (AP)

Centro Indígena de Formação Cultura Raposa Serra do Sol (RR)

Iniciativa cultural Kisedje (MT)

Mawo – Casa de Cultura Ikpeng (MT)

Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque (AP)

Museu do Índio/Funai (RJ)

Instituições participantes do Seminário

Associação Indígena Ikpeng - AIMCI

Associação Indígena Kisedje

Associação Indígenas Kuikuro do Alto Xingu – AIKAX

Associação Wajãpi Terra Ambiente e Cultura – Awatac

Associação Wyty-Cate das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins

Centro de Formação dos Povos da Floresta

Centro de Trabalho Indigenista – CTI

Comissão Pró-Índio do Acre – CPI/AC

Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina

Conselho Indígena de
Roraima – CIR Instituto
Catitu
Instituto de Pesquisa e Formação
Indígena – Iepé Museu do Índio /
Funai
Museu Kuahí dos Povos Indígenas do
Oiapoque Organização dos Professores
Indígenas do Acre – OPIAC Rede de
Cooperação Alternativa – RCA



Anexo E – Documento Final: I Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco



I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco 13, 14 e 15 de dezembro de 2012 Recife/PE

Documento Final

Os participantes do *I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco*, reunidos na plenária final do evento, realizada no dia 13 de dezembro de 2012 no auditório Benício Dias, do Museu do Homem do Nordeste (Fundação Joaquim Nabuco), Recife/PE, sistematizaram as seguintes resoluções e propostas, a partir dos debates e trocas de experiências, organizadas em três eixos temáticos:

I) Práticas museais e museus indígenas: os desafios para a formação e gestão

- Estabelecimento de um programa de formação em Museologia direcionado aos povos indígenas, de caráter contínuo e permanente, em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco e outros órgãos, que proporcione capacitações voltadas para as diferentes áreas, como gestão, fomento e salvaguarda;
- Fortalecer os grupos locais através da constituição de comissões responsáveis pela

- dinamização dos processos museológicos nas aldeias indígenas em Pernambuco;
- Estimular a aproximação dos grupos locais responsáveis pelos processos museológicos com as escolas, docentes e estudantes, através da participação no planejamento pedagógico e na realização de intercâmbios, oficinas e trocas de experiências;
 - Efetivar a execução da política de cotas para indígenas, sancionada à nível federal, no curso de bacharelado em Museologia da Universidade Federal de Pernambuco;
 - Inserção de disciplinas que proporcionem uma formação básica em Museologia na grade curricular da Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Pernambuco;

- Identificar sítios arqueológicos existentes em áreas indígenas, através da formação de indígenas em técnicas de pesquisa arqueológica em campo, como parte do processo de formação contínua para a gestão dos processos museológicos e a musealização dos acervos arqueológicos;
- Estabelecer práticas arqueológicas auto-reflexivas e multivocais entre grupos indígenas, pesquisadores e órgãos governamentais e não-governamentais, que propiciem o repatriamento de bens arqueológicos encontrados nos territórios para os museus indígenas;
- Organização de uma rede de contatos entre os museus indígenas em Pernambuco, como parte do programa de formação em Museologia.

II) Museus indígenas e políticas culturais

- Pautar a necessidade de políticas culturais frente à especificidade dos processos museológicos indígenas através das instâncias apropriadas, nas três esferas: Federal, no Ministério da Cultura (Conselho Nacional de Política Cultural - CNPC e a Comissão Nacional de Incentivo à Cultura - CNIC) e no Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM); Estadual, no Conselho Estadual de Cultura e na Constituição Estadual; e Municipal, nas leis orgânicas municipais;
- Articular grupos locais para o planejamento de linhas de ação voltadas para a gestão dos processos museológicos, a fim de concorrerem aos editais de fomento, através de uma parceria com a Universidade Federal de Pernambuco;
- Formação de parcerias com entes públicos e não governamentais na elaboração, fomento e execução dos projetos e processos museológicos entre povos indígenas;
- Assegurar que a legislação e as políticas de fomento para a área museológica nos níveis municipal, estadual e federal possam atender as especificidades dos museus indígenas;

III) É possível uma rede nacional de museus indígenas?

- Mapear a diversidade de processos museológicos provindos de iniciativas e com a participação de povos indígenas, apontando para as diferentes formas como as populações vem protagonizando estas experiências e os atores e organizações sociais envolvidos;
- Criar uma rede de contatos virtuais entre representantes de povos e museus indígenas, visando aproximar iniciativas afins e facilitar a articulação e a circulação de informações sobre a área museológica;
- Realização de um encontro nacional reunindo representantes de museus e processos museológicos indígenas, com o caráter de articulação, para a organização de uma rede de contatos entre os museus indígenas.

Recife, 15 de dezembro de 2012

Assinam os presentes:

1. Alexandre Oliveira Gomes - historiador
2. Antonio Francisco da Silva – Pankaiwká – Jatobá/PE
3. Antonio Manoel da Silva (cacique Tonhão) – Pankaiwká – Jatobá/PE
4. Antonio Monteiro (Boró) – Olinda/PE
5. Ariston Cláudio da Silva – Pipipã – Floresta/PE
6. Célio Manoel – Atikum – Carnaubeira da Penha/PE
7. Cleinilde M. Nascimento – Entre-Serras Pankararu – Tacaratu/PE
8. Elaine Santana - Museologia/UFPE
9. Eraldo Alves Preá – Museu Indígena Jenipapo-Kanindé - Jenipapo-Kanindé –Aquiraz/CE
10. Felipe Silva – antropólogo (Coordenação de Museologia Social e Educação –COMUSE-IBRAM/RJ)
11. George de Vasconcelos (vice-cacique) - Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu - Pankararu – Tacaratu/PE
12. Geovan José dos Santos – Pankararu – Tacaratu/PE

13. Geraldo Laudilino – Atikum – Carnaubeira da Penha/PE
14. Gilvanildo Mendes - Museologia/UFPE
15. Iveraldo Pereira Júnior - Fulni-o – Águas Belas/PE
16. Ilzeni *Hagugê* de Oliveira Silva – Museu Virtual dos Pataxó – Pataxó - Porto Seguro/BA
17. Izadora Rayana - Museologia/UFPE
18. Janaina Lopes – Atikum – Carnaubeira da Penha/PE
19. Jéssica Carinhanha Marques – Truká - Cabrobó/PE
20. Jéssica Franciele - Museologia/UFPE
21. João Damasceno Figueiredo - Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão – São Luís/MA
22. Joice Taiana - Museologia/UFPE
23. José Maria Pereira dos Santos (cacique Sotero) – Museu dos Kanindé – Kanindé -Aratuba/CE
24. José Francisco do Nascimento – Pipipã – Floresta/PE
25. José Wagner de Oliveira – UFPB e Museu Etnológico – João Pessoa/PB
26. José Ronaldo França de Siqueira – Kapinawá - Buíque/PE
27. Manoel Bezerra – Kambiwá - Floresta/PE
28. Manoel Messias Gomes - Kambiwá - Floresta/PE
29. Manoel Souto Maior – historiador e arqueólogo
30. Marcela Frutuoso – Museologia/UFPE
31. Maria Regiane da Silva - Entre-Serras Pankararu – Tacaratu/PE
32. Maximiliano Roger - Museologia/UFPE
33. Luiz Antonio de Oliveira – Antropólogo/UFPE e UFPI
34. Nino Fernandes – Museu Maguta – Tikuna – Benjamin Constant/AM
35. Paulidayane Cavalcanti - Museologia/UFPE
36. Renato Monteiro Athias – antropólogo/UFPE
37. Rita de Cássia – Pankararu – Tacaratu/PE
38. Sylvania Gomes da Silva – Kapinawá – Buíque/PE
39. Tamimi Borsatto – Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre - Tupã/SP

40. Tatiana Coelho - Museologia/UFPE
 41. Vitória Jamairia L. dos Santos – Truká – Cabrobó/PE
 42. Williany Alves Laurentino – Pipipã – Floresta/PE
-

EQUIPE TÉCNICA

Coordenação-Geral: prof. Renato Athias (PPGA/UFPE)

Coordenação-Técnica: prof. Alexandre Gomes (DAM/UFPE)

Secretariado: Jefferson Marques (NEPE)

Bolsistas do curso de bacharelado em Museologia: Marcela Frutuoso, Tatiana da Paz, Jéssica Silva, Maximiliano Roger, Izadora Rayana, Joice Taiana, Gilvanildo Mendes, Polly Cavalcante, Elaine Santana

Bolsistas dos povos indígenas: George de Vasconcelos (Pankararu), Delcilene Alves de Jesus (Pankará), Jéssica Carinhonha Marques (Truká), José Ronaldo França de Siqueira (Kapinawá), Iveraldo Pereira Júnior (Fulni-ô), Williany Alves Laurentino (Pipipã), Manoel Messias Gomes (Kambiwá), Antonio Manoel da Silva (Pankaiwká), Célio Manoel (Atikum) e Elizangela Santos (Entre-Serras Pankararu).

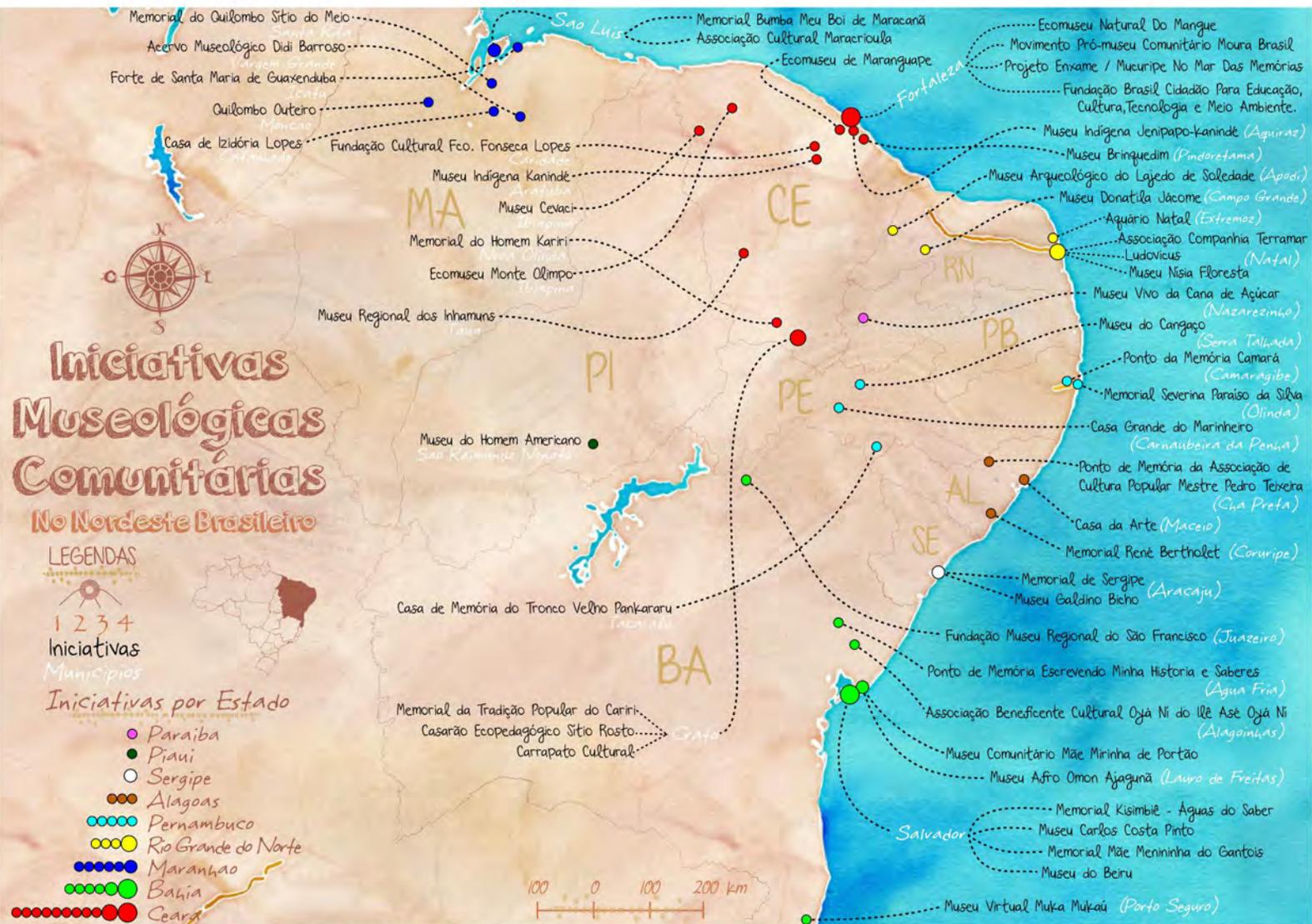
REALIZAÇÃO:

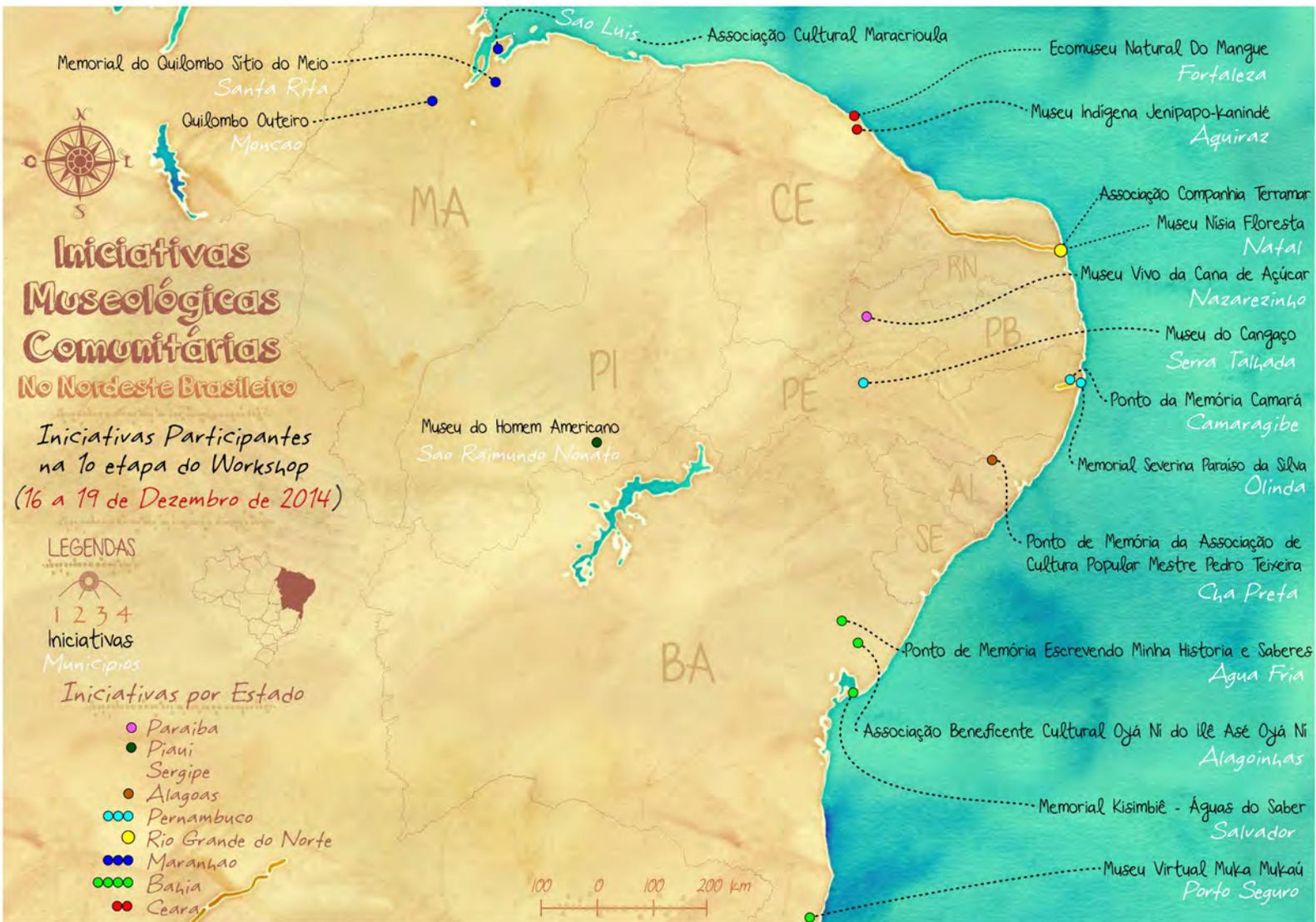
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE
Departamento de Antropologia e Museologia (DAM)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)
Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade – NEPE

APOIO:

Pró-Reitoria de Extensão/UFPE
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FACEPE – Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco
FUNDAJ – Fundação Joaquim Nabuco
IBRAM – Instituto Brasileiro de Museus

ANEXO F - Mapas de iniciativas museológicas comunitárias no Nordeste brasileiro (2015)





Iniciativas Museológicas Comunitárias + Escolas No Nordeste Brasileiro

Participantes da 2ª etapa workshop "Ação educativa em museus comunitários e Programa Mais Educação" (7 a 10 de abril de 2015)

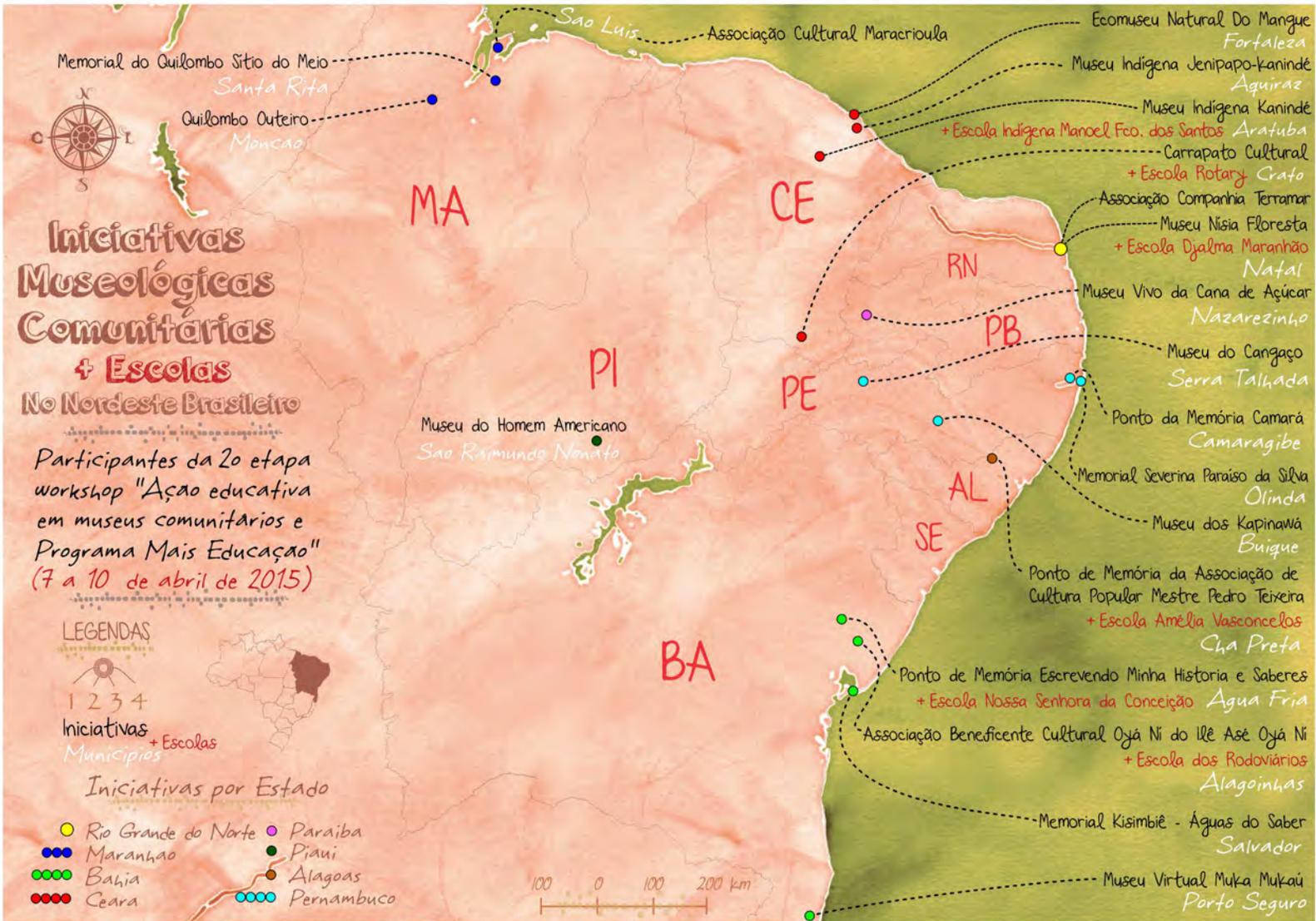
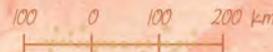
LEGENDAS



1 2 3 4
Iniciativas Municipiais + Escolas

Iniciativas por Estado

- Rio Grande do Norte
- Maranhão
- Bahia
- Ceará
- Paraíba
- Piauí
- Alagoas
- Pernambuco



Anexo G – CARTA DO RECIFE - RECOMENDAÇÕES PARA A INTEGRAÇÃO ENTRE MUSEUS COMUNITÁRIOS E EDUCAÇÃO INTEGRAL E INTEGRADA

CARTA DO RECIFE RECOMENDAÇÕES PARA A INTEGRAÇÃO ENTRE MUSEUS COMUNITÁRIOS E EDUCAÇÃO INTEGRAL E INTEGRADA

Os representantes dos museus comunitários, iniciativas museológicas e escolas públicas do Nordeste do Brasil, reunidos por duas oportunidades, nos dias 16, 17, 18 e 19 de dezembro de 2014, e 7, 8, 9 e 10 de abril de 2015, na sede da Fundação Joaquim Nabuco/Museu do Homem do Nordeste (Recife/PE), durante as duas etapas do workshop *Ação Educativa em museus comunitários e Programa Mais Educação (MEC): intercâmbio de experiências e parcerias para a educação integral*, elaboraram este documento final do encontro, no qual sistematizaram recomendações para a integração dos museus comunitários às políticas nacionais de educação integral.

O Programa de Memória Social desenvolvido pelo Museu do Homem do Nordeste da Fundação Joaquim Nabuco, a partir do *Projeto de Integração de Museus Comunitários com o Programa MAIS EDUCAÇÃO*, foi planejado para estabelecer uma conexão entre as ações educativas de iniciativas museológicas comunitárias na região Nordeste e as atividades de educação integral das escolas públicas, vinculadas aos Programas MAIS EDUCAÇÃO E MAIS CULTURA nas escolas. Este programa também se propõe a concretização de estratégias de articulação entre políticas públicas museológicas que integrem projetos e programas interministeriais, principalmente as existentes em âmbito dos Ministérios da Educação e da Cultura. Durante o ano de 2014, o Muhne\Fundaj realizou um trabalho de identificação, mapeamento e diagnóstico de ações, práticas e processos educativos desenvolvidos por iniciativas museológicas e museus comunitários de toda região Nordeste, identificando 96 iniciativas. Deste conjunto, 51 experiências foram detalhadas e, dentre estas, 20 foram selecionadas e convidadas a participar do Workshop *Ação Educativa e Museus Comunitários e Programa MAIS Educação (MEC): intercâmbio de experiências e parcerias para a educação integral*.

Nós, representantes de iniciativas museológicas comunitárias e escolas públicas do Nordeste do Brasil, juntamente com representantes convidados da região Sudeste, aqui reunidos na segunda etapa do workshop, realizado conjuntamente com o Comitê Territorial de Políticas de Educação Integral do Estado de Pernambuco, na cidade do Recife, decidimos

instituir um grupo de trabalho com o objetivo de discutir, propor, executar,

acompanhar e avaliar ações e políticas que visem integrar os museus comunitários à política nacional de educação integral.

Louvamos a Fundação Joaquim Nabuco/Museu do Homem do Nordeste pela iniciativa de assumir o papel fundamental de órgão articulador entre as políticas públicas do MEC e do MinC, e pela construção de espaços propícios ao diálogo entre sociedade civil e estado na proposição de políticas museológicas e educacionais participativas que partam das demandas locais.

Considerando o contexto atual em que o governo eleito instituiu o lema “Pátria Educadora” como meta da gestão, que, na verdade, dá continuidade ao processo iniciado a partir do ano de 2003, com a instituição da Política Nacional de Museus, do Programa Mais Educação, pelo MEC, e do Programa Mais Cultura nas Escolas, pelo MinC, e também do Programa Bolsa Família, que aprofunda a relação entre políticas sociais e a escolarização, com vistas à redução das desigualdades sociais, entendemos que este é o momento de aperfeiçoar e universalizar a Educação Integral no Brasil, o que exige de toda a sociedade a mobilização e o engajamento na construção e no desenvolvimento dessa política, em especial, os atores sociais da Cultura, dado que a interdependência entre Cultura e Educação é um dos pilares para alcançar este fim.

Propomos as seguintes recomendações, organizadas tematicamente, visando a integração dos museus comunitários à política nacional de educação integral:

REDES DE MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E MUSEOLOGIA SOCIAL E A POLÍTICA DE EDUCAÇÃO INTEGRAL

IDENTIFICAR E ARTICULAR, POR MEIO DE ENCONTROS, FÓRUMS, INTERCÂMBIOS E MAPEAMENTOS COLABORATIVOS, RECONHECENDO OS INVENTÁRIOS PARTICIPATIVOS REALIZADOS PELAS INICIATIVAS QUE COMPÕEM AS REDES DE MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E MUSEOLOGIA SOCIAL, NA IMPLEMENTAÇÃO DOS PROGRAMAS MAIS EDUCAÇÃO E MAIS CULTURA NAS ESCOLAS, INDUTORES DA POLÍTICA PÚBLICA DE EDUCAÇÃO INTEGRAL.

REALIZAR PARCERIAS, POR MEIO DE TERMOS DE COMPROMISSO E/OU COOPERAÇÃO TÉCNICA, COM REDES TERRITORIAIS E TEMÁTICAS DE MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E MUSEOLOGIA SOCIAL PARA EXECUÇÃO DE PROGRAMAS,

PROJETOS E AÇÕES VISANDO A EFETIVAÇÃO E FORTALECIMENTO DA POLÍTICA DE EDUCAÇÃO INTEGRAL.

FORMAÇÃO E PESQUISA

REALIZAR AÇÕES QUE PROMOVAM O RECONHECIMENTO E O ENVOLVIMENTO DE MESTRES DA CULTURA E OUTROS DETENTORES DOS SABERES TANTO NA FORMAÇÃO DE EDUCADORES E DEMAIS PROFISSIONAIS DA EDUCAÇÃO QUANTO NA PRÁTICA COTIDIANA ESCOLAR VISANDO, A IMPLEMENTAÇÃO E O FORTALECIMENTO DA POLITICA DE EDUCAÇÃO INTEGRAL.

FORMAÇÃO DIRECIONADA PARA GESTORES DE EDUCAÇÃO E CULTURA, SECRETARIAS, CONSELHOS E COLEGIADOS, NO SENTIDO DE RECONHECER O PAPEL E A METODOLOGIA DAS EXPERIÊNCIAS DE MUSEOLOGIA SOCIAL NA IMPLEMENTAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DA EDUCAÇÃO INTEGRAL DO BRASIL.

CRIAÇÃO DE UM FÓRUM PERMANENTE DE INICIATIVAS MUSEOLÓGICAS SOCIAIS, GESTORES ESCOLARES E ORGÃOS DE EDUCAÇÃO E CULTURA, NA PERSPECTIVA DE INCORPORÁ-LOS NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA EDUCAÇÃO INTEGRAL JUNTO A MUSEOLOGIA NO BRASIL.

CRIAR OPORTUNIDADES DE DIÁLOGOS E ESPAÇOS COLETIVOS PARA PARTICIPAÇÃO DAS INICIATIVAS DE MEMÓRIA, PATRIMONIO E MUSEOLOGIA SOCIAL, NA CONSTRUÇÃO DO PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO (PPP) DAS ESCOLAS, COM O OBJETIVO DE INCLUIR E GARANTIR AS REALIZAÇÕES DESTAS INICIATIVAS NO REFERIDO DOCUMENTO.

ENVOLVER AS INICIATIVAS CULTURAIS COM EXPERIÊNCIAS NO DESENVOLVIMENTO DE ATIVIDADES DE MUSEOLOGIA SOCIAL NA CONSTRUÇÃO DO PLANO DE ATIVIDADE CULTURAL E NA EXECUÇÃO DAS AÇÕES DO PROGRAMA MAIS CULTURA NAS ESCOLAS, NO INTUITO DE FORTALECER AS AÇÕES DE EDUCAÇÃO INTEGRAL E O TERRITÓRIO EDUCATIVO.

ASSOCIAR O PROGRAMA MAIS EDUCAÇÃO ÀS AÇÕES EDUCATIVAS DOS MUSEUS COMUNITÁRIOS, ESPECIALMENTE OS MUSEUS INDÍGENAS, OS MEMORIAIS/MUSEUS DE TERREIROS E OS MUSEUS DOS QUILOMBOLAS, NO QUE SE REFERE A

IMPLEMENTAÇÃO DA LEI 11.645/08, QUE INSTITUI A OBRIGATORIEDADE DO ENSINO DA TEMÁTICA AFRO E INDÍGENA NA EDUCAÇÃO BÁSICA E AO RESPEITO À DIVERSIDADE CULTURAL E RELIGIOSA NOS ESPAÇOS DA ESCOLA E DA COMUNIDADE.

ESPAÇOS PARA EDUCAÇÃO INTEGRAL

ASSEGURAR O ACESSO E O DESLOCAMENTO, QUANDO NECESSÁRIO, DOS EDUCANDOS E DOS EDUCADORES ÀS INICIATIVAS MUSEOLÓGICAS E MUSEUS COMUNITÁRIOS PARA A CONCRETIZAÇÃO DAS ATIVIDADES DE EDUCAÇÃO INTEGRAL.

CRIAR PROGRAMAS QUE PERMITAM O FOMENTO E CUSTEIO PARA A ESTRUTURAÇÃO DE ESPAÇOS FÍSICOS E CONTRATAÇÃO DE PROFISSIONAIS ESPECÍFICOS, MESTRES DE CULTURA E DETENTORES DOS SABERES PARA GARANTIR A INTEGRAÇÃO DAS INICIATIVAS MUSEOLÓGICAS E MUSEUS COMUNITÁRIOS ÀS POLÍTICAS DE EDUCAÇÃO INTEGRAL.

INCENTIVAR A UTILIZAÇÃO DE ESPAÇOS E/OU EQUIPAMENTOS PÚBLICOS PARA DESENVOLVER AÇÕES DOS PROGRAMAS MAIS EDUCAÇÃO E MAIS CULTURA NAS ESCOLAS, PELAS INICIATIVAS DE MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E MUSEOLOGIA SOCIAL POR MEIO DE TERMOS DE CESSÃO DE USO OU GESTÃO COMPARTILHADA.

RECIFE, 10 DE ABRIL DE 2015

ASSINAM ESTE DOCUMENTO OS PARTICIPANTES ABAIXO LISTADOS:

1. **Albino Oliveira** – Museu do Homem do Nordeste/Fundação Joaquim Nabuco (Recife/PE)
2. **Alessandra Regina Gama** – Instituto Ibaô (Campinas) e Rede SP de Memória e Museologia Social

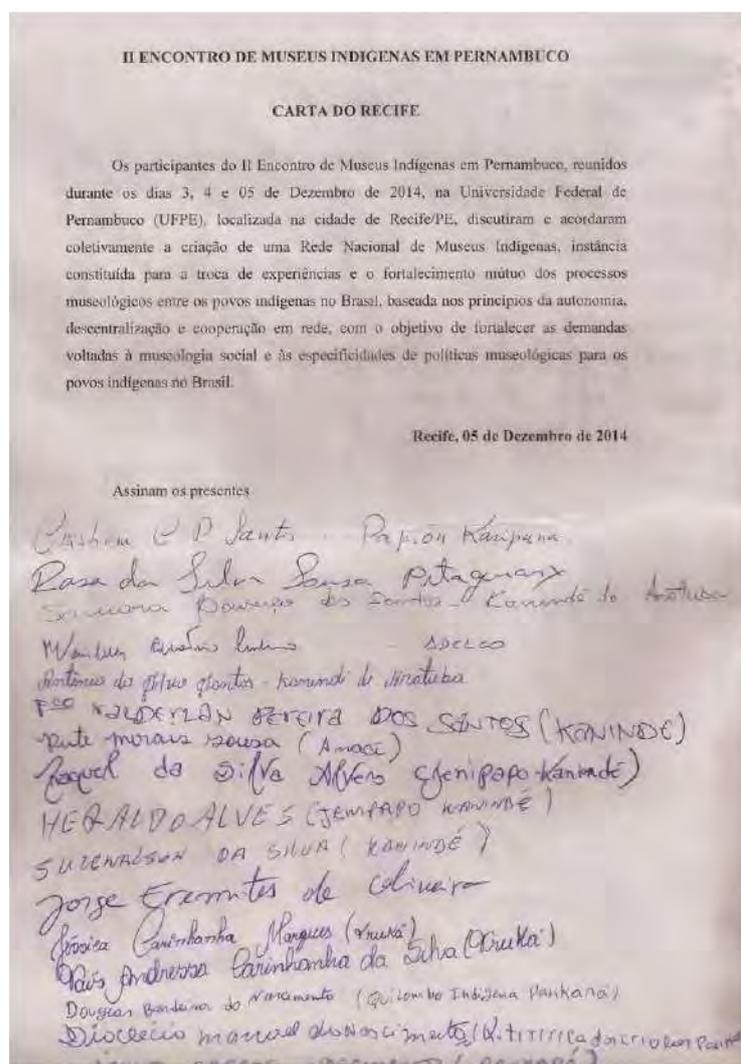
3. **Alexandre Oliveira Gomes** – Consultor UNESCO/Fundação Joaquim Nabuco - Museu do Homem do Nordeste (Recife/PE); Rede Cearense de Museus Comunitários e Projeto Historiando (Fortaleza/CE)
4. **Ana Rita Souza de Araújo** - Associação Beneficente Cultural Oyá Ní do Ile Asé Oya Ní (Alagoinhas/BA)
5. **Anselmo Santos (Taata Anselmo)** – Memorial Kisimbiê/Rede de Museus e Memoriais de Terreiros da Bahia (Salvador/BA)
6. **Aristanan Pinto Nery da Silva** - Casa de Cultura, Esporte e Cidadania d. Joana (Água Fria/BA)
7. **Carolina Ruoso** - Coordenadoria de Patrimônio Histórico-Cultural da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (Fortaleza/CE)
8. **Cíntia Oliveira** - Instituto Brasileiro de Museus/Departamento de Processos Museais/Coordenação de Museologia Social e Educação (IBRAM/DPMUS/COMUSE) (Brasília/DF)
9. **Cláudia Rose** - Museu da Maré e Rede de Museologia Social do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/RJ)
10. **Dulcineide da Silva Gomes** - Escola Municipal Djalma Maranhão (Natal/RN)
11. **Edilma Maria da Luz** - Departamento de Projetos Educacionais (Camaragibe/PE)
12. **Elisabete Medeiros** - Museu do Homem Americano/Fundação Museu do Homem Americano-FUMDHAM (São Raimundo Nonato/PI)
13. **Elisabete dos Santos Teixeira** - Casa de Cultura, Esporte e Cidadania d. Joana (Água Fria/BA)
14. **Fabiana Sales** – Museu da Abolição (Recife/PE)
15. **Gleudson Silva** – Memorial Severina Paraíso/Museu da Nação Xambá (Olinda/PE)
16. **Glauce Keli Oliveira da Cruz Gouveia** - Programa Mais Educação/ Comitê Territorial de Educação Integral de Pernambuco/MEC (Recife/PE)
17. **Helena Maria Pereira** - Museu-Vivo da Cana-de-Açúcar (Nazarezinho/PB)

18. **Henrique de Vasconcelos Cruz** - Museu do Homem do Nordeste/Fundação Joaquim Nabuco (Recife/PE)
19. **Heraldo Alves** - Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (Aquiraz/CE), Rede Cearense de Museus Comunitários e Rede de Museus Indígenas
20. **Gilvanildo Mendes** – Museólogo (Recife/PE)
21. **Iane Rodrigues Petrovich** - Instituto Tribos Jovens (Porto Seguro/BA)
22. **Jéssica Francielle da Silva** – Museóloga (Recife/PE)
23. **João Paulo Vieira Neto** – Rede Cearense de Museus Comunitários e Projeto Historiando (Fortaleza/CE)
24. **Joice Taiana Souza da Silva** – Museologia/UFPE (Recife/PE)
25. **José de Arimatéia de Vasconcelos Teixeira** - Associação de Cultura Popular Mestre Pedro Teixeira de Chã-Preta (Chã-Preta/AL)
26. **José Ronaldo França de Siqueira** - Museu dos Kapinawá, Escola Indígena Kapinawá (Buíque/PE) e Rede de Museus Indígenas
27. **Jose do Nascimento P. Almeida** - Associação Cultural Maracrioula (São Luís/MA)
28. **José Manoel dos Santos (mestre Zé Negão)** – LAIA (Laboratório de Intervenções Artísticas)/Canto das Memórias Mestre Zé Negão (Camaragibe/PE)
29. **Karla Inês Silva Uzêda** - Instituto Brasileiro de Museus/ Coordenação Geral de Sistema de Informação Museal (IBRAM/CGSIM)
30. **Karl Marx Santos Souza** – Museu do Cangaço/Fundação Cabras de Lampião (Serra Talhada/PE)
31. **Manuelina Maria Duarte Cândido** – Universidade Federal de Goiás/UFG (Goiânia/GO)
32. **Marcela Frutuoso** – Museologia/UFPE (Recife/PE)
33. **Marcone Alves** – LAIA (Laboratório de Intervenções Artísticas)/Canto das Memórias Mestre Zé Negão (Camaragibe/PE)

34. **Marcos Antônio Gomes de Carvalho (mestre Marcos)** - Associação Companhia Terramar/Conexão Felipe Camarão (Natal/RN)
35. **Maria Aimé Soares Dorneles** – Recife/PE
36. **Maria da Conceição de Carvalho Santos** - Escola dos Rodoviários (Alagoinhas/BA)
37. **Mário José dos Santos Fagundes** - Escola Municipal Nossa Senhora da Conceição e Casa de Cultura, Esporte e Cidadania d. Joana (Água Fria/BA)
38. **Maurício Antunes Tavares** - Museu do Homem do Nordeste/Fundação Joaquim Nabuco (Recife/PE)
39. **Patrícia Araújo** – LAIA (Laboratório de Intervenções Artísticas)/Canto das Memórias Mestre Zé Negão (Camaragibe/PE)
40. **Rafaela Gomes Gueiros Rodrigues de Lima** - Instituto Brasileiro de Museus/Departamento de Processos Museais/Coordenação de Museologia Social e Educação/Programa Nacional de Educação Museal (IBRAM/DPMUS/COMUSE/PNEM) (Brasília/DF)
41. **Raimunda Nascimento Ribeiro dos Santos** - Grupo de Mulheres Mãe Suzana do Sítio do Meio (Santa Rita/MA)
42. **Raimundo Muniz Carvalho** - Ponto de Memória do Quilombo Outeiro (Monção/MA)
43. **Raimundo Melo** - Museu Nísia Floresta/Centro de Documentação e Comunicação popular/Rede Potiguar de Pontos de Memória e Museus Comunitários (Natal/RN)
44. **Rusty de Castro Sá Barreto** - Ecomuseu Natural do Mangue da Sabiaguaba (ECOMUNAN) e Rede Cearense de Museus Comunitários (Fortaleza/CE)
45. **Rute Maria Gonçalves de Andrade** - Museu do Homem Americano/Fundação Museu do Homem Americano-FUMDHAM (São Raimundo Nonato/PI)
46. **Samira Bandeira de M. Lima** - Programa Mais Cultura nas Escolas/Ministério da Cultura (Brasília/DF)
47. **Samuel Oliveira** – Rede Cearense de Museus Comunitário e Projeto Mapas da Memória (Fortaleza/CE)
48. **Sílvia Barreto** - Museu do Homem do Nordeste/Fundação Joaquim Nabuco (Recife/PE)

49. **Sinmonia Ribeiro** – Departamento de Projetos Educacionais (Camaragibe/PE)
50. **Suzenilson Santos** – Museu dos Kanindé, Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos (Aratuba/CE), Rede Cearense de Museus Comunitários e Rede de Museus Indígenas
51. **Valdira Alves de Sousa Ferreira** - Departamento de Projetos Educacionais (Camaragibe/PE)
52. **Vicente de Paulo Silva Souza** - Projeto Socioambiental Carrapato Cultural e Rede Cearense de Museus Comunitários (Crato/CE)
53. **Zenaide Bezerra de Lima** - Escola Professor Pedro Teixeira (Chã-Preta/AL)

Anexo H - Documento de criação da “Rede Nacional de Museus Indígenas” (2014)



Anexo I - Documento Final - I Fórum dos Museus Indígenas do Brasil (2015)



REDE INDÍGENA DE MEMÓRIA E MUSEUS NO BRASIL I FÓRUM DE MUSEUS INDÍGENAS NO BRASIL III ENCONTRO DE FORMAÇÃO DE GESTORES DE MUSEUS INDÍGENAS DO CEARÁ

Local: Museu dos Kanindé/Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos (Aldeia Sitio Fernandes – Zona Rural – S/N- Aratuba- CE)

Data: dias 16 e 17 de maio de 2015

Participantes: Representantes de museus e processos museológicos indígenas, estudantes, professores, pesquisadores e gestores públicos de educação e cultura.

DOCUMENTO FINAL

Os representantes das iniciativas indígenas de memória, patrimônio e museologia social no Brasil, reunidos durante os dias 16 e 17 de Maio de 2015 no Museu dos Kanindé/Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, durante o I Fórum dos Museus Indígenas do Brasil/I Fórum dos Museus Indígenas do Ceará/III Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas do Ceará, elaboraram este documento final do encontro, no qual sistematizam demandas, propostas e diretrizes de políticas públicas para a memória, o patrimônio cultural e a museologia social entre os processos museológicos indígenas no Brasil.

GESTÃO MUSEOLÓGICA E MUSEUS INDÍGENAS

DIRETRIZ – Assegurar o desenvolvimento dos museus e processos museológicos indígenas, por meio do protagonismo das comunidades indígenas na gestão museal e na administração de verbas públicas alocadas para estas iniciativas através das organizações indígenas.

ESTRATÉGIA 1 – Criar e implementar políticas públicas que assegurem a elaboração dos planos de desenvolvimento dos museus indígenas com a participação comunitária, de acordo com as especificidades de cada povo (cultura, língua e tradições).

AÇÃO 1 – Subsidiar, por meio de verbas públicas, a formação permanente de um Grupo de Trabalho composto por representantes de processos museológicos indígenas e de instituições parceiras, voltado para a elaboração de princípios, objetivos e metodologias de gestão museológica.

ESTRATÉGIA 2 – Garantir o reconhecimento dos museus e processos museológicos indígenas como iniciativas e instituições de relevante importância na promoção da diversidade cultural e no direito à pluralidade de memórias no Brasil.

AÇÃO 1 – Alocar recursos públicos para fortalecer, recuperar, estruturar e garantir a manutenção dos museus e processos museológicos indígenas existentes.

AÇÃO 2 - Aplicar recursos públicos para viabilizar a implementação de unidades museológicas nas comunidades indígenas que ainda não as possuem, em parceria com as organizações indígenas locais e sob sua gestão.

AÇÃO 3 – Garantir que os integrantes dos núcleos gestores e educativos dos museus e processos museológicos indígenas sejam formados permanentemente para o trabalho em museus.

AÇÃO 4 – Assegurar a contratação de um consultor junto ao Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), através do Programa Pontos de Memória/Organização dos Estados Ibero-americanos, responsável por ações e estudos que resultem na elaboração de um mapeamento dos processos museológicos indígenas, na elaboração de diagnósticos museológicos e na proposta e implementação de um processo de formação em rede para os integrantes dos processos museológicos e museus indígenas no Brasil.

FORMAÇÃO E CAPACITAÇÃO

DIRETRIZ 1 – Formação e capacitação, teórica e técnico-prática, de caráter contínuo e permanente, das equipes gestoras e educativas dos museus e processos museológicos indígenas no Brasil.

ESTRATÉGIA 1 – Garantir que recursos financeiros provenientes de todas as esferas governamentais sejam alocados visando à integração das políticas de formação e capacitação das equipes educativas e gestoras dos processos museológicos e museus indígenas no Brasil.

AÇÃO 1 – Propor a criação e utilização de rubricas orçamentarias específicas, em todas as esferas governamentais (municípios, estados e governo federal), voltadas ao apoio à formação continuada das equipes educativas e gestoras dos processos museológicos e museus indígenas no Brasil.

AÇÃO 2 – Criar um sistema integrado de formação e capacitação em rede para os processos museológicos e museus indígenas, em todos os níveis (de extensão, técnico e de especialização), de modo a assegurar o intercâmbio de conhecimentos e saberes, por meio da realização de conferências, fóruns, encontros, congressos, oficinas, cursos e trocas de experiências.

ESTRATÉGIA 2 – Reconhecer, valorizar e incorporar a diversidade de saberes das populações indígenas no processo de formação e capacitação das equipes educativas e gestoras, assegurando a participação das lideranças indígenas nas ações de capacitação, na condição de formadores.

AÇÃO 1 – Identificar, mapear e diagnosticar as potencialidades das ações educacionais/culturais e dos agentes que desenvolvem os processos museológicos e museus indígenas no Brasil.

DIRETRIZ 2 - Criar e assegurar a implementação de uma política visando o fortalecimento dos processos de comunicação museológica (projetos expográficos e ação educativo-cultural) entre os museus indígenas no Brasil.

ESTRATÉGIA 1 – Identificação e capacitação de agentes indígenas que atuam como mediadores dos processos museológicos em suas respectivas comunidades, para a elaboração, a execução e a difusão de estratégias expositivas e comunicativas nos processos museológicos e museus indígenas.

AÇÃO 1 – Promover cursos e oficinas de capacitação voltadas para os agentes mediadores dos processos museológicos e museus indígenas, direcionadas para a elaboração de exposições e a divulgação de suas ações educativo-culturais, considerando as parcerias já existentes e por firmar com entidades e indivíduos (universidades, ONGS, instituições, grupos de estudos e pesquisa, profissionais afins etc.).

SUSTENTABILIDADE, FOMENTO E FINANCIAMENTO

DIRETRIZ 1 - Implantar programas de fomento que assegurem a manutenção dos processos museológicos e museus indígenas de modo a contribuir para a difusão e o fortalecimento das manifestações das culturas indígenas no Brasil.

ESTRATÉGIA 1 – Garantir a criação de editais anuais específicos para a criação e reestruturação dos museus indígenas, em âmbitos municipal, estadual e nacional, acompanhados de processos formativos que garantam a participação efetiva das comunidades indígenas, através de suas organizações, nesses editais públicos.

AÇÃO 1 – Envidar esforços para incluir no orçamento anual das secretarias de cultura (municipais e estaduais) e do IBRAM/Minc os recursos financeiros para a criação destes editais de fomento aos museus e processos museológicos indígenas.

ESTRATÉGIA 2 – Envolver as comunidades indígenas na elaboração dos editais públicos de criação e reestruturação de museus e processos museológicos indígenas, a partir de demandas e problemáticas locais.

AÇÃO 1 – Organizar e realizar cursos de elaboração e execução de projetos para os museus e processos museológicos indígenas, por meio dos sistemas municipais e/ou estaduais de museus, articulados em parceria com o IBRAM/MINC.

ESTRATEGIA 03 – Implantar uma política de promoção, por meio das secretarias de cultura (municipais, estaduais) e IBRAM, para os museus e processos museológicos indígenas, a fim de dar visibilidade às ações de memória e patrimônio cultural estabelecidas nesses territórios indígenas.

AÇÃO 01 – Divulgar as experiências de preservação/salvaguarda do patrimônio cultural protagonizadas pelas comunidades indígenas através de seus museus e processos museológicos.

AÇÃO 2 – Incentivar o compartilhamento dos relatos das experiências museológicas das populações indígenas nos fóruns da área cultural e museológica em níveis municipal, estadual e nacional.

DIRETRIZ 2 – Assegurar recursos materiais e humanos para promover a inclusão tecnológica e qualidade de vida como condições de modernidade e segurança nos museus e processos museológicos indígenas.

ESTRATÉGIA 01 – Criar editais específicos, direcionados para viabilizar a aquisição de recursos tecnológicos para museus e processos museológicos indígenas, garantindo a capacitação das comunidades indígenas nos processos de gestão museal e na interlocução entre museu/público/comunidades.

AÇÃO 01 – Assegurar a aquisição de um kit-pedagógico para os museus e processos museológicos indígenas, compostos por: dois computadores, uma impressora multifuncional, um notebook, uma filmadora, um microfone, uma aparelhagem de som, um gravador, um projetor e uma máquina fotográfica digital.

AÇÃO 2 – Promover oficinas de capacitação para o uso de novas tecnologias de informação, articulando setores, públicos, privados e não-governamentais.

ARTICULAÇÃO EM REDE

DIRETRIZ 1 – Identificação, mapeamento e articulação das comunidades e populações indígenas que desenvolvem processos museológicos em seus territórios no Brasil.

ESTRATÉGIA 1 – Articular núcleos estaduais, municipais e locais da Rede Indígena de Memória e Museus no Brasil.

AÇÃO 1 – Definir um calendário para a realização de encontros estaduais, municipais e locais da Rede Indígena de Memória e Museus no Brasil, com o objetivo de identificar, mapear, diagnosticar e articular os museus e processos museológicos indígenas à nível nacional.

AÇÃO 2 – Realização anual do Fórum Nacional de Museus Indígenas, com o objetivo de dialogar e conceber os princípios, objetivos, missão e formas de atuação dos processos museológicos e museus indígenas organizados em rede, em diálogo com as diferentes instâncias do Estado e da sociedade civil no Brasil.

ESTRATÉGIA 2 – Articular as entidades e instituições parceiras da Rede Indígena de Memória e Museus nos diferentes níveis (estadual, municipal e local) e entre diferentes instâncias de organização (Estado, ong's, grupos de pesquisa e estudo, universidades, sindicatos etc.).

AÇÃO 1 – Identificar, mapear e diagnosticar as entidades e instituições que desenvolvem atividades junto com os museus e processos museológicos indígenas nas diversas regiões brasileiras, com o objetivo de firmar parcerias para o fortalecimento da Rede Indígena de Memória e Museus.

Sítio Fernandes, 17 de Maio de 2015.

Assinam este documento os seguintes participantes;

1. **Alexandre Oliveira Gomes** – Projeto Historiando/RCMC/UFPE.
2. **João Paulo Vieira Neto** – Projeto Historiando/ RCMC/Programa Pontos de Memória;
3. **Antônio Nilton Gomes dos Santos** – Professor – Povo Indígena Kanindé;
4. **José Ronaldo França de Siqueira** – Museu Indígena Kapinawá;
5. **Everton Martins Damasceno** – Museu Indígena Tremembé;
6. **João Venâncio** – Cacique Tremembé – Museu Indígena Tremembé;
7. **Luis Manoel** – **Luis Caboclo** – Pajé Tremembé;
8. **Francilene da Costa Silva** – Liderança Jovem – Povo Indígena Pitaguary;
9. **Rosa da Silva Souza** – **Liderança** – Povo Indígena Pitaguary;
10. **Fabricio Narciso dos Santos** – Museu Indígena Kuahí dos povos indígenas do Oiapoque;
11. **Lucilene de Melo** – Museu Indígena Kaingang;
12. **Francisca Marciane do Nascimento Menezes** – Memorial Cacique perna de pau/Tapeba;
13. **Joyce Taynara Souza da Silva** – UFPE;
14. **Heraldo Alves** – Museu Indígena Jenipapo Kanindé;
15. **Daniel Alves de Araújo** – Museu Indígena Jenipapo Kanindé;
16. **Francisco Marcio do Nascimento** – Povo Indígena Pitaguary;
17. **João Kennedy de Lima Oliveira** – Memorial Cacique Perna de Pau/ Tapeba;
18. **Flaviana dos Santos da Silva Oliveira** – Memorial Cacique Perna de Pau/Tapeba;
19. **Antônio Carlos Melo Alves** – Museu Cevace;
20. **Samara Santos** – Museu Indígena Kanindé;
21. **Samuel Oliveira Gomes** – RCMC;
22. **Givanildo Mendes Ferreira** – UFPE;
23. **Rute Morais Sousa** – Povo Indígena Anacé;
24. **Cristiane Carla Pantoja Santos** – Raízes Indígenas – Karipuna;
25. **Suzenilson da Silva Santos** – RIMEMUS/ Museu Indígena Kanindé;
26. **Francisca Joseane Ferreira do Nascimento** – Memorial Cacique Perna de Pau/Tapeba;
27. **Raquel da Silva Alves** – Museu Indígena Jenipapo Kanindé;
28. **Suerdo Gomes Martins** – Povo Indígena Kanindé;
29. **Francisco Suzenilton da Silva** – Povo Indígena Kanindé;
30. **Francisca Roberta da Silva Santos** - Povo Indígena Kanindé;
31. **Camila Gomes da Silva** – Museu Indígena Kanindé;
32. **Francisco Wagner Pereira Lopes** – Museu Indígena Kanindé;
33. **Francisco Valderlan Pereira dos Santos**- Museu Indígena Kanindé;
34. **Vanessa Moreira dos Santos** – Antropóloga;
35. **Philipi Bandeira** – antropólogo.

36. Marília Xavier Cury – museóloga (USP)

Instituições parceiras que estiveram no encontro e que assinam este documento

- 1. Associação Indígena Kanindé de Aratuba –AIKA;**
- 2. Museu Indígena Jenipapo Kanindé – MIJK;**
- 3. Conselho de Saúde dos Tabajara e Potiguara de Monsenhor Tabosa e Tamboril;**
- 4. Associação Indígena da Aldeia Jucás – Monsenhor Tabosa;**
- 5. Rede Cearense de Museus Comunitários;**
- 6. Projeto historiando;**
- 7. Programa Pontos de Memória/Ibram/Minc**
- 8. Associação para o Desenvolvimento Local co produzido – ADELCO;**
- 9. Centro de Valorização da Cultura Ibiapinense – CEVACE;**
- 10. Conselho Indígena Tremembé de Almofala – CITA;**
- 11. Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade da Universidade Federal de Pernambuco – NEPE/UFPE;**
- 12. Associação das Comunidades dos Índios Tapeba de Caucaia – ACITA;**
- 13. Memória Tapeba Cacique Perna de Pau;**
- 14. Museu “Memória Viva” da aldeia Jucás – Monsenhor Tabosa;**
- 15. Museu Raízes Indígenas/IPN;**
- 16. Museu Indígena Kapinawá;**
- 17. Museu Indígena Pitaguary;**
- 18. Organização Mãe Terra Pitaguary;**
- 19. Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará – COPICE;**
- 20. Museu de Arqueologia e etnologia da Universidade de São Paulo;**
- 21. Programa de pós Graduação interunidades em museologia da Universidade de São Paulo;**
- 22. Museu Kuahí dos povos indígenas do Oiapoque;**
- 23. Museu Índia Vanuíre;**
- 24. Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão;**
- 25. Associação da comunidade indígena Tremembé de raposa – Maranhão – ACITRERAMA;**
- 26. Associação do Povo Anacé de Caucaia;**
- 27. Museu Indígena Kanindé;**
- 28. Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos – Kanindé;**
- 29. Rede Indígena de Memória e Museologia Social – RIMEMUS BRASIL.**

Anexo J - Documento Final – I Encontro de Formação em Museologia para povos indígenas em Pernambuco (2015)



I ENCONTRO DE FORMAÇÃO EM MUSEOLOGIA PARA POVOS INDÍGENAS EM PERNAMBUCO

DOCUMENTO FINAL

Nós, representantes dos povos indígenas Kapinawá, Truká, Fulni-ô, Xukuru, Pankararu (PE), Kanindé e Jenipapo-Kanindé (CE), Kaingang (SP), Karipuna (AP), Kiriri (BA) e Guarani-Kaiowá (MT); e das instituições Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade da Universidade Federal de Pernambuco (NEPE/UFPE), Museu do Homem do Nordeste da Fundação Joaquim Nabuco (MUHNE/FUNDAJ), Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP) e Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ/BA); reunidos no Território Indígena Kapinawá, estado de Pernambuco, durante o *I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco*, que foi organizado com o objetivo de fortalecer a qualificação para a auto-gestão museológica, o intercâmbio e as trocas de experiências entre representantes de museus indígenas e parceiros; reafirmamos nosso compromisso com o fortalecimento das culturas, memórias e lutas políticas dos povos indígenas, através da organização dos núcleos estaduais da Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil.

Os participantes reunidos no Encontro deliberaram os seguintes encaminhamentos:

1. Solicitar ao Museu Municipal de Buíque a abertura institucional para o diálogo com o povo Kapinawá, através do Museu Kapinawá, para a reformulação da sua exposição, para a cessão de cópias de materiais referentes ao povo Kapinawá e para a construção de narrativas

que valorizem sua cultura, através da participação ativa da população indígena nas ações museológicas;

2. Sugerimos que a Universidade Federal de Pernambuco, através de seu curso de graduação em Museologia, preste assessoria técnico-museológica ao Museu Municipal de Buíque/PE;
3. Consolidar o Núcleo Pernambuco da Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil, através da realização de uma reunião de articulação, no Território Indígena Xukuru (Pesqueira/PE), no segundo semestre de 2015, reunindo representantes dos demais povos indígenas de Pernambuco e instituições parceiras;
4. Organizar, em parceria com os Núcleos Estaduais da Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil, o *II Fórum de Museus Indígenas do Brasil*, na Aldeia Mina Grande, Território Indígena Kapinawá, no período entre 18 e 22 de agosto de 2016;

23 de julho de 2015

Espaço Sagrado Anjuká

Território Indígena Kapinawá

Pernambuco, Brasil

Assinam este documento os participantes do encontro, abaixo listados:

1. José Ronaldo França de Siqueira – Museu Indígena Kapinawá/PE
2. Suzenilson da Silva Santos – Museu dos Kanindé/CE
3. Heraldo Alves – Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE
4. Alberto Dantas do Nascimento – povo Truká/PE
5. Thaynara Barros Araújo – povo Pankararu/PE
6. Gabriele Helena de Oliveira - povo Pankararu/PE
7. Jéssica Franciele da Silva – museóloga (UFPE)
8. Joice Taiana Souza da Silva – Museologia (UFPE)
9. Marcela Rodrigues Frutuoso de Cerqueira – Museologia (UFPE)
10. Sérgio Romualdo dos Santos – povo Kaiowá-Kiriri/PE

11. Paulidayane Cavalcanti de Lima – museóloga (UFPE)
12. Maria do Socorro França de Siqueira – povo Kapinawá/PE
13. Emanuel José da Silva – povo Truká/PE
14. Ana Paula Ferreira de Lima – Associação Nacional de Ação Indigenista/ANAÍ-BA
15. José Augusto Laranjeiras Sampaio – Associação Nacional de Ação Indigenista/ANAÍ-BA
16. Itamires Caetano da Silva – povo Kapinawá/PE
17. José Caetano da Silva - povo Kapinawá/PE
18. Luciene Monteiro da Silva Barbosa - povo Kapinawá/PE
19. Maria de Fátima Gomes Bezerra – povo Kapinawá/PE
20. Maria Givaneide da Silva Bezerra - povo Kapinawá/PE
21. Sílvia Paes Barreto – Museu do Homem do Nordeste/Fundação Joaquim Nabuco (MEC)
22. Beatriz B. da Silva – povo Kapinawá
23. Luciana Siqueira Nascimento – povo Kapinawá
24. Antonio Nascimento – povo Kapinawá/PE
25. Alison Siqueira Barbosa - povo Kapinawá/PE
26. Papion Karipuna (Cristiane C.P. Pantoja) – povo Karipuna/RJ e AP
27. Henrique de Vasconcelos Cruz - Museu do Homem do Nordeste/Fundação Joaquim Nabuco (MEC)
28. Morgan Richard – Université Lyon 2/UFPE
29. Israel França de Siqueira – povo Kapinawá/PE
30. Flaviane Rodrigues de França – povo Kapinawá/PE
31. Alexandre Oliveira Gomes – Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE)
32. José Ilton Beserra da Silva – Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco/COPIPE, povo Kapinawá/PE e CIK
33. Clemilda Barbosa de Moura – povo Kapinawá/PE

34. Maria Beserra da Silva - povo Kapinawá/PE
35. José Aparecido Bezerra da Silva - povo Kapinawá/PE
36. Jacira Maria da Conceição - povo Kapinawá/PE
37. José V.I - povo Kapinawá/PE
38. Gisely Ferreira Barbosa - povo Kapinawá/PE
39. Kelliana Gomes dos Santos - povo Kapinawá/PE
40. Emilli Barbosa Lemos - povo Kapinawá/PE
41. Thiago José Veríssimo Calisto - povo Kapinawá/PE
42. Lusinete Maria da Silva - povo Kapinawá/PE
43. Lucimar Josefa da Conceição - povo Kapinawá/PE
44. Bruno Gabriel Henrique da Silva - povo Kapinawá/PE
45. Rodrigo Roberto Monteiro Veríssimo - povo Kapinawá/PE
46. Arlindo Florêncio de Moura - povo Kapinawá/PE
47. Genilson Monteiro Barbosa - povo Kapinawá/PE
48. Adson Beserra da Silva - povo Kapinawá/PE
49. Araci Beserra da Silva - povo Kapinawá/PE
50. Marcílio da Conceição Rodrigues - povo Kapinawá/PE
51. Roberto Francisco Maia da Silva - povo Kapinawá/PE
52. Allyson Monteiro de Souza - povo Kapinawá/PE
53. Isenvão Monteiro de Moura - povo Kapinawá/PE
54. Eluciesse Maria Monteiro - povo Kapinawá/PE
55. Jefferson Monteiro Barbosa - povo Kapinawá/PE
56. Audálio Diniz de Siqueira – povo Kapinawá/PE
57. Gilvan Bezerra de Moura - povo Kapinawá/PE
58. Lucilene de Melo – povo Kaingang/SP

59. João Paulo Vieira – Programa Pontos de Memória/Instituto Brasileiro de Museus/BRAM e Rede Cearense de Museus Comunitários/RCCM
60. Marília Xavier Cury – Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) e Programa de Pós-Graduação em Museologia Interunidades/Universidade de São Paulo (USP)
61. Renato Monteiro Athias – Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade/Universidade Federal de Pernambuco (NEPE-UFPE)
62. Wilke Torres de Melo – povo Fulni-ô/PE
63. Gilvanildo Mendes – museólogo/UFPE

José Ronaldo Tronçado Siqueira (Museu Indígena Kapinawa)
 SUBERVALSON DA SILVA SANTOS (KANINDÉ-CERATI)
 Alberto Santos do Nascimento (TRUKA)
 Thomelânis Ferreira da Silva (POVO TRUKA)
 Thaynara Barros Araújo (Pankararu)
 Catherine Helene de Oliveira (Pankararu)
 Jéssica Francielle da Silva (UFPE)
 Jéssica Taiana Souza da Silva (UFPE)
 Myalez Poddyus Sathosa de Cupreia (UFPE)
 Sérgio Amador dos Santos (KAIMA)
 Paulayane Cavalcante de Lima (UFPE)
 Maria de Socorro Franca de Siqueira (Kapinawa)
 Emanuel José da Silva (TRUKA)
 Ina Paula Ferreira de Lima (Uirai)
 José Augusto Jaranguas Sampaio (Uirai)
 Itamires Caetano da Silva
 José Caetano da Silva
 Luciene Mon Duro da Silva Barbosa
 MARIA DIFATIMA GOMES Bezerra (Kapinawa)
 M^{te} Givonide da Silva Bezerra (Kapinawa)
 Edith Siqueira da Silva (Kapinawa)
 Maria Lucia do Nascimento Silva (Kapinawa)
 Silene Reis Barreto (FUNDAJ)
 Patrícia B. da Silva (Kapinawa)
 Luísona Siqueira Nascimento (Kapinawa)
 ANTONIO SI NASCIMENTO
 Alisson Siqueira Barbosa
 Papion Karipun (Cristian C. P. Santos)
 Henrique de Vasconcelos Cruz (Museu dos Homens do Nordeste / Fundação Joaquim Nabuco)
 Morgan Richard (Lyda Z, UFPE)

Israel Franco Siqueira (Kapimwa)

Flaviane Rodrigues de Franca "

Alexandre Oliveira Gomes. Uffe

Joseff Bezerra da Silva (COPACALMCHA)

Clemilda Barbosa de Melo. CIK

Maria Bezerra da Silva

Jose Aparecido Bezerra da Silva

Lucina Maria de Amorim

JOSEVI

Cezely Ferreira Barbosa

Meliana Gomes dos Santos

Emilli Barbosa Lemos

Thiago Jose Verissimo Calisto

Lucimaria Maria da Silva

Lucimar Josefa da Conceição

Bruno Gabriel Henrique da Silva

Rodrigo Roberto Monteiro Veríssimo

Arturo Stortencio de Moraes

GENILSON MONTEIRO BARBOSA

Alber Bezerra da Silva

Franc Bezerra da Silva

Mauro da Costa Rodrigues

Roberto Francisco Maia da Silva

~~de~~

Alvram Monteiro de Souza
de Souza Monteiro de Moura

Eluciano M. Monteiro

JEFFERSON MONTEIR BARBOSA

Audalio Diniz de Siqueira

Julvan Bezerra de Souza

Milene de Melo Kargang =

**Anexo L - Carta Aberta da Rede Indígena de Memória e
Museologia Social (2016)**



**CARTA ABERTA DA REDE INDÍGENA DE MEMÓRIA
E MUSEOLOGIA SOCIAL**

**AO MINISTÉRIO DA CULTURA/MINC E AO INSTITUTO BRASILEIRO DE
MUSEUS**

AO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

AO MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

AO MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO

Nós, lideranças dos povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil, indigenistas, professores e pesquisadores, reunidos em Brasília (DF) por ocasião do *Encontro de Formação dos Pontos de Memória e Culturas Indígenas* viemos através desta carta aberta expressar nossa extrema preocupação com os retrocessos orquestrados contra os direitos das populações indígenas nos distintos âmbitos do Estado, nos meios de comunicação e nos nossos próprios territórios.

A Constituição Federal do Brasil, ao garantir o direito aos territórios tradicionais habitados por populações indígenas, reconhece a diversidade sociocultural e as formas próprias de organização social dos povos indígenas. Consideramos que os territórios são parte fundamental do patrimônio cultural dos povos indígenas, constituindo espaços físicos e sagrados onde estão encravadas as memórias dos antepassados.

Este documento possui o objetivo de apresentar exigências que constituem condições fundamentais para a continuidade do diálogo entre Estado e sociedade civil, tendo em vista o cumprimento de acordos firmados com gestores públicos de diferentes órgãos, em especial do IBRAM. Durante diversas ocasiões, entre 2012 e 2015, foram realizados encontros, fóruns, oficinas, consultorias, que demandaram grandes investimentos de recursos públicos, a participação e o trabalho de diversos atores sociais, representantes de redes de memória, de pontos de memória e de iniciativas afins, que se reuniram para discutir e propor mecanismos de controle social e gestão participativa do Programa Pontos de Memória, que valoriza o protagonismo comunitário e concebe os museus como instrumentos de mudança social e desenvolvimento sustentável.

Atualmente, o Programa Pontos de Memória é o único programa desenvolvido em âmbito governamental – com o compromisso de ser estabelecido enquanto política pública de Estado

- voltado ao fortalecimento, apoio, fomento e promoção de práticas e processos de museologia social no país. Por conta disso, consideramos este Programa, criado pelo IBRAM em 2009 e desde então apropriado por grupos étnicos e sociais historicamente invisibilizados, uma importante e irrevogável conquista coletiva da sociedade civil, da qual não abriremos mão.

Tendo em vista o contexto político atual que põe em risco conquistas históricas obtidas em diversos campos, nos posicionamos firmemente enquanto organizações, instâncias e entidades que dialogam e compõem a *Rede Indígena de Memória e Museologia Social*, no que se refere às políticas públicas indigenistas de regularização territorial, de cultura, memória, educação no Estado brasileiro.

Assim, viemos nos manifestar quanto:

- À instituição do Programa Pontos de Memória no âmbito do IBRAM, pactuada e aprovada durante a IV Teia da Memória (Belém, novembro de 2014) e formalizada na minuta de Portaria que aguarda a assinatura do Presidente do IBRAM, bem como à formalização do seu Conselho de Gestão Compartilhada e Participativa; conforme acordos firmados no VI Fórum Nacional de Museus (Belém/Novembro de 2014), resultantes de uma ampla mobilização de setores que ficaram historicamente à margem das políticas públicas de memória e patrimônio no Brasil;
- À necessidade de transparência quanto à sucessão na gestão presidencial da FUNAI e nossa recusa em aceitar que esta função seja exercida por representantes de grupos sociais historicamente contrários aos direitos dos povos indígenas, em especial, integrantes das bancadas ruralista e evangélica do Congresso Nacional;
- A continuidade dos programas e projetos referentes às políticas públicas voltadas aos povos indígenas no âmbito dos diversos ministérios, em especial, no Ministério da Educação/MEC (políticas de educação escolar indígenas e de execução da lei 11.645/2008), no Ministério da Justiça (em especial, na FUNAI, em relação aos procedimentos de demarcação territorial e à implementação de planos de gestão territorial e ambiental em áreas indígenas), no Ministério da Cultura (em especial, às políticas e programas da Secretaria de Cidadania e Diversidade Cultural, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN e do Instituto Brasileiro de Museus/IBRAM) e no Ministério do Desenvolvimento Agrário/MDA (em especial, a consolidação da Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural);
- A garantia e celeridade no repasse dos recursos financeiros previstos pelos seguintes editais de fomento às iniciativas museológicas e patrimoniais: Edital de Digitalização de Acervos de Povos Originários/2015 (MinC/UFPE); do Prêmio Pontos de Memória/2014; do Prêmio Culturas Indígenas/2015; Ponto de Culturas Indígenas/2010 e do Edital de Apoio a Projetos Culturais do Museu do Índio/FUNAI;
- O arquivamento de todos os projetos de lei e de emendas constitucionais referentes à supressão dos direitos dos povos indígenas no Brasil, principalmente a PEC 215;
- Dar celeridade aos processos de regularização fundiária dos territórios indígenas no Brasil, em especial nas terras em conflito e nas terras em fase de homologação.

**Pisa ligeiro, pisa ligeiro!
Quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro!
Resistir aos Golpes nos Direitos!
Brasília – DF, 2 de junho de 2016
Rede Indígena de Memória e Museologia Social**

Anexo M - Ofício n. 015/2016 (Da Rede Indígena de Memória e Museologia Social ao IBRAM)



REDE INDÍGENA DE MEMÓRIA E MUSEOLOGIA SOCIAL

Ofício n. 015/2016

Ao Senhor

Carlos Roberto Brandão

INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS - IBRAM

Nós, lideranças dos povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil, indigenistas, professores e pesquisadores, reunidos em Brasília (DF) por ocasião do *Encontro de Formação dos Pontos de Memória e Culturas Indígenas* viemos através desta carta aberta expressar nossa extrema preocupação com os retrocessos orquestrados contra os direitos das populações indígenas nos distintos âmbitos do Estado, nos meios de comunicação e nos nossos próprios territórios.

A Constituição Federal do Brasil, ao garantir o direito aos territórios tradicionais habitados por populações indígenas, reconhece a diversidade sociocultural e as formas próprias de organização social dos povos indígenas. Consideramos que os territórios são parte fundamental do patrimônio cultural dos povos indígenas, constituindo espaços físicos e sagrados onde estão encravadas as memórias dos antepassados.

Este documento possui o objetivo de apresentar exigências que constituem condições fundamentais para a continuidade do diálogo entre Estado e sociedade civil, tendo em vista o cumprimento de acordos firmados com gestores públicos de diferentes órgãos, em especial do IBRAM. Durante diversas ocasiões, entre 2012 e 2015, foram realizados encontros, fóruns, oficinas, consultorias, que demandaram grandes investimentos de recursos públicos, a participação e o trabalho de diversos atores sociais, representantes de redes de memória, de pontos de memória e de iniciativas afins, que se reuniram para discutir e propor mecanismos de controle social e gestão participativa do Programa Pontos de Memória, que valoriza o protagonismo comunitário e concebe os museus como instrumentos de mudança social e desenvolvimento sustentável.

Atualmente, o Programa Pontos de Memória é o único programa desenvolvido em âmbito governamental – com o compromisso de ser estabelecido enquanto política pública de Estado - voltado ao fortalecimento, apoio, fomento e promoção de práticas e processos de museologia social no país. Por conta disso, consideramos este Programa, criado pelo IBRAM em 2009 e

desde então apropriado por grupos étnicos e sociais historicamente invisibilizados, uma importante e irrevogável conquista coletiva da sociedade civil, da qual não abriremos mão.

Tendo em vista o contexto político atual que põe em risco conquistas históricas obtidas em diversos campos, nos posicionamos firmemente enquanto organizações, instâncias e entidades que dialogam e compõem a *Rede Indígena de Memória e Museologia Social*, no que se refere às políticas públicas indigenistas de regularização territorial, de cultura, memória, educação no Estado brasileiro.

Assim, viemos nos manifestar quanto:

- À instituição do Programa Pontos de Memória no âmbito do IBRAM, pactuada e aprovada durante a IV Teia da Memória (Belém, novembro de 2014) e formalizada na minuta de Portaria que aguarda a assinatura do Presidente do IBRAM, bem como à formalização do seu Conselho de Gestão Compartilhada e Participativa; conforme acordos firmados no VI Fórum Nacional de Museus (Belém/Novembro de 2014), resultantes de uma ampla mobilização de setores que ficaram historicamente à margem das políticas públicas de memória e patrimônio no Brasil;
- A garantia e celeridade no repasse dos recursos financeiros referentes ao edital de fomento às iniciativas museológicas e patrimoniais “Prêmio Pontos de Memória”, edição 2014;

**Pisa ligeiro, pisa ligeiro!
Quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro!
Resistir aos Golpes nos Direitos!
Brasília – DF, 2 de junho de 2016
Rede Indígena de Memória e Museologia Social**

Anexo N – Documento Final – II Fórum Nacional de Museus Indígenas



II FÓRUM NACIONAL DE MUSEUS INDÍGENAS III ENCONTRO DE MUSEUS INDÍGENAS EM PERNAMBUCO

DOCUMENTO FINAL

Os participantes do *II Fórum Nacional de Museus Indígenas* e do *III Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco*, realizados pela Rede Indígena de Memória e Museologia Social pelo Núcleo e Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade da Universidade Federal de Pernambuco (NEPE/UFPE), com o apoio do Museu do Índio/FUNAI-RJ e do Museu do Homem do Nordeste/Fundação Joaquim Nabuco/FUNDAJ, reunidos na aldeia Mina Grande, localizada no Território Indígena Kapinawá (município de Buíque, PE), entre os dias 15 a 20 de agosto de 2016, elaboraram este documento final de ambos os eventos, com o objetivo de sistematizar e apresentar publicamente as discussões e encaminhamentos.

Participaram do II Fórum Nacional e do III Encontro Estadual representantes indígenas, governamentais, de universidades, de instituições indígenas, indigenistas e de pesquisa e de organizações não-governamentais que atuam nos estados do MA, PI, CE, RN, PE, BA, RJ, PR, RS, RO, AM, AC, PA, MT, AP, SP, TO, que fazem parte das seguintes instituições: Núcleo e Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade da Universidade Federal de Pernambuco (NEPE/UFPE), Museu do Homem do Nordeste da Fundação Joaquim Nabuco (MUHNE-FUNDAJ), Museu do Índio/FUNAI-RJ, Museu Paraense Emílio Goeldi/PA, Projeto Xingu/UNIFESP-SP, Iepé/SP, UFSC/SC, UFAM/Benjamin Constant-AM, Museu Etnográfico de Neuchatel (Suíça), COJIPE, Universidade Federal do Ceará, Colegiado Setorial de Patrimônio Imaterial - CNPC/MinC, ATOPOS/ECA-USP, Unyleya, Rede Cearense de Museus Comunitários/RCCM, SECULT/PE, SESAPI/PI, Organização dos Jovens Indígenas Kapinawá/OJKA/PE, União da Juventude Pankararu (UJP), Museu Indígena Pitaguary/CE, Licenciatura Intercultural da UEMA/MA, Museu Indígena Potyguara da Serra das Matas/CE, Museu Indígena Potigatapuia/CE, Associação Comunitária do Amarelão/RN, Universidade Federal de Sergipe, Universidade Federal Rural de Pernambuco/UFRPE, Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão/MA, PPGA/UFAM-AM, PPGMUS- USP/SP, UFPI/PI, Núcleo Audiovisual – TI Apucarantina/Tamarana-PR, Museu Paiter A Soe/RO, Museu Kapinawá/PE, Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE, Colégio Estadual Indígena da Serra do Padeiro/Buerarema-BA, FEPHAC/Federação do Povo HuniKui do Acre/AC, Colegiado Setorial de Culturas Indígenas - CNPC/MinC, Museu Wowkriwig/SP, Museu Virtual MukaMukaú/BA, Projeto O Sagrado Brasileiro/RJ, Memorial Tapeba Cacique-Perna-de-Pau/CE, SEDUC/PE, LEMETRO- IFCS-UFRJ, Projeto Historiando/CE, Coordenação Regional Nordeste 1/FUNAI, SECULT/PE,

CIMI/NE, APOINME, Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco/COJIPE, União da Juventude Pankararu/UJP, a Associação Nacional de Ação Indigenista/ANAI e Museu Kuahí dos povos indígenas do Oiapoque/AP.

Além dos participantes do povo indígena Kapinawá (PE), anfitrião do encontro, estiveram presentes os povos Fulni-ô (PE), Truká (PE), Pankará (PE), Atikum (PE), Pankararu (PE), Xukuru (PE), Kambiwa (PE), Kaingang (PR, SP e RS), Potiguara (CE), Tapeba (CE), Anacé (CE), Pitaguary (CE), Jenipapo-Kanindé (CE), Tremembé (CE), Kanindé (CE), Tupinambá (BA), HuniKuín (AC), Trumai (TI Xingu/MT), SuruíPaiter (RO), Munduruku (PA), Canela-Ramkokamekrá (MA), Tabajara (PI), Kariri (PI), Potiguara de Amarelão (RN), Paiacu do Apodi (RN), Mundurucu (TO), Pataxó (BA) e Karipuna (AP); que totalizaram representantes de 29 povos indígenas que habitam o território brasileiro.

O Encontro contou com a participação, via gravação em vídeo, do indígena mexicano Francisco Hernández Carrera, membro do *Consejo Coordinador da Red de Museos Comunitarios de América* e integrante da *Union de Museos Comunitarios de Oaxaca/UMCO*, e do consultor em patrimônio e desenvolvimento local francês, Hugues de Varine, ex-diretor do ICOM (*International Commission of Museums*), que afirmaram o papel político e social dos museus indígenas no contexto internacional.

Foram dias intensos de celebrações e ritualísticas, de encontro com a ancestralidade e de fortalecimento da espiritualidade. As principais discussões giraram em torno da variedade de modos de operar a memória em contextos indígenas, a diversidade dos processos museológicos protagonizados por esses povos, o compartilhamento das estratégias de transformação, apropriação e reinvenção dos museus; da construção coletiva de propostas para aprimorar a comunicação entre os povos e seus museus, as entidades indigenistas/educacionais/de pesquisa e os apoiadores da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, visando a organização de núcleos locais e estaduais de articulação e mobilização em todas as regiões do país.

Criados e geridos pelas populações e comunidades indígenas no interior de seus territórios, os espaços de memória, assim como os museus, centros de documentação e casas de cultura indígenas expressam a indissociável conexão com a Natureza Sagrada, com a força dos Encantados e com o Bem-Viver de suas populações. Espaços que propiciam o (re)encontro com a ancestralidade, o encanto e a encantaria; que possibilitam a educação intercultural, a construção social da memória e a documentação, salvaguarda e transmissão de conhecimentos e saberes tradicionais.

A Rede Indígena de Memória e Museologia Social expressa a multiplicidade e a heterogeneidade desses espaços e das ações de memória, tradutória da potência viva da pluralidade cosmológica dos povos indígenas que resistem há mais de 500 anos no país.

Diante da atual conjuntura política do Brasil, da crise de representatividade, da ilegitimidade do Governo golpista, da perda significativa de conquistas históricas e da deflagrada ofensiva do agronegócio, da bancada ruralista e evangélica contra os direitos, a vida e os territórios das populações indígenas, discutiu-se a importância de mantermos a nossa autonomia perante o Estado. O caráter descentralizado e horizontal da Rede Indígena de Memória e Museologia Social espelha a heterogeneidade das iniciativas que a compõe e reforça-se pela decisão de não-institucionalizar a sua atuação, na perspectiva de concretizar atividades e ações coletivas que garantam a ampliação, o fortalecimento e a sustentabilidade das bases comunitárias de nossas iniciativas e a autonomia dos processos museológicos indígenas em relação ao Estado nacional brasileiro.

Nesta perspectiva, o *II Fórum Nacional de Museus Indígenas* reuniu representantes de povos indígenas que desenvolvem ações de memória e processos museológicos em seus territórios, para a troca de experiências e saberes, articulação interinstitucional e formação em rede. O presente documento final objetiva, portanto, sistematizar e compartilhar publicamente as principais discussões, propostas, moções e estratégias debatidas durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas. Foram apontadas diretrizes, ações e estratégias a serem realizadas pela Rede Indígena de Memória e Museologia Social, além de propostas voltadas à garantia de políticas públicas de direito à memória indígena a partir de quatro eixos: *Gestão museológica, territórios indígenas e patrimônio cultural; Formação e capacitação; Políticas públicas, sustentabilidade e fomento; Estratégias para articulação em rede (cidades, estados e regiões)*;

GESTÃO MUSEOLÓGICA, TERRITÓRIOS INDÍGENAS E PATRIMÔNIO CULTURAL

Ações da Rede Indígena de Memória e Museologia Social nesse âmbito:

- Reafirmar a importância do protagonismo das comunidades indígenas na criação, gestão e desenvolvimento de seus museus e processos museológicos.
- Pressionar pela criação e implementação de políticas públicas que assegurem a elaboração dos planos de desenvolvimento dos museus indígenas com a participação comunitária, de acordo com as especificidades de cada povo (cultura, língua e tradições).
- Articular a formação de um Grupo de Trabalho (GT) composto por representantes de processos museológicos indígenas e de instituições parceiras, voltado para a elaboração dos princípios, objetivos e metodologias de gestão museológica da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

A seguir as propostas de ações para que o Estado brasileiro cumpra o seu papel constitucional de valorizar e proteger o patrimônio cultural relativo aos povos indígenas:

- Promover o reconhecimento dos museus e processos museológicos indígenas como iniciativas e instituições de relevante importância na valorização da diversidade cultural e no direito à pluralidade de memórias no Brasil.
- Destinar recursos públicos para fortalecer, recuperar, estruturar e garantir a manutenção dos museus e processos museológicos indígenas existentes.
- Aplicar recursos públicos para viabilizar a implementação de unidades museológicas nas comunidades indígenas que ainda não as possuem, em parceria com as organizações indígenas locais e sob sua gestão.
- Garantir que os integrantes dos núcleos gestores e educativos dos museus e processos museológicos indígenas sejam formados permanentemente para o trabalho em museus.
- Garantir que o Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) mantenha a contratação permanente de consultores indígenas por meio do Programa Pontos de Memória/Organização dos Estados Ibero-americanos, responsável por ações e estudos que resultem na elaboração de um mapeamento dos

processos museológicos indígenas, na elaboração de diagnósticos museológicos e na proposta e implementação de um processo de formação em rede para os integrantes dos processos museológicos e museus indígenas no Brasil.

FORMAÇÃO E CAPACITAÇÃO

Ações da Rede Indígena de Memória e Museologia Social nesse âmbito:

- Exigir que o governo garanta a criação e utilização de rubricas orçamentárias específicas, em todas as esferas governamentais (municípios, estados e governo federal), voltadas ao apoio à formação continuada das equipes educativas e gestoras dos processos museológicos e museus indígenas no Brasil, assegurando a participação das lideranças indígenas em ações de formação, na condição de formadores.
- Articular com órgãos governamentais, não governamentais e privados, a criação de um sistema integrado de formação em rede para os processos museológicos e museus indígenas, em todos os níveis (de extensão, técnico e de especialização), de modo a assegurar o intercâmbio de conhecimentos e saberes, por meio da realização de conferências, fóruns, encontros, congressos, oficinas, cursos e trocas de experiências.
- Promover por meio dos núcleos locais e regionais da Rede Indígena de Memória e Museologia Social a realização de mapeamento para diagnosticar as potencialidades de ações educacionais/culturais e dos agentes que desenvolvem os processos museológicos e museus indígenas no Brasil.
- Mobilizar entre os povos indígenas os agentes que atuam como mediadores dos processos museológicos em suas respectivas aldeias, para a elaboração, a execução e a difusão de estratégias expositivas e comunicativas colaborativas nos processos museológicos e museus indígenas.
- Articular a promoção de cursos e oficinas no campo da memória e da museologia social, voltadas para os agentes mediadores dos processos museológicos e museus indígenas, direcionadas para a elaboração de exposições e a divulgação de suas ações educativo-culturais, considerando as parcerias já existentes e por firmar com entidades e indivíduos (universidades, ONGs, instituições, grupos de estudos e pesquisa, profissionais afins etc.).

SUSTENTABILIDADE, FOMENTO E FINANCIAMENTO

Ações da Rede Indígena de Memória e Museologia Social nesse âmbito:

- Articular junto aos órgãos governamentais, não governamentais e privados, a criação de editais anuais específicos para a implantação, modernização, reforma e restauração dos museus indígenas, em âmbitos municipal, estadual e nacional, acompanhados de processos formativos que garantam a participação efetiva das comunidades indígenas, através de suas organizações.
- Envidar esforços para incluir no orçamento anual das secretarias de cultura (municipais e estaduais) e do IBRAM/MinC os recursos financeiros para a criação destes editais de fomento aos

museus e processos museológicos indígenas.

- Exigir o envolvimento das comunidades indígenas na elaboração dos editais públicos de criação e reestruturação de museus e processos museológicos indígenas, a partir de demandas e problemáticas locais.
- Articular a realização de cursos de elaboração, execução e prestação de contas de projetos para os museus e processos museológicos indígenas, por meio dos sistemas municipais e/ou estaduais de museus, articulados em parceria com o IBRAM/MINC.
- Pleitear por meio das secretarias de cultura (municipais, estaduais) e IBRAM, uma política de promoção para os museus e processos museológicos indígenas, a fim de dar visibilidade às ações de memória e patrimônio cultural estabelecidas nesses territórios indígenas.
- Divulgar por meio das redes sociais, sites e demais ferramentas de comunicação da Rede as experiências de preservação/salvaguarda do patrimônio cultural protagonizadas pelas comunidades indígenas através de seus museus e processos museológicos.
- Incentivar o compartilhamento dos relatos das experiências museológicas das populações indígenas nos fóruns da área cultural e museológica em níveis municipal, estadual e nacional.
- Articular recursos materiais e humanos para promover a inclusão tecnológica e qualidade de vida como condições de modernização e segurança nos museus e processos museológicos indígenas.

ARTICULAÇÃO EM REDE

Ações da Rede Indígena de Memória e Museologia Social nesse âmbito:

- Identificar, mapear e articular as comunidades e populações indígenas que desenvolvem processos museológicos em seus territórios no Brasil.
- Articular e mobilizar agentes de museus indígenas voltados as consolidações dos núcleos estaduais, municipais e locais da Rede Indígena de Memória e Museus no Brasil.
- Definir um calendário para a realização de encontros estaduais, municipais e locais da Rede Indígena de Memória e Museologia Social no Brasil, com o objetivo de identificar, mapear, diagnosticar e articular os museus e processos museológicos indígenas à nível nacional.
- Dar continuidade à realização anual do Fórum Nacional de Museus Indígenas, com o objetivo de dialogar e conceber os princípios, objetivos, missão e formas de atuação dos processos museológicos e museus indígenas organizados em rede, em diálogo com as diferentes instâncias do Estado e da sociedade civil no Brasil.
- Articular as entidades e instituições parceiras da Rede Indígena de Memória e Museologia Social nos diferentes níveis (estadual, municipal e local) e entre diferentes instâncias de organização (Estado, ONG's, grupos de pesquisa e estudo, universidades, sindicatos etc.).
- Identificar, mapear e diagnosticar as entidades e instituições que desenvolvem atividades junto com os museus e processos museológicos indígenas nas diversas regiões brasileiras, com o objetivo

de firmar parcerias para o fortalecimento da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

ENCAMINHAMENTOS

1. Realização do III Fórum Nacional de Museus Indígenas no Estado do Piauí, em agosto de 2017.
2. Realização de encontros municipais, estaduais e regionais de articulação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social nas cinco regiões brasileiras. Entre estes, deliberamos a realização de encontros estaduais nos estados do Acre (sem indicação de data), Maranhão (outubro de 2016) e Ceará (9 a 11 de dezembro de 2016); e de um encontro regional no Nordeste, na serra do Padeiro, Território Indígena Tupinambá, em 7, 8 e 9 de abril de 2017.
3. Fortalecimento dos núcleos locais e regionais da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, com a definição de articuladores estaduais presentes no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, que são:

Região Norte

- AP: Fabrício Narciso Karipuna (Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque)
- AC: Ninawa HuniKui (FEPHAC)
- TO: Joana Euda Munduruku (FEPHAC)
- RO: Luiz Weymilawa Suruí (Museu Paiter A Soe)

Região Centro Oeste

- MT: Awaé Waurá Trumai (Projeto Xingu/UNIFESP)

Região Nordeste

- CE: Rosa Pitaguary (Museu Indígena Pitaguary)
- RN: Ismael Potiguara (Associação Comunitária do Amarelão) e Maria Lúcia Paiacu (Museu do Índio Luíza Cantofa)
- PE: Ronaldo Siqueira (Museu Kapinawá)
- BA: Alzenar Oliveira - Zeno Tupinambá (Escola Indígena da Serra do Padeiro) e Antônia Gonçalves Pataxó (Museu Muka Mukaú)

Região Sul

- PR: Cacique Natalino Jagu (Centro de Memória e Cultura Kaingang/PR)
- RS: Josué Carvalho Kaingang (UFSC)

Região Sudeste

- RJ: Cristiane Panjota (Papiõn) (Projeto O Sagrado Brasileiro)
- SP: Lucilene de Melo Kaingang (Museu Wolkriwg)

4. Articulação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social nos estados onde haja iniciativas e processos museológicos protagonizados por povos indígenas e que ainda não façam parte da Rede.
5. Organização de um calendário de ações e eventos para a articulação em nível estadual.

6. Elaboração do site da Rede Indígena de Memória e Museologia Social(<http://www.redememoriaindigena.net.br/>) com a atualização descentralizada realizada pelos membros da Rede, sejam estes representantes de museus, casas de cultura, centros de documentação indígenas, iniciativas ou ações museológicas protagonizados pelos povos envolvidos. O site objetiva tornar-se uma plataforma informativa digital (repositório) com conteúdos sobre as experiências e iniciativas de processos museológicos indígenas; estabelecer-se como uma rede descentralizada virtual que conecte as experiências existentes, por meio da divulgação das informações sobre os processos museológicos indígenas e da agenda nacional de eventos, além do compartilhamento de documentos e publicações sobre o assunto.
7. Envio de ofício ao Governador do Estado do Amapá e ao Secretário de Cultura do Estado do Amapá (documento em anexo), solicitando a imediata recuperação do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque. Hoje o museu encontra-se desativado devido aos problemas estruturais do prédio.
8. Encaminhamento das seguintes moções:
 - De apoio à mobilização dos povos indígenas de Pernambuco que ocuparam no último dia 15 de agosto de 2016 a Secretaria de Educação do Estado, em protesto contra a manobra do Estado brasileiro de municipalizar a educação escolar indígena, entre outras demandas estaduais e nacionais.
 - Pela institucionalização do Programa Pontos de Memória da Coordenação de Museologia Social e Educação do Departamento de Processos Museais/COMUSE-DPMUS-IBRAM, que está ameaçado de ser extinto pela gestão pública federal do Ministério da Cultura.
 - De repúdio contra a fragilização e apoio ao fortalecimento da Coordenação de Populações Rurais e Povos Tradicionais da SECULT/FUNNDARPE-PE, que vem sendo sistematicamente enfraquecida pela atual gestão cultural do estado de Pernambuco.

A hospitalidade afetuosa do povo Kapinawá proporcionou aos participantes as melhores condições para a realização do II Fórum Nacional de Museus Indígenas/III Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco. Em nome de todos participantes, representantes da heterogeneidade e multiplicidade da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, agradecemos essa carinhosa recepção que tanto nos contagiou a dar continuidade aos processos museológicos e ações de memória, com passo firme a favor da diversidade cultural e do direito à memória dos povos originários do Brasil.

Aldeia Mina Grande, Território Indígena Kapinawá, Buíque/PE

20 de agosto de 2016

Assinam este documento os seguintes participantes:

1. Maria Socorro dos Santos - Museu Indígena Potiguara/CE
2. Lux Boelitz Vidal - USP/Iepé
3. Antonia G. Silva - Museu MukaMukaú, povo Pataxó/BA
4. Josué Carvalho - USP/Memorial Kaingang/RS
5. Raiane Maria Costa – Museu do Índio Luíza Cantofa/RN
6. Joana EudaBarbosa – Federação do Povo Huni Kui do Acre/FEPHAC-AC e Articulação dos

Povos Indígenas do Tocantins – ARPIT-TO

7. Raimundo Carlos da Silva (pajé Barbosa) – Museu Indígena Pitaguary/CE
8. Fabrício Narciso dos Santos (povo Karipuna/AP) – Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque/AP
9. AweWauraTrumai – povo Trumai (Xingu/MT)
10. Luiz Weymilawa (povo Paiter-Surui) - Museu Paiter A Soe/RO
11. Jose Ronaldo França de Siqueira - Museu Kapinawá/PE
12. Cristiane Santos (Papiõn) – Projeto O Sagrado Brasileiro/Memórias nas aldeias/Pai-portal Afroindígena/RJ
13. Francisco Ismael de Souza – povo Potiguara de Mendonça do Amarelão/Associação Comunitária do Amarelão/RN
14. Heraldo Alves - Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE
15. Rosa Veras de Souza - Museu Potiguara/CE
16. Raimunda Rodrigues Teixeira (pajé Raimundinha) – Memorial Tapeba Cacique Perna-de-Pau/CE
17. Maria do Socorro Veríssimo Calisto – povo Kapinawá/PE
18. Marinaldo de Souza Silva – povo Kapinawá/PE
19. Joselma Maria da Silva Souza – povo Kapinawá/PE
20. Dominique Schoeni – LEMETRO/IFCS/RJ
21. Thiago das Mercês Andrade – Museu do Homem do Nordeste/FUNDAJ
22. Vanderli Moura Gonçalves – povo Kapinawá/PE
23. Cirleide dos Santos Silva – povo Kapinawá/PE
24. Edna de Araújo dos Santos - povo Kapinawá/PE
25. Josefa de Araújo Silva – povo Kapinawá/PE
26. Armando Bezerra - povo Kapinawá/PE
27. Antônio Nilton Gomes dos Santos – Museu dos Kanindé/CE
28. Antônia da Silva Santos – Museu dos Kanindé/CE
29. Samuel Oliveira Gomes – Rede Cearense de Museus Comunitários/CE
30. Ednardo Braga de Souza – Museu Indígena Pitaguary/CE
31. Camila de Souza Braga – povo Potiguara/CE
32. Daniela Alves de Araújo – Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE
33. Francisco Vagner Pereira Lopes – Museu dos Kanindé/CE
34. Eliane Alves Sabino - Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE
35. Gleiciane Alves da Silva – Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE
36. Joaquim Armando - PE
37. Cléber Kronúm de Almeida – Núcleo de audiovisual da TI Apucarantina, povo Kaingang/PR
38. Natalino Jagu – cacique da TI Apucarantina, povo Kaingang/PR
39. Romão Nivaldo Peho Zacarias - TI Apucarantina, povo Kaingang/PR
40. Eduardo Tardeli de Jesus Andrade - Núcleo de audiovisual da TI Apucarantina/PR (assessor)
41. Débora Atanasio da Silva - Centro de Memória e Cultura Kaingang/PR
42. Joaquim TeresoKokojArmadio - Centro de Memória e Cultura Kaingang/PR
43. Francisco Antônio de Alencar Teixeira – povo Tapeba/CE
44. Lucilene de Melo - Museu Wowkriwg (povo Kaingang/SP)
45. Claudiano Moisés Bezerra - povo Kapinawá/PE
46. Erivana da Silva Souza – povo Kapinawá/PE
47. Jéssica Ferreira da Silva – povo Kapinawá/PE
48. Valdelice da Silva Siqueira – povo Kapinawá/PE
49. Ana Carla de Araújo Silva – povo Kapinawá/PE
50. João Paulo Vieira - Projeto Historiando e Rede Cearense de Museus Comunitários/CE
51. José Márcio de Arruda – povo Kapinawá/PE

52. Cícero José Teixeira dos Anjos - PE
53. Ed Carlos Bezerra Cavalcante - PE
54. Maria Machado de Moura - PE
55. Josiane Maria Bezerra da Silva - PE
56. Lúcia Maria Tavares – Museu do Índio Luíza Cantofa/RN
57. NinawaInu Pereira Nunes Huni Kui - Federação do Povo HuniKui do Acre/FEPHAC, povo HuniKui/AC
58. Cristiana da Penha Cavalcanti - PE
59. Alzemar Oliveira da Silva (Zeno) – Colégio Estadual Indígena do povo Tupinambá da Serra do Padeiro/BA
60. Maria Bezerra Silva - povo Kapinawá/PE
61. Maria Vilma de Moura Silva - povo Kapinawá/PE
62. Flaviana Monteiro de Souza – povo Kapinawá
63. Maria do Socorro França de Siqueira – Museu Kapinawá/PE
64. Rosivania M. Moisés Monteiro
65. Leucielma Maria Monteiro da Silva
66. Maria Ivoneide B. da Silva
67. Vanderleide B. Magalhães
68. Luzia Monteiro de Moura Oliveira
69. Ada Vilma Luzinete da Silva
70. Célia da Penha Cavalcante
71. Alessiane Monteiro Bezerra
72. Simone Antônia Bezerra
73. Maria Fábria de Oliveira Conceição
74. Jailça da Paz
75. Walter Mesquita – Projeto O Sagrado Brasileiro/Memórias nas aldeias/Pai-portal Afro- indígena/RJ
76. José Constantino dos Santos (Zé Maciel) – povo Kanindé
77. Eliete Pereira – ATOPOS/ECA-USP
78. José Nilton Bezerra da Silva - povo Kapinawá
79. Maria Aparecida Monteiro Bezerra
80. Cleonilda M. da Silva
81. JosaelJario Santos Lima – UFRN
82. José Manoel da Silva
83. Quiteria Bezerra da Silva
84. Silvana Monteiro da Silva
85. Catiane Bezerra da Silva
86. Roberio Francisco Maia da Silva – cacique do povo Kapinawá/PE
87. José Caetano da Silva – pajé do povo Kapinawá/PE
88. Jacira Maria da Conceição
89. Pedro Vitalino Moisés
90. José Aparecido Bezerra da Silva
91. Francilene da Costa Silva – Museu Indígena Pitaguary/CE
92. Rosa da Silva Souza - Museu Indígena Pitaguary/CE
93. Cicero Evangelista Dias - PI
94. Lauren Dantas de França - UFPI
95. Maria dos Remédios Silva Honorato - PI
96. Anailda Alves da Silva – povo Truká/PE
97. Maria dos Humildes Pereira Ferreira - PI
98. Maria Gorete Souza da Mata - PI
99. Genizio de Souza Pereira - PI
100. Maria Francisca Pereira Ferreira - PI

101. Sheila Maria Leite Sales - PI
102. Maria Ednalva da Luz Costa - PI
103. Antonia Maria do Nascimento - PI
104. Francisco das Chagas Dias Pereira - PI
105. Francisco de Souza Gomes - PI
106. Rita Dias Pereira - PI
107. Josilene Dias Pereira - PI
108. Cândida Maria de Jesus Santos - PI
109. Renato M. Athias – PPGA/NEPE-UFPE
110. Leila Adriana de Souza Lima - PI
111. Maria Shirley da Silva Nascimento - PI
112. Oseias Leite Souza - PI
113. Antonia Maria da Silva - PI
114. Luenaid Ferreira da Silva - PI
115. Diogo Galino Vieira - PI
116. Epifânio Ferreira dos Reis Neto – SESAPI-PI
117. Charles Oliveira da Silva - UFPI/Curso de Arqueologia
118. Roseane da Silva Beserra – povo Kapinawá/PE
119. RobevâniaRoselesBeserra Pereira - povo Kapinawá/PE
120. Josefá da Silva Oliveira Santos – povo Kapinawá/PE
121. José Faustino da Silva - povo Kapinawá/PE
122. Claudineide de Moura Silva Nascimento - povo Kapinawá/PE
123. Claud Jane Silva Nascimento - povo Kapinawá/PE
124. Marta JacilayneBeserra da Lira - povo Kapinawá/PE
125. Ana de Moura Silva Nascimento - povo Kapinawá/PE
126. Danyella dos Santos Santana - povo Kapinawá/PE
127. Rian Cavalcanti da Silva - povo Kapinawá/PE
128. Edinaldo Ramos dos Santos - povo Kapinawá/PE
129. Joseano Calisto Veríssimo - povo Kapinawá/PE
130. AilsonBeserra da Silva - povo Kapinawá/PE
131. Daniel Monteiro dos Santos - povo Kapinawá/PE
132. Edinaldo Ramos dos Santos - povo Kapinawá/PE
133. GraciBeserra da Silva - povo Kapinawá/PE
134. Josiel José da Silva - povo Kapinawá/PE
135. Cleonilson Moisés Beserra - povo Kapinawá/PE
136. Aldenor Balbino Souza - povo Kapinawá/PE
137. Edvania Maria Moisés Monteiro - povo Kapinawá/PE
138. Daciana Faustino da Silva Beserra - povo Kapinawá/PE
139. OtilioDiogenes Paes Neto - povo Kapinawá/PE
140. Alexandre Gomes – Licenciatura Intercultural Indígena, UFPE/PE
141. Cláudia Lopez – Museu Paraense Emílio Goeldi/PA
142. Nilza Silvana – PPGA/Universidade Federal do Amazonas-UFAM
143. João Damasceno Jr. – Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão/MA
144. Vladimir Rodiporo – povo Kanela-Rankokamekrá/MA
145. Juliana Freitas – fotógrafa/PE
146. Manoel Souto Maior – arqueólogo/IPHAN-RN
147. José Ronaldo França de Siqueira – Museu Kapinawá/PE
148. Audálio Diniz de Siqueira – Museu Kapinawá/PE
149. ClaudenouraBeserra Cavalcanti da Silva - povo Kapinawá/PE
150. Ytamires Caetano da Silva - povo Kapinawá/PE
151. Ana Cristina Beserra da Silva Gomes – povo Kapinawá

152. Flaviane Rodrigues de França – povo Kapinawá
153. Adenoura Beserra Soares - povo Kapinawá/PE
154. Anicélia Beserra Soares - povo Kapinawá/PE
155. Ana Paula Beserra Soares – povo Kapinawá/PE
156. Beatriz Beserra da Silva - povo Kapinawá/PE
157. Myhreliane Beserra da Silva - povo Kapinawá/PE
158. Rosenildo França - povo Kapinawá/PE
159. Maria Beserra da Silva (Mocinha) - povo Kapinawá/PE
160. Maria Luzinete da Silva (Loura) – povo Kapinawá/PE
161. Leandro Cruz – Projeto Xingu/UNIFESP-SP
162. Daniel Tibério – Unyleya e PBA/Belo Monte, Altamira/PA
163. Suzenilson da Silva Santos – Museu dos Kanindé/CE
164. Ítalo Jones Marinho – NEAB-Í/UEPB
165. Nilvania Barros – UFAM/Benjamin Constant/AM
166. Edna Silva – Museu do Homem do Nordeste/FUNDAJ
167. Sílvia Barreto - Museu do Homem do Nordeste/FUNDAJ
168. Maurício Antunes – FUNDAJ
169. Maurílio Nogueira – povo Truká e Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco/COJIPE
170. Severino Pessoa – SECULT/PE
171. Iveraldo Pereira – povo Fulni-ô/PE
172. Rogério Onofre – UFPE e povo Fulni-ô/PE
173. Maíke Sá – UFRPE e povo Fulni-ô/PE
174. Ugo Maia Andrade – Universidade Federal de Sergipe/UFS
175. Cibele Barbosa – FUNDAJ
176. Suzy Santos – Programa de Pós-Graduação Interunidades em Museologia/USP
177. Diego Renan Araújo de Amorim – povo Xukuru
178. Paulidaiane Cavalcanti – PPGA/UFPE
179. Marcela Frutuoso – Museologia/UFPE
180. Gilvanildo Mendes – PPGA/UFPE
181. Patterson Duarte – UFPE e MUHNE/FUNDAJ
182. João Marcos da Conceição – povo Truká/PE
183. Ana Paula Conceição – povo Truká/PE
184. Maria Eliece Monteiro da Silva – povo Kapinawá/PE
185. Maria Cherla – povo Kapinawá/PE
186. Maria Inácia da Silva povo Kapinawá/PE
187. Rosilda Gomes da Silva França - povo Kapinawá/PE
188. Ediel Frazão da Silva - povo Kapinawá/PE
189. Alda Maria da Silva - povo Kapinawá/PE
190. José Márcio de Arruda - povo Kapinawá/PE
191. Maria Sandriane Francisca Lourenço – povo Pankará/PE
192. Gabriela Helena de Oliveira – povo Pankararu/PE
193. Carlos Fernando dos Santos Júnior - Secretaria de Educação do Estado/PE
194. Clarissa Machado Belarmino - Mestrado em Artes Visuais/UFPE
195. Daniela Oliveira da Silva - Conselho Indigenista Missionário/NE
196. Daniela Valle de Loro - Universidade Federal da Grande Dourados/MS
197. Flávia Guimarães de Carvalho Torres - PPGA/UFPE
198. Frances Marina Alves - PPGA/UFPE
199. Vania Brayner – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias/Portugal
200. Ana Luísa Benas Jófili - Universidade Federal de Pernambuco
201. Cynthia Mirella Rabelo Barros de Lima - Museologia/UFPE
202. Eloar Ambrosio Ferreira - Museologia/UFPE
203. Francisco Lima Tavares - UFPE/História

204. Maria de Lourdes Fernandes Campos de Oliveira - Museologia/UFPE
205. Mauricio Souza Junior - Ciências Sociais/UFPE
206. RayzaBazante – FUNDAJ/UFRPE
207. Polliana de Moraes Mariano - Fundação Joaquim Nabuco/MUHNE
208. MayanaRodopiano – FUNDAJ/MUHNE
209. João Victor Braga – FUNDAJ/MUHNE
210. Ígor Amarante da Silva - MUHNE/Fundaj
211. Eduardo José de Castro – UFPE/História e Muhne
212. AtãIakowsky Barbosa - Museu do Homem do Nordeste/Fundaj e UFPE
213. Daniel Jacinto Pereira - FUNDAJ/UFPE
214. Gleyciane Maria da Silva Oliveira - Turismo/IFPE – Campus Recife
215. Daniel Alves de Araújo - Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE
216. José Benicio Silva Nascimento - Espaço de Memória e Cultura Pitaguary/CE
217. Ednardo Braga de Sousa – Espaço de Memória e Cultura Pitaguary/CE
218. Janiel Marques do Nascimento - Museu Indígena Tremembé/CE
219. Thiago Hallei Santos de Lima - Museu Indígena Anacé/CE
220. Antônio Alexandre Pereira Lima - Museu Indígena Anacé/CE
221. Antônio Carlos Melo Alves - Museu CEVACI/CE
222. Maria Eliene da Silva – povo Kapinawá/PE
223. Israel França Siqueira – povo Kapinawá/PE
224. José Romildo França de Siqueira – povo Kapinawá/PE
225. Andreia Gomes dos Santos – povo Kapinawá/PE
226. Jani Carla Beserra da Silva - povo Kapinawá/PE
227. Araci Beserra da Silva – povo Kapinawá/PE
228. Quitéria Beserra da Silva – povo Kapinawá/PE
229. Quitéria Barbosa de Moura Lemos – povo Kapinawá/PE
230. Maria IvoneideBeserra da Silva – povo Kapinawá/PE
231. Ewerthon Amorim – povo Xukuru do Ororubá/PE
232. Gabriela Kelly Pacheco dos Santos – Coordenação Regional Nordeste I/FUNAI
233. Jaisonete Cabral – CR/NE-I/FUNAI
234. Carlos Omena – CR/NE-I/FUNAI

OFÍCIO

Ao Governador do Estado do Amapá, (V.Ex.^a Antônio Waldez Góes da Silva) e ao Secretário de Cultura do Estado do Amapá, tratando dos acontecimentos que envolvem a condução do processo de recuperação do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque. Hoje o museu encontra-se desativado devido à problemas estruturais do prédio.

Ao Governador do Estado do Amapá,

V.Ex.^a Antônio Waldez Góes da Silva

Ao Secretário de Cultura do Estado do Amapá

Os participantes do II Fórum Nacional de Museus Indígenas e do III Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco, reunidos entre os dias 15 e 20 de agosto de 2016 na aldeia Mina Grande - Terra Indígena Kapinawá, município de Buí í que/PE, vem manifestar grande preocupação com os acontecimentos que envolvem a condução do processo de recuperação do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque, um dos primeiros museus entre os povos indígenas no Brasil. Hoje o museu encontra-se desativado devido aos problemas estruturais do prédio.

Esclarecemos que o Museu Kuahí na cidade do Oiapoque é o único museu do município, atendendo a toda a região em seu entorno que envolve estudantes, população indígena e não indígenas e aos turistas, nacional e estrangeiro, devido tanto às suas exposições quanto à sua localização estratégica, já que se encontra situado na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa e o Suriname.

É imperativo que as instalações físicas e o acervo sejam protegidos. Diante do exposto, os participantes deste Fórum solicitam a conclusão do processo de recuperação física do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque e indica Fabrício Narciso Karipuna como o representante da Rede Indígena de Memória e Museologia Social responsável por acompanhar esse processo.

A recuperação e abertura desse importante espaço museológico vai possibilitar a continuidade das atividades museológicas, de pesquisa e formação, dos valiosos serviços que o Museu presta aos estudantes de nível médio e superior, principalmente pelo uso de sua biblioteca, aos inúmeros visitantes do Amapá e estrangeiros vindos especialmente da Guiana Francesa e, sobretudo, a sociedade Oiapoqueense e aos povos indígenas.

Aguardamos a resposta pública desse documento e nos colocamos à disposição.

Rede Indígena de Memória e Museologia Social