

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO -
UNIRIO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

MARIANE APARECIDA DO NASCIMENTO VIEIRA

NARRATIVA *DOS* AMERÍNDIOS:

Disseminação de uma visão do contemporâneo.

Rio de Janeiro
2017

MARIANE APARECIDA DO NASCIMENTO VIEIRA

NARRATIVA *DOS* AMERÍNDIOS:

Disseminação de uma visão do contemporâneo.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Memória Social.

Linha de Pesquisa: Patrimônio e Memória.

Orientador: Prof. Dr. Amir Geiger.

Rio de Janeiro
2017

MARIANE APARECIDA DO NASCIMENTO VIEIRA

**NARRATIVA *DOS AMERÍNDIOS*:
Disseminação de uma visão do contemporâneo.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Memória Social.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Amir Geiger – Orientador – UNIRIO

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire – Avaliador – PPGMS/UNIRIO

Prof. Dr. Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro – Avaliador – PPGCS/UFRRJ.

V658 Vieira, Mariane Aparecida do Nascimento
Narrativa dos ameríndios: disseminação de uma
visão do contemporâneo / Mariane Aparecida do
Nascimento Vieira. -- Rio de Janeiro, 2017.
166 f.

Orientador: Amir Geiger.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória Social, 2017.

1. Povos Indígenas. 2. Ameríndios. 3. Narrativas.
4. Tecnologias. I. Geiger, Amir, orient. II. Título.

Aos ameríndios.

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq, pela bolsa concedida ao longo dos vinte quatro meses do mestrado, que propiciaram a dedicação integral na elaboração da dissertação.

Ao programa de Pós-Graduação em Memória Social, na figura de seus funcionários que tão bem atenderam minhas demandas, principalmente à Ercília e Fátima que souberam preencher com as melhores conversas as esperas entre as aulas.

Ao corpo docente que me desafiou a percorrer o campo da interdisciplinaridade de forma instigante. Em especial, as professoras Andrea Lopes e Edlaine Gomes pela incursão na subalternidade e Regina Abreu nos percalços do patrimônio imaterial e aos professores, Leonardo Munk, Javier Lifschitz e Ricardo Saltztrager, nas discussões que me fizeram refletir no direcionamento da minha pesquisa.

Aos colegas de turma que tornaram a experiência como mestranda muito mais enriquecedora.

À Carolina Dardi, Jéssica Hipólito, Renata Curado e José Ignacio Gomez, cujas trocas de ideias me trouxeram mais insights que qualquer texto acadêmico.

Aos professores José Ribamar Bessa Freire e Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro pelas sugestões e críticas no exame de qualificação.

Ao meu orientador Amir Geiger, todo o agradecimento não expressará minha dívida acadêmica e pessoal, por desafiar minha persona museológica e expandir meu universo cognitivo. As ausências e fraquezas são de minha inteira reponsabilidade, fico devendo um trabalho à altura da sua orientação.

Aos meus pais, Marilene e José, por apoiarem sempre as minhas escolhas e ao meu irmão, Márcio, pela cumplicidade.

As amigas e amigos, especialmente Flávia, Mayara, Kallema e Victória por entenderem as ausências e escutarem atentamente as minhas angústias e debates delirantes.

Ao Pedro, pela paciência e estímulo, compartilhando as euforias nos territórios percorridos.

RESUMO

A presente dissertação parte de uma proposta imaginativa: e se o índio tivesse colonizado o português? Por se tratar de um trabalho produzido em contexto interdisciplinar, ele transita e produz territórios, se apropriando de conceitos e narrativas como ferramentas metodológicas equivalentes. Partindo das experiências museológicas de *curadoria compartilhada* com povos e populações indígenas, e a extensão desse tipo de processo ao cinema e à internet, percebe-se que há uma auralidade em transformação, uma curadoria ou autodocumentação que provoca também processos cismogênicos, redefinições de ‘coesões’ e ‘identidades’. Esses efeitos são de contemporaneidade, e podem ser aplicados também sobre as renarrativas e performances da condição histórica colonial - os “roteiros do descobrimento” alegorizados de diversos modos nas culturas 'nacionais' - e propiciar também uma releitura dos arquivos, dos documentos da descoberta no Quinhentos, considerando-os como outras tantas performances nas quais é possível reencontrar os 'pontos de bifurcação' para outras memórias e histórias compossíveis. A indigenização dessas tecnologias dissemina uma narrativa minoritária. Mais que um exercício analítico, destacamos um diálogo intercultural.

Palavras-chave: Narrativas; Ameríndios; Contemporâneo.

ABSTRACT

The present dissertation starts from an imaginative proposal: what if the Indian had colonized the Portuguese? Because it is a work produced in an interdisciplinary context, it transits and produces territories, appropriating concepts and narratives as equivalent methodological tools. Starting from the museological experiences of shared curation with indigenous peoples and populations, and the extension of this type of process to the cinema and to the internet, one can perceive that there is a changing authoriality, a curation or self-documentation that also provokes schismogenic processes, redefinitions of 'cohesions' and 'identities'. These effects are contemporaneous, and can also be applied to the re-narratives and performances of the colonial historical condition - the "routes of discovery" allegorized in various ways in the "national" cultures - and also provide a re-reading of the archives, 'In the Five Hundred, considering them as so many performances in which it is possible to rediscover the' bifurcation points' for other memories and with-possibilities stories. The indigenization of these technologies spreads a minority narrative. More than an analytical exercise, we emphasize an intercultural dialogue.

Key-works: Narratives; Native Americans; Contemporary.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
Capítulo 1 – Narrativas do contemporâneo	9
1.1 Museus	14
1.1.1 Indígenas no Museu	20
1.1.2. Museus Indígenas.....	26
1.2. Cinema.....	33
1.2.1 Curadoria compartilhada no Vídeo nas Aldeias.....	38
1.2.2 O índio como personagem	44
1.3. Internet	48
1.4. Digressão ou aproximação: fabricação de territórios.....	61
Capítulo 2 – Memória incorporada ou atos de performance	63
2.1. Memória e Performance Ameríndia	69
2.2. A língua silenciada e a escrita como suporte	77
2.3. Patrimônio e Memória	88
Capítulo 3 – A performance da América.....	96
3.1 Performance da América	98
3.1.1 A aventura além-mar e a Imagem do <i>Novo Mundo</i>	101
3.1.2. O projeto colonial e a colonialidade.....	112
3.2 A performance na memória	123
3.2.1 Ruídos da falta de alteridade	126
3.2.2 Os ameríndios e a relação com o poder.....	132
CONCLUSÃO.....	135
REFERÊNCIAS	139
ANEXOS	156

INTRODUÇÃO

*Quando o português chegou
Debaixo duma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português.
Oswaldo de Andrade,
Achado de Vespúcio.*

A presente dissertação foi imaginada e escrita enquanto um território e, por isso, essa introdução antes de sê-la num sentido clássico, se constitui enquanto um mapa para transitar entre as ideias apresentadas. As ideias que os capítulos problematizarão não são alheias às discussões acadêmicas em curso, o que pretendemos mostrar é o potencial dessas ideias para mudar nossa visão de mundo, ao nos conectarmos com uma rede indigenianizada. Tal rede nos permite vislumbrar o que teria sido se ‘o índio tivesse despido o português’ e quais territórios podemos criar e nos apropriar para nos aproximar dessa realidade.

A narrativa dos ameríndios aparecerá como diversas possibilidades de trajetos nesse território. Para explicitar essas narrativas estruturamos os capítulos a partir de três ideias norteadoras: *curadoria compartilhada*, *roteiro do descobrimento* e *leitura a contrapelo*. A *curadoria compartilhada* a princípio está inserida em ações museológicas que envolvem a participação dos ameríndios juntamente com profissionais dos museus, mas pode ser considerada de maneira mais ampla como transcendendo os próprios museus. O que chamamos de curadoria compartilhada pode ser usada para definir situações em que os indígenas estão inseridos utilizando tecnologias criadas no âmbito da sociedade ocidental. Esse conceito aparecerá com ênfase ao longo do primeiro capítulo que se debruçará sobre a apropriação que os indígenas fazem do museu, da internet e do cinema. De outro lado, de quais formas podemos ser afetados por esses usos e repensar a nossa própria relação com esses territórios. A reunião dos territórios projetados nessas ferramentas cria uma rede através da qual vemos um mundo distinto se projetando.

O *roteiro do descobrimento* é uma performance que se instaurou com o dito ‘encontro’ dos europeus com os povos nativos. As relações estabelecidas a partir do Quinhentos provocaram uma relação desigual em que os indígenas são vistos como atrasados, empecilhos ao

desenvolvimento ocidental e os ocidentais como detentores da modernidade. O roteiro se desenrola centrado nesses dois personagens principais: o civilizado e o ‘primitivo’. O que tentaremos mostrar é que se no plano político os indígenas continuam subjugados nesse roteiro, no plano da memória há a possibilidade de insurgência. Diana Taylor sugere que o roteiro de descobrimento é constantemente representado em peças, programas de televisão, filmes por sua eficácia narrativa. Por outro lado, através dessa narrativa há a possibilidade de performatizar uma memória incorporada do ‘encontro’ na perspectiva nativa, como veremos no capítulo 2.

Se em diversos momentos recorremos a binarismos, longe de reafirmá-los, nos propomos a usá-los e ao mesmo tempo nos livrarmos deles. Serge Gruzinski (2001) ao problematizar o uso do termo *mélange* ressalta que a aparente ambiguidade suscitada por esse termo não existe, e mais, as abordagens dualistas e maniqueístas caem em uma retórica da alteridade, decorrente de uma tendência nossa a buscar arcaísmos, que remontam a uma pureza. A autenticidade que vislumbramos nessas narrativas performatizadas pelos ameríndios não é aquela baseada em um ideal de pureza, mas aquela que flerta com a concepção de Sapir: uma cultura autêntica é aquela “inerentemente harmoniosa, equilibrada e [que] satisfaz seus próprios requisitos.” (2012, p.42). Contudo, não nos furtaremos de questionar a operacionalidade da noção de performance.

A possibilidade de uma narrativa que dê voz aos vencidos tem consonância com a *leitura a contrapelo* benjaminiana. Miguel León-Portilla (2003) ao recolher e publicar escritos de cronistas indígenas na língua náhuatl a respeito da invasão espanhola visou dar voz aos vencidos e instaurou um campo de pesquisa – o que não está limitado aos escritos sobre a colonização. Mas no caso de sociedades colonizadas que não utilizaram a escrita como um meio de memória para expor a sua narrativa sobre a vinda dos europeus, como dar voz? A história é uma disciplina que tece os fatos a partir de uma perspectiva em uma infinidade de possibilidades e produz uma única narrativa tida como ‘oficial’. Ao relermos os documentos a contrapelo, podemos vislumbrar a voz dos ditos vencidos nos escritos de seus algozes.

A releitura do passado não visa pensar o que seria se os vencidos determinassem a escrita da história, ou seja, se os colonizados tivessem colonizado, mas buscar na contemporaneidade da narrativa dos oprimidos – no caso aqui particular dos ameríndios – um modo de se relacionar com o meio que difira do ocidental, como outra perspectiva possível.

Contudo, imaginar como esse passado com outro desenrolar pode ser profícuo para questionar a obscuridade do contemporâneo, como Oswald de Andrade propôs nesse poema modernista.

A história correntemente perpetua a versão dos fatos narrados pelos vencedores, e isso num sentido muito forte, antipositivista: a história é a perpetuação narrativa da vitória daqueles que garantem com ela o poder de definir quais são os fatos, a partir da documentação e monumentalização, ou seja, de memorações empoderantes. No encontro entre europeus e ameríndios; sem dúvida, a voz do ocidente prevaleceu. No entanto, ao nos inspirarmos em Walter Benjamin, buscaremos uma *leitura a contrapelo* e traçaremos caminhos possíveis em torno desse encontro, numa tentativa de *despir* o etnocentrismo ocidental que segue sendo a narrativa predominante, ao longo do terceiro capítulo. Os vencidos aparecem como grupos minoritários, por estarem em uma situação de subordinação a um contexto socioeconômico em que suas demandas são recorrentemente silenciadas e seus modos de vida inviabilizados em nome de um progresso que por sua vez é uma narrativa, não está nos ‘fatos puros’.

A primeira tentativa de uma manobra com a narrativa do Ocidente que já podemos indicar é evitar o uso de termos vinculados às práticas coloniais – apesar de reconhecermos a dificuldade de exercer essa proposta, por se tratar aqui de um texto produzido em uma instituição de marca moderna ocidental. O termo *índio* surge a partir de um equívoco europeu – a chegada às Américas foi inicialmente representada (e originalmente vivenciada) como se estivessem nas Índias – e foi (e continua sendo) usado para designar indistintamente etnias e cosmologias sociais diversas. Outra semântica e outra conotação tem o termo *indígena*, que se refere de forma ampla àqueles que são originários da terra em que vivem. O termo ameríndio será aqui preferido por estar diretamente associado aos povos originários das Américas, o que não quer dizer que os termos anteriores não aparecerão ao longo do texto. O próprio termo índio é usado pelas sociedades indígenas frente ao estado nacional.

De outro lado está a questão da *narrativa*, já aludida no próprio título da dissertação. Será preciso evitar o historicismo, escapar à tendência de inscrever naturalizadamente dentro de uma cadeia já conhecida, teleológica, os relatos de tempos, espaços, lugares e circunstâncias específicos, inscritos no contexto, Quinhentos: o ‘acontecimento’ da deparação de europeus medievais com terras e povos que desafiaram sua capacidade de processamento dos mecanismos de identidade-alteridade, e avançar para o que denominamos de contemporaneidade (que não é

uma época, um período, mas uma condição narrativa), sem o compromisso de tratar exaustivamente desse amplo período que ultrapassa cinco séculos.

Antes da narrativa como categoria, entendemos a importância de estimular a proliferação de linguagens no cerne das quais possam surgir ou intempestivamente se perpetuar diversidades de *narrativas* plurais. Nesse sentido, queremos apontar para entonações, prosódias, gestos etc. que, surgidos em cada contexto sociocultural, que tendem ao esquecimento – como no caso de diversidade linguística que existia no continente americano em 1500 e que ao longo de 500 anos foi drasticamente reduzida – mas são essenciais para a manutenção de aspectos culturais dos grupos aos quais pertencem. Partimos da *narratologia*, inserida em um alargamento do campo possibilitado pelas discussões da teoria semiótica (REIS, 2006), assim, a análise estrutural da narrativa não se limita a textos e oralidade, mas se debruça também sobre o cinema e a internet neste trabalho.

A noção de contemporaneidade como característica da condição na qual essas narrativas são produzidas vai além da noção de tempo presente, ao introduzir criticamente a nossa própria relação com o atual, realizando uma marcação fluída do tempo. Nietzsche, na *Segunda Consideração Intempestiva* (2003), é um crítico mordaz do que chama de hipertrofia da história de seu (e do nosso) tempo, para criticar justamente à relação problemática com o presente. Para o filósofo italiano Giorgio Agamben:

Nietzsche situa a exigência de “atualidade”, a sua “contemporaneidade” em relação ao presente, numa desconexão e numa dissociação. Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. (AGAMBEN, 2009, p. 58 e 59).

Portanto, ser contemporâneo é perceber-se ou compreender-se em desconforto (cognitivo) ou descompasso com relação à atualidade, é ser anacrônico – o que não significa pertencer a um outro tempo, mas sim, talvez, a uma outra temporalidade. “A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo” (Ibidem). Desse modo, quem é mais contemporâneo do nosso tempo que os ameríndios? (Esta dissertação, de certo modo, é uma entre muitas elaborações possíveis em torno de sua contemporaneidade.)

Agamben vai além em sua concepção de contemporaneidade e a associa às trevas, à obscuridade no presente. “Perceber no escuro do presente essa luz que procura nos alcançar e não pode fazê-lo, isso significa ser contemporâneo. [...] o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que urge dentro deste e que o transforma” (Idem, p.65). Essa possibilidade de transformação aparece na obra de vários autores que podem ser considerados (nossos) contemporâneos nesse sentido: autores que exercitam exatamente essa percepção de desconforto. Walter Benjamin, ao fazer uma crítica à história, se questiona sobre o que foi esquecido e, nesse sentido, ao indagar e empregar o *futuro do pretérito* coloca a possibilidade de outros passados e, assim, de outro futuro possível. (OLIVEIRA, 2013, p. 80).

Esse exercício de imaginação de uma realidade possível pode ser observado, acompanhado e reafirmado na apropriação de conceitos e tecnologias ocidentais por ameríndios; e a partir daí pode-se ver surgirem outras agências. Em especial, nos referimos ao uso do museu, do espaço virtual e do cinema enquanto ferramentas possíveis em táticas e estratégias de empoderamento para esses grupos, ao serem usadas para construir uma contra-narrativa do *roteiro de descobrimento*. Por agora basta deixar indicado que buscaremos identificar se essa apropriação dota os ameríndios – que para o senso comum passaram de selvagens a extintos ou incorporados numa única nação¹ – de uma fala que tenha ressonância para grupos, sociedades ou narrativas ocidentais. Em determinado plano, está posta uma – no mínimo, indireta – associação ou adesão a suas demandas.

A atenção dirigida ao descobrimento das Américas está atrelada a noção de que foi na colonização (que narrativamente se apropriou de várias instâncias de encontros permeados de ruídos e violências) que se estabeleceram as bases para o capitalismo moderno e a posição privilegiada da Europa como centro desenvolvido de um sistema que supostamente associa civilização e progresso. A dominação europeia se constituiu tanto no plano físico, material, com a exploração do trabalho e dos recursos, quanto no plano ou campo simbólico, quando os brancos anularam a identidade das etnias que habitavam o território conhecido como América, ao negarem o uso de seus nomes com os quais se autodenominavam, englobando-os no amplo e

¹A própria ideia de nação já foi problematizada por Benedict Anderson ao explicitar que se trata de uma comunidade socialmente construída e imaginada (2008).

etnocêntrico termo “índio”, assim como fizeram com as etnias deslocadas do continente africano que foram reunidas em torno do termo “negro”.

O etnocentrismo moderno, que se constituiu a partir da própria experiência colonial, permitiu que, diante da diversidade, os europeus se representassem como raça superior, civilizada e única produtora da modernidade – e não como de uma modernidade específica elaborada em determinado contexto histórico, justaposta a outras formas de existência social. Pouco ar para sequer a elaboração da ideia de “modernidades alternativas” (Velho, 2007). O caráter singular da modernidade ocidental foi tornar-se global, tendo a Europa como centro irradiador de uma cultura industrial e civilizadora.

Para Anibal Quijano (2005), o capitalismo como o conhecemos foi resultado da acumulação do capital pelos europeus causada por uma associação de vastos recursos disponíveis provenientes da América, como o ouro e a prata, e que os colocava à frente no mercado mundial, inclusive sobre aqueles que posteriormente seriam denominados como o Oriente. Foram recorrentes nesse processo a apropriação de técnicas e mercadorias produzidas pelos povos que explorou e uma concepção que os estigmatizava a partir de uma ideia evolucionista que os colocava como primitivos².

O controle do trabalho no novo padrão de poder mundial constituiu-se, assim, articulando todas as formas históricas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, e desse modo sob o domínio desta. Mas tal articulação foi constitutivamente colonial, pois se baseou, primeiro, na adscrição de todas as formas de trabalho não remunerado às *raças* colonizadas, originalmente *índios*, *negros* e de modo mais complexo, os *mestiços*, na América e mais tarde às demais raças colonizadas no resto do mundo, *oliváceos* e *amarelos*. E, segundo, na adscrição do trabalho pago, assalariado, à raça colonizadora, os *brancos*. Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial. (QUIJANO, 2005, p. 120).

A colonialidade ultrapassa a colonização, pois a estrutura do capitalismo formada nesse período tem raízes mais profundas. As sociedades colonizadas perpetuam os modelos aplicados

²A descoberta do continente americano pelos europeus não teve desdobramentos apenas econômicos. A modernidade europeia também se deu no nível intelectual a partir das narrativas de viajantes e missionários que levaram para o velho continente descrições de povos com costumes que remetiam a ideia da bondade natural do homem. Afonso Franco em *O índio brasileiro e a revolução francesa* ([1937]1976) esmiuçou como as lendas que remetiam a Índia foram transportadas para o Brasil e posteriormente, como os cronistas as abandonaram e passaram a descrever os nativos de forma idílica. A ideia de um homem vivendo de forma livre e em comunhão com a natureza, sem a figura de um monarca, segundo Franco, influenciou diretamente a Revolução Francesa.

em sua própria submissão (ou sua constituição em dependência estrutural), visando a modernização segundo os parâmetros do Ocidente, para alcançar aquele progresso sempre celebrado em suas narrativas e autoimagens históricas. A própria análise em torno dos povos e sociedades dos ameríndios foi e é frequentemente reduzida, ao serem estes submetidos ecológica, econômica e cognitivamente à lógica do Estado-Nação, que se mostra incapaz de entendê-los – e é no sentido de não se inscreverem nessa lógica histórica que os consideramos contemporâneos (cf. Velho, 2010, 2012).

A concepção evolucionista durante a colonização está diretamente associada à noção de progresso técnico, que aparece no discurso da modernidade ocidental. No entanto, ressaltamos que essa modernidade só foi possível graças à expropriação dos recursos do *Novo Mundo*. Lévi-Strauss, em seu texto *As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico* ([1952] 1976), constrói uma crítica à concepção de um desenvolvimento contínuo da humanidade que resvalaria nas discontinuidades culturais (isto é, a diversidade em sentido forte, a incomensurabilidade dos processos etnológicos a uma história universal) entendidas como conjunturas econômicas impeditivas do progresso quase-perfeito do centro. Segundo o argumento de Lévi-Strauss, que incorpora fortes pressupostos marxistas, a industrialização tal como ocorreu só foi possível a partir do contato intercultural.

Em primeiro lugar, as sociedades que denominamos atualmente de “subdesenvolvidas” não o são por sua própria causa, e erraríamos em concebê-las como exteriores ao desenvolvimento ocidental ou como tendo ficado indiferentes diante deles. Na verdade, são essas sociedades que, por sua destruição direta ou indireta entre os séculos XVI e XIX, tornaram possível o desenvolvimento do mundo ocidental. [...] A relação de estranheza entre as sociedades ditas subdesenvolvidas e a civilização mecânica consiste, sobretudo, no fato de que, nelas, esta civilização mecânica reencontra seu próprio produto, ou, mais precisamente, a contrapartida das destruições que cometeu dentro delas para instaurar sua própria realidade. (1976, p.320).

A crítica ao progresso é necessária para fornecer uma *outra* narrativa, que não seja aquela vinculada ao ideal moderno do ocidente, de desenvolvimento perpétuo em crescimento contínuo, e que ao mesmo tempo dialogue com a contemporaneidade e aponte que a concretização da modernidade ocidental como “única” só foi possível devido à expropriação de culturas e sociedades nesse processo.

Propomos na guisa de Bruno Latour (2004), uma *antropologia da diplomacia*, nos permitindo enquanto diplomatas transitar pela interdisciplinaridade para evidenciar outros

caminhos possíveis. Assim, ressaltamos a importância de pensar a elaboração da modernidade ocidental, suas ações e seus efeitos, para refutarmos a concepção de uma única natureza a ser explorada por uma multiplicidade de culturas, que tem consequências nefastas.

Recapitulando: o argumento de memória que projetamos é que há presenças do passado no presente. O ‘mau encontro’ não cessou de ocorrer de forma literal, sendo do ponto de vista dos povos estigmatizados como primitivos, uma catástrofe continuada daquele que “não tem história”. A facilidade com que o mundo foi dividido e continua sendo como apontam as discussões em torno do território da Lua (ARRUDA, 1997) e a forma como essa invasão-expansão é retratada com o mesmo discurso civilizatório. No filme *Rotten Tomatos* (Perdidos em Marte) fica muito clara o sentido de territórios infinitos para exploração a partir dos interesses ocidentais, que são colocados como interesses universais. Mas a quem esses direitos universais se dirigem? A colonização de marte reflete a progressão desse olhar desenvolvimentista, que ignora a “intrusão de gaia” (STENGERS, 2015).

Ao voltarmos nosso olhar para a performance indígena de resistência no plano do repertório, do arquivo, das instituições, das tecnologias percebemos que ao mesmo tempo que a colonialidade perpetua a colonização, a performance denota a resistência. E se num contexto performático de existência de “cultura com aspas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) percebermos que a cultura ameríndia não incorpora a natureza, mas a trata como um meio, está em constante dialética com ela, talvez encontremos a chave contra esse desenvolvimentismo.

Capítulo 1 – Narrativas do contemporâneo

Este capítulo se propõe a considerar a *curadoria compartilhada* como produtora de narrativas do contemporâneo. A curadoria compartilhada consiste na elaboração de exposições das instituições em parceria com agentes externos: especialistas, grupos vinculados ao acervo da instituição, artistas, etc. -, na inserção desses agentes dentro da reserva técnica, na produção de pesquisas e atividades educativas em colaboração, as possibilidades são infinitas. Se o conceito a princípio está vinculado ao campo museológico, consideramos estendê-lo para outros territórios: o cinema e a internet. Dessa forma, usaremos o conceito de curadoria compartilhada como metodologia para identificar iniciativas que de forma colaborativa criam e difundem narrativas.

As narrativas eclodem de sujeitos e suportes diversos -- diversos demais, talvez, para caber numa etnografia, mesmo com aspas. Mas ao propormos um recorte na contemporaneidade, tentamos traçar na escrita da própria dissertação agenciamentos afins aos que Félix Guattari (1996) chamou de *processos de singularização* em diferentes níveis de subjetivação. Nesse sentido, o *ser* não pode ser delimitado e definido como indivíduo, que pressupõe uma forma fixa, já bem acabada, mas é resultado de processos contínuos, internos e externos de subjetivação. Para esse *ser* que está sempre em processo, apontamos a necessidade de um *dever* permanente que estimule, dissemine e conecte diferentes formas de luta, para tal, esse capítulo tecerá narrativas em torno de um *dever-indígena*³ nas três tecnologias - museu, cinema e internet - que serão analisadas como espaços que podem criar um território singular que estimule esses processos.

O foco das minhas rápidas e -- espero que só parcialmente -- superficiais apresentações de certas ‘constelações de narrativas’ é menos o conteúdo do que aparece em cada suporte, e mais a força de apropriação de territórios ocidentais para propor uma outra perspectiva de estar no mundo, o que o *dever-indígena* provoca ao atravessar e ser atravessado por essas tecnologias. As novas tecnologias permitem a proliferação de outra concepção de história, com novos atores

³ O *dever* é sempre minoritário e se constitui a partir da relação, em um fluxo que conjuga devires-minoritários que como tal estão fora do sistema vigente e permitem a criação de alternativas. Portanto, se associar ao *dever-indígena* não é a mesma coisa que se tornar indígena. O *ser* é múltiplo e se define na diferença, está sempre em gerúndio – tornando-se – e associá-lo a uma identidade, como a identidade-indígena é reduzi-lo a uma unicidade e acabamento que a realidade do *ser* não comporta. Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, vol. 4 explicita que “O *dever* não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos ou somos. O que é real é o próprio *dever*, o bloco de *dever*, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna.” (1997, p.15).

como personagens centrais da sua narrativa. A diplomacia se dá em deslocar o foco das instituições e produtos ocidentais e atentar para a atuação de agentes minoritários.

A discussão gira em torno dos territórios possíveis de alimentar um *ser* em constante fluxo e em luta, para que esses processos de singularização não sejam interrompidos. Em relação ao ‘ser’ retomaremos as instigações de Gregory Bateson ao abolir uma pretensa descontinuidade entre ontologia e epistemologia. “Thus, in no system which shows mental characteristics can any part have unilateral control over the whole. In other words, the mental characteristics of the system are immanent, not in some part, but in the system as a whole.” (1987, p.230)⁴. A característica mental do ser passa por sua imanência. Não há uma diferença entre o ser e o ambiente (e singularidades do ambiente), entre o dentro e o fora, mas sim, uma diferença como constitutiva das *relações ambientais* que devêm o ser.

A diferença é um conceito mais amplo que a identidade – por pressupor características intrínsecas e delimitadoras. Na diferença é que se encontra o ponto crucial da nossa discussão. Lévi-Strauss em *Raça e História* ([1952] 1976) um texto amplamente difundido, escrito para a Unesco, aponta que a diversidade cultural é o maior patrimônio que temos. Essa diversidade cultural, do modo como o autor a concebe com o vocabulário que hoje está parcialmente domesticado, é calcada na diferença, entre culturas, dentro da mesma cultura, nos processos que atravessam a cada sujeito – longe de ser uma concepção evolucionista, a diferença é dinâmica, relacional e não-hierarquizadora. A questão aqui é apontar nuances que os ameríndios já perceberam há muito, em que apesar de cada etnia ter suas particularidades (e aqui está o cuidado das lideranças em não produzir discursos voltados para um índio genérico, baseado em características de uma única etnia e/ou aldeia) é possível criar uma rede que conecte a todos a partir da interculturalidade.

A interculturalidade será acompanhada a partir do que chamamos de *curadoria compartilhada*. O conceito comumente usado para denominar o trabalho em parceria de instituições museológicas e representantes de grupos dos quais possuem acervo, em torno de suas

⁴ Essa noção estará ainda mais enraizada na biologia com a noção de autopoiese, proposta pelos biólogos Humberto Maturana e Francisco Varela, como organização característica do ser vivo, proposta desenvolvida posteriormente na equação autopoiese = cognição. Um ser vivo se constitui criando sua diferença em relação ao ambiente, pelo modo como estrutura a matéria e energia que não cessam de ‘escoar’ do e para o ambiente. Existir é conhecer, é ‘continuar a ser’ fluindo num ambiente; no sentido de que a característica da vida é singularizar-se dos fluxos químicos de matéria e energia, é devir o ambiente, é constituir-se nele. (MATURANA, 1987, VARELA, 1987, CAPRA, 1996).

coleções, pode ser expandido para outras instâncias. O museu, ao incorporar na sua dinâmica institucional agentes que estão diretamente conectados com os artefatos/documentos expostos, não apenas expande suas informações em torno dos objetos, como produz pesquisas, exposições e atividades que extrapolam a própria instituição. De forma semelhante, podemos acompanhar esse mesmo movimento dentro do cinema, nos filmes que têm indígenas como diretores ou codiretores, e na internet, em projetos que viabilizam a existências de sites indígenas. Em outro plano, a criação desses territórios nos leva a cismogênese, nos termos batesonianos. O leitor é convidado a percorrer esses territórios e analisar até que ponto podemos enxergar nessas ferramentas processos cismogênicos.

O capítulo ao tratar das narrativas do contemporâneo apresenta o museu, o cinema e a internet como espaços e meios territorializados que não estão dados enquanto tal, mas que podemos inquirir e provocar novas *cismogêneses*. A cismogênese, como concebida por Gregory Bateson é “um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa entre indivíduos” (2006, p.219). O que estamos apontando é para o que ocorre quando os ameríndios se apropriam de uma dada ferramenta provocando novas cismogêneses: a criação de um novo meio. Há então aquilo que é cismogênico em si mesmo e aquilo que provoca cismogêneses e o que conjuga os dois.

Ao nos atermos na cismogênese em processo nesses territórios (museu, cinema e internet) que estamos propondo, queremos perscrutar que tipo de ajustes a comunicação com essas ferramentas nos levaria. Assim, iremos usar o conceito de curadoria compartilhada de forma ampla para analisar as alianças estabelecidas nesses territórios e partir delas inquirir as narrativas (harmônicas e/ou dissonantes) que dali surgem. De maneira ampla, o meio da cismogênese provoca modificações individuais que se acumulam e estabelecem uma dinâmica sociocultural. Mas tais modificações não são identitárias, nem modernizantes, apesar de seus efeitos e, nem lineares, pois os desequilíbrios são inerentes.

Para que o devir-indígena prolifere precisamos escapar e propor para além (e escapando) do que Stengers (2005, p.40) denomina *alternativas infernais*, que emergem ligadas a instâncias do sistema capitalista e nesse caso, o dito Estado nacional, por isso é imprescindível buscar

medidas de reconhecimento e redistribuição que não se atenam apenas ao que o Estado (que não é monolítico) se propõe a ceder – o que não significa que devemos abandonar as demandas no nível estatal, como no que tange à demarcação de terras indígenas. Como fala Stengers ao se referir as palavras usadas pelas bruxas contemporâneas:

Reclaim est le mot dont peut-être Guattari manquait Iorsqu'il parlait de « reconquête ». Au plus Ioin de *reconquista*, croisade contre les forces du mal, ce mot associe irréductiblement guérir et se réappropriier, réapprendre et lutter. Non pas dire « C'est à nous) (cf. le triste slogan« Tout est à nous, rien n'est à eux »), *non pas se penser victimes, mais devenir capables d'habiter à nouveau les zones d'expérience dévastées.* (STENGERS, 2005, p.185, grifo nosso).

Em busca dessas zonas de experiência que permitem uma reclamação, no sentido de reapropriação de formas de luta propomos a análise desses espaços – museus, internet e cinema – para testar sua capacidade de transversalidade, como espaços de acordos pragmáticos em que diferentes atores estabelecem diálogos e se dispõem a colocar à prova suas convicções. As ideias, conceitos e trajetórias epistemológicas foram invocadas para constituir um pano de fundo necessário para analisar o que as tecnologias estão suscitando.

Além da questão da identidade, outros assuntos se impõem à análise, como os efeitos da colonização (através do conceito que empregamos de Quijano, *colonialidade*). Se por um lado o museu é uma criação ocidental resultado de uma experiência acumuladora que ganhou força a partir da reunião de artefatos de povos tidos como exóticos, por outro lado a presença dos descendentes desses povos dentro da instituição, entrando em contato com esse acervo, produzindo suas próprias pesquisas, atuando colaborativamente em exposições causa um atrito na rede constituída a serviço da prática colonial. A própria reunião de artefatos não se limita ao conhecimento classificável, mas produz(iu) um sistema imbricado na mercadoria.

Já o conceito de rede que a internet em certa medida materializa não é privilégio ocidental, as redes tecidas pelos povos que os documentos oficiais tendem a chamar de tradicionais já as produzem e são constituídas por elas ao longo de gerações, como mostram trabalhos acadêmicos, incluindo a da Annelise Riles (2004) – as redes pessoais já existiam antes das redes institucionais. No entanto, se essas redes são constituídas no campo sensível, na troca de afetos, na elaboração do self, ganham nova dinamicidade ao se transplantarem ou se duplicarem no campo dos pulsos eletrônicos. Annelise Riles ao se deparar com um campo de investigação que desafiava a apreensão da etnografia tradicional propõe uma análise que reúne

documentos de conferências, jornais, atores institucionais, ativistas, configurando uma rede complexa vista a partir de uma abordagem interdisciplinar. A partir da conceituação usada por Riles iremos considerar como rede “a set of institutions, knowledge practices, and artifacts thereof that internally generate the effects of their own reality by reflecting on themselves.” (2004, p.3). O conceito de rede foi apropriado por diferentes teóricos e possui conexões próximas com o conceito de performance, que iremos abordar detidamente no próximo capítulo.

Por fim, - mas não por juízo de valor, antes por um interesse argumentativo – o cinema é uma ferramenta relativamente nova que passa a ser desafiada com a produção cinematográfica desses agentes *tradicionais*. Os filmes realizam um registro *dos* povos tradicionais que se disseminam: entre os diversos filmes amplamente difundidos está um sobre os Toulambi, da Papúa Nova Guiné, filmado em 1976, em que é descrito como o primeiro contato desse povo com um homem branco⁵. Se a maioria dessas produções perpetuam uma visão colonial do exótico, da busca de povos com uma cultura autêntica no sentido clássico, apontaremos alguns filmes de ficção e documentário que nos ajudam a problematizar a colonialidade, produzidos por indígenas e não indígenas.

O museu, o cinema e a internet serão apontados através de alguns exemplos de produções nesses espaços polimorfos, mas sem o compromisso de análise extensa sobre cada um. A proposta é sinalizar de que modo, nos exemplos selecionados – e em tantos outros que ficaram de fora – a visão etnocêntrica é problematizada e confrontada, sendo essas ferramentas usadas de um modo potente⁶. Sahlins (1997) caracteriza sucintamente a crítica pós moderna ao termo cultura como aquele que sublinha nele seu desenvolvimento como um conceito ligado à prática, colonial que teria destacado as diferenças entre as culturas visando submeter diferentes povos a cultura hegemônica ocidental. Contudo, o autor aponta que essa crítica reduz a cultura a um instrumentalismo e:

Nas últimas duas décadas, vários povos do planeta têm contraposto conscientemente sua “cultura” às forças do imperialismo ocidental que os vêm

⁵ Ver a crítica de Pierre Lemonnier (1999). Disponível em: < <http://terrain.revues.org/2820#tocto1n5>>. Acesso em: 09 fev. 2017.

⁶ As tecnologias elencadas para análise visaram estabelecer um escopo amplo, o que não significa que ferramentas tão importantes e instigantes quanto as selecionadas não ficaram de fora, uma delas é a escola. Por isso deixamos a ideia para um trabalho posterior realizar uma análise dos ruídos e transformações dessa ferramenta ao ser usada e tensionada pelos povos indígenas.

afligindo há tanto tempo. A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino. (SAHLINS, 1997, p.45 e 46).

A partir de uma visão do conceito de cultura como plural e antagônico a uma noção de progresso universal, Sahlins aponta o conceito como anti-colonial e corolário de um processo de indigenização da modernidade, ao contrário da ideia de que vários povos sofreriam uma desculturação ao serem confrontados com o desenvolvimento ocidental, sugerindo uma retórica da perda. E é justamente esse aspecto de resistência, reinvenção cultural desses povos que propomos seguir as trilhas nessas tecnologias, mapeá-las para melhor disseminá-las na contemporaneidade, indigenizando o museu, a internet e o cinema, mas sem recair numa ideologização. Num amplo contexto, as culturas estão em processo de globalização e consistem em formas híbridas, como aponta Néstor Canclini (1998), o que se reflete em um enfraquecimento dos projetos nacionais. No entanto, ao contrário de Canclini que se propõe a analisar processos transnacionais, esta dissertação enfatiza o local, enquanto produtor do comum partindo da indigenização da realidade.

Antes de dar prosseguimento, uma pequena sinalização; não ignoramos os problemas que o atravessamento dessas tecnologias trouxeram ou podem vir a trazer aos ameríndios – e não só –, apenas consideramos que apesar destes, podemos trilhar esses espaços como territórios passíveis de proliferação de processos de subjetivação, em que um devir permanente se estabelecerá através de um diálogo intercultural, apesar dos ruídos – ou graças a eles –, ainda é possível concretizar. Para isso, apresentaremos alguns exemplos de apropriação dessas ferramentas e posteriormente, discutiremos alguns pontos desses usos.

1.1 Museus

Esta seção irá abordar brevemente a emergência dos museus (de suas coleções) enquanto fruto da prática colonial e sua relação com a cultura material, focando em artefatos etnográficos e as narrativas extraídas desses artefatos: seu uso enquanto representativo de determinada cultura, ou como objeto de arte e a emergência dos ameríndios que passaram a serem atuantes em instituições que costumavam representá-los (na esmagadora maioria etnocêntrica) –

problematizando não apenas a representação étnica, mas também a propriedade dos artefatos, se desdobrando em demandas de repatriamento –, assim como passaram a criar suas próprias instituições museológicas, em um contexto pós-colonial, que será o nosso foco.

O museu é uma instituição cuja origem está associada à Antiguidade Clássica – mais um, entre vários, componente ocidental que retira seu poder da capacidade de se vincular a uma herança grega, o outro exemplo que exploraremos é a escrita alfabética (Ver capítulo 2). O termo remete ao *Museion* (templo das musas) ou Museu de Alexandria, que consistia em uma mistura de centro acadêmico, arquivo e biblioteca, pela prática das artes da memória “que propunham a articulação de imagens a lugares e espaços, para assegurar a rememoração” (MENESES, 2010, p.15) e, pelo seu caráter monumental. No entanto, a configuração nos moldes mais semelhantes à ideia institucional em voga contemporaneamente começa a ser traçada a partir do século XVI e XVII nas coleções particulares que reuniam objetos de interesse artístico, histórico e científico em galerias que só viriam a ser efetivamente abertas ao público ao longo do século XVIII (POULOT, 2013). A reunião de artefatos dentro de uma lógica do patrimônio (pós-revolução francesa dentro do nexo do estado-nação) nas coleções etnográficas, que deve ser entendido como meta-artefato de produção de narrativas sobre o ‘outro’, a que iremos nos ater mais profundamente nesta seção, têm como mito de origem os gabinetes de curiosidades que reuniam artefatos diversos em torno de um caráter pretensamente científico (POSSAS, 2010).⁷

Esses museus tradicionais – circunscritos pelo prédio que os abriga – a princípio se dividiam entre aqueles dedicados às artes, os históricos e os científicos⁸. Ao longo do século XX essas distinções já não são tão rígidas, nos cabendo nesse momento ressaltar as mudanças pelas

⁷ O Conselho Internacional de Museus (ICOM), em *Running a Museum: A practical handbook* apresenta um panorama dos antecedentes das instituições museológicas e sua elaboração contemporânea (Ver: LEWIS, 2006).

⁸ Mesmo nas coleções museológicas elaboradas com categorias rígidas – científica, histórica e etnográfica – os artefatos provenientes da cultura dos outros eram passíveis de serem incorporados. A análise de museus de ciência desconsiderava qualquer possibilidade dos saberes desses povos serem narrados como científicos – há um movimento nas últimas décadas de pesquisas que buscam um trabalho em colaboração com os ameríndios para descobrir novas espécies de plantas e seus usos e analisar características do próprio DNA desses povos, o que resvala na problemática do direito genético. Os museus etnográficos, que estão dentro dessa categoria científica, elaboravam pesquisas que pretensamente demonstravam o subdesenvolvimento desses povos, através da comparação entre crânios, por exemplo. Os museus de arte incorporavam esses artefatos que na maioria dos casos eram submetidos a uma classificação inferior que produz uma dicotomia entre belas artes e artes menores, dando a categoria de artesanato ares de simplificação, ignorando todo o refinamento estético vinculado a sua produção. Nos museus históricos (em muitos casos as narrativas recentes desses museus ainda reproduzem os mesmos preconceitos do século XIX) quando faziam (e fazem) menção aos ameríndios, os submetem como formadores de determinada nação e ignoram sua presença viva.

quais passaram as coleções etnográficas, que ora foram exibidas como forma de representarem as sociedades que as produziram, ora pelo seu caráter estético (STOCKING, 1985; FABIAN, 2004). A questão está muito mais pautada nos saberes ocidentais, do que nacionais. Em relação às mudanças no tratamento museológico, a chamada Nova Museologia despontou como um marco, ao identificar um ruído entre a proposta dos museus e o diálogo com seu público, e das sociedades das quais detêm artefatos, passando dialogar com agentes externos, entre os quais estão os ameríndios, que não apenas tiveram acesso às coleções às quais estão relacionados⁹, como atuaram na pesquisa em torno desses artefatos e na elaboração de exposições, no que chamaremos de curadoria compartilhada ou coletiva¹⁰. Mas a própria correlação entre esses agentes e as coleções vinculadas a seu grupo já é limitadora e artificial, ao não aparecer a figura de um curador indígena, que transita pelas coleções sem estar limitado a um acervo específico.

Essa inserção dos ameríndios nos museus despertou um interesse neles em produzir suas próprias instituições¹¹. O uso do museu como ferramenta pode ser visto a partir de um desdobramento do uso do conceito de cultura por esses grupos, como analisa Carneiro da Cunha (2009), propondo quanto a isso diferenciar cultura e “cultura”, como operação de lógica intercultural, não como definição axiomática universalista. Ao afirmar que a “[...] coexistência de ‘cultura’ (como recurso e como arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais e comunidade internacional) e cultura (aquela “rede invisível a qual estamos suspensos”) gera efeitos específicos.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 373) A autora desfaz a armadilha de uma pretensa subalternidade que estaria em se apropriar em instituições de seu opressor, mostrando que a adoção do termo por grupos minoritários ou subalternos não significa a universalização de um suposto *conceito* que subscreveria desde os exotismos naturais até os

⁹ Esse acesso está condicionado às práticas institucionais, o que pode desencadear barreiras para que esses agentes efetivamente se reapropriem e ressignifiquem esses artefatos. Um exemplo simples é que esse acesso está limitado ao horário de funcionamento da instituição.

¹⁰ A *Nova Museologia* teve início com a Mesa Redonda realizada pelo ICOM, em Santiago (Chile), em 1972 – enquanto germinadora –, e a Declaração de Quebec (Canadá), em 1984, que fundou propriamente o Movimento Internacional para uma Nova Museologia - MINOM. (CÂNDIDO, 2003). Entre as principais reflexões desse movimento está “o reconhecimento da necessidade de ampliar a prática museológica e de integrar nessas ações as populações; a convocação ao uso da interdisciplinaridade e de métodos modernos de gestão e comunicação; e a priorização do desenvolvimento social”. (Ibidem, p.24).

¹¹ No anexo 1 encontra-se um mapa que aponta algumas manifestações museológicas no Brasil, que surgiram em parceria com o projeto Pontos de Cultura do Ministério da Cultura. O Museu Magüta, considerado o primeiro museu indígena do Brasil não se encontra nesse mapa por ser anterior ao projeto do MinC.

ministérios nacionais, e sim uma apropriação criativa e irônica-crítica do vocabulário do interlocutor.¹²

O empréstimo do termo cultura tem uma carga simbólica e política, sendo parte de um movimento de trocas interculturais que não implica, em si mesmo, direção ou âmbito predefinidos. Não se trata da consciência modernizante que um grupo tradicional alcançaria, de que tem uma cultura própria, identitária, do modo como os saberes e as instituições e narrativas ocidentais modernas lhe atribuem; e sim de desmonopolizar a culturalidade de cada prática e saber. Os nativos relativos – como concebidos por E. Viveiros de Castro (2002) – se apropriaram e usam o termo cultura como uma ferramenta política. É necessário sinalizar que tal uso e apropriação vêm sendo interpretada teoricamente, por esses e outros autores, como uma transformação das relações interétnicas e do estatuto epistemológico e político das respectivas narrativas; ou seja, que não se trata de simples ‘retórica’ ou ‘manipulação verbal’, ou ‘jogo de interesses’. Além disso, é também preciso lembrar que *faz parte do argumento* de autores como Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, em que pese outras diferenças de ênfase e de perspectiva, que essa dimensão por definição *não cabe* nas instâncias técnico-narrativas do estado-nação dito moderno: o que implica boa parte do campo das políticas públicas, das divisões acadêmicas e ministeriais, dos aparatos jurídicos e comerciais, etc, assim como as aplicações peritas dos conceitos antropológicos desenvolvidos em situação etnográfica contemporânea.

Apesar do termo *cultura* carregar conotações problemáticas por todas as apropriações com que está associado, desde a concepção de características que definiriam determinado grupo pela sua cultura e que as mudanças que sofressem acarretaria na perda de autenticidade – não aquela nos termos de Sapir no qual baseamos parte do nosso argumento – e desaparecimento, da posição binária entre alta e baixa cultura, ou, ainda a divisão entre belas artes e arte popular, sendo a segunda associada a comunidades tradicionais. Em uma frase já podemos identificar pelo menos dois etnocentrismos ocidentais (nesse caso porque é o grupo majoritário, não por ignorar

¹² Essa reinvenção ameríndia proporcionada pelo contato com o ocidental é um exercício de alteridade que já aparece desde o século XV. Ao longo do segundo e terceiro capítulos tentaremos apontar que a predisposição ameríndia em adotar certos hábitos culturais europeus e rejeitar outros é decorrente de uma antropofagia simbólica em que os ditos primitivos, incivilizados, tomavam para si o que lhes interessavam no outro de acordo com sua própria forma de ser e estar no mundo e aquilo que rejeitavam, não o faziam por uma pretensa incapacidade, mas pelo próprio desejo. Nesse sentido em que a armadilha da subalternidade se desfaz, a apropriação de conceitos (cultura) e tecnologias (museu, internet, cinema) são um desdobramento de uma reestruturação cultural intrínseca aos indígenas.

que todas as sociedades são etnocêntricas, no sentido de que a visão de mundo é determinada pela dinâmica interna e que os que estão fora são o ‘outro’): a busca idílica de uma sociedade autêntica que não tenha sido afetada pelo contato intercultural e por isso se transformado, a divisão entre a produção cultural entre algo superior esteticamente e conceitualmente e a outra que reproduz em série algo apreendido no grupo e por isso supostamente privada de autoria. Como apontamos no início desse capítulo, o *ser* não é uma entidade fixa, mas formada por diversos fluxos que o atravessam transversalmente, interna e externamente.

A crítica pós-colonial que foi determinante para a reformulação da disciplina antropológica e conseqüentemente para a etnografia contemporânea é imprescindível para a análise dos usos das tecnologias e da disseminação que propomos, no mesmo sentido da apropriação de termos como ‘cultura’. Os Estudos Pós-coloniais, cuja a base teórica remete ao pós-estruturalismo, visam analisar os efeitos da colonização nas sociedades e culturas, no período após a independência, em especial no que tange à representação simbólica influenciada pela metrópole – apesar da independência. O termo pós-colonialismo passou a ser usado primeiramente por críticos literários ao criticarem o colonialismo e se disseminou, aparecendo em teorias de diferentes naturezas.

A presença do ‘pós’ no termo ‘pós-colonial’ implica em questionamentos por remeter a uma ruptura com a colonização. A problemática está em fornecer um termo que denota o fim do ciclo colonial e conseqüentemente, que seus efeitos também haveriam cessado no passado. No entanto, entendemos que a colonialidade, ou seja, os efeitos da colonização continuam operantes.

O termo se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro). Daí a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura. De fato, uma das principais contribuições do termo “pós-colonial” tem sido dirigir nossa atenção para o fato de que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. Sempre esteve profundamente inscrita nelas – da mesma forma como se tornou indelevelmente inscrita nas culturas dos colonizados. (HALL, 2013, p.118).

O conceito pós-colonial não está preso a uma ruptura cronológica, nem a sociedades específicas, mas consiste em analisar as relações entre as sociedades colonizadoras e colonizadas, e suas profundas diferenças. Os estudos pós-coloniais promoveram um deslocamento de eixo nas discussões do centro para a periferia, de maneira transversal, considerando o contexto global em

que estão inseridos. Entre os primeiros estudos a se debruçar sobre essa problemática está o livro *Orientalismo* de Edward Said, que examina como o Oriente é uma invenção ocidental construída a partir da elaboração de um corpo de saberes que foram reunidos para servir à expansão colonial europeia e norte-americana. O Oriente se constitui como a categoria do outro do Ocidente (QUIJANO, 2005) e a “cultura europeia ganhou força e identidade ao se contrastar com o Oriente, visto como uma espécie de eu substituto e até subterrâneo.” (SAID, 2007, p.30).

Stuart Hall é um dos intelectuais que se dedicou à crítica cultural e atuou na consolidação dos Estudos Culturais que se dedicam a analisar o papel preponderante da cultura na sociedade ocidental (Roy Wagner também chamou à atenção para a obsessão do ocidente com sua própria cultura). A “centralidade da cultura” no ocidente media tudo (HALL, 1997, p.5), o que nos faz analisar o museu como o *locus* em que a categorização da cultura do ‘outro’ é construída. Nosso interesse está em acompanhar o que acontece quando os ameríndios passam a atuar como agentes na formulação de uma imagem em torno desses artefatos, desviando o eixo que centralizava a cultura ocidental.

Diante dos debates provocados pela crítica pós-colonial, diversas instituições museológicas repensaram a forma de lidar com suas coleções e a relação com os povos dos quais possuem objetos. O *Musée du Quai Branly – Jacques Chirac* constituído a partir das coleções que abarcam a Ásia, a Oceania, a África e as Américas, em sua inauguração, em 2006, realizou um colóquio em que convidou diversos profissionais para refletir o papel da instituição. As atas da inauguração foram publicadas como *Le dialogue des culture. Actes des Recontres Inaugurales du Musée du Quai Branly (2006)*, organizadas sob a direção do antropólogo Bruno Latour. As atas retratam discussões que transitam entre o estatuto do objeto, as formas de expor e as memórias que operam esses artefatos. Apesar das discussões ainda refletirem o diálogo entre especialistas, a publicação permite conhecer os interesses e abordagens que guiaram a elaboração do museu e os tipos de debates que provoca, ao ser confrontado com profissionais provenientes de instituições e regiões tão diversas quanto as que estão representadas em suas coleções. Desse modo, buscaremos percorrer os efeitos da crítica pós-colonial na tecnologia museológica.

Assim como a apropriação de ‘cultura’, os ameríndios têm buscado frente ao Estado nacional seus direitos previstos na Constituição, mas esses direitos previstos são reconhecidos como parte de um processo que tem uma história. O Estado-Nação é insuficiente tanto no que

tange a delimitação do que está acontecendo no âmbito das sociedades ameríndias, quanto no cumprimento das próprias resoluções que “se propôs”¹³, entre elas os acordos internacionais e a própria Constituição de 1988 que prevê no artigo 231 “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.". Além do longo processo para efetuar as demarcações e o insatisfatório avanço nesse quesito ao longo das décadas que sucederam a promulgação da Constituição, retrocessos tem ocorridos em torno de territórios já demarcados.¹⁴

O museu e, principalmente, os processos de patrimonialização estão associados ao Estado-Nação e guardam as suas incongruências¹⁵. Nesse momento iremos focar em problematizar algumas iniciativas colaborativas de museus que possuem acervos etnográficos com agentes externos à instituição. As instituições museológicas etnográficas surgiram com o formato que conhecemos hoje no século XVIII a partir de recursos do Estado ou ainda, dos impérios e vinculadas às universidades, constituindo acervos com o material recolhido em trabalhos de campo de etnógrafos. A constituição desses acervos etnográficos estava intrinsecamente vinculada a uma prática colonial que foi atravessada pelos movimentos de independência no século XX, o que teve consequências entre diversas esferas nos museus.

1.1.1 Indígenas no Museu

As instituições museológicas passaram no final do século XX por uma autorreflexão a partir do movimento da *Nova Museologia* em que se percebeu a necessidade de integrar na dinâmica do museu tanto os grupos dos quais possuem acervos, quanto o público que o visita. Ao focarmos

¹³ A constituição de 1988 é um reflexo de décadas de luta das ditas comunidades tradicionais pela conquista no nível estatal de seus direitos. O direito não é algo dado pelo Estado, mas reivindicado e conquistado através da luta constante desses povos – importante salientar para desconstruir a ideia de tutela.

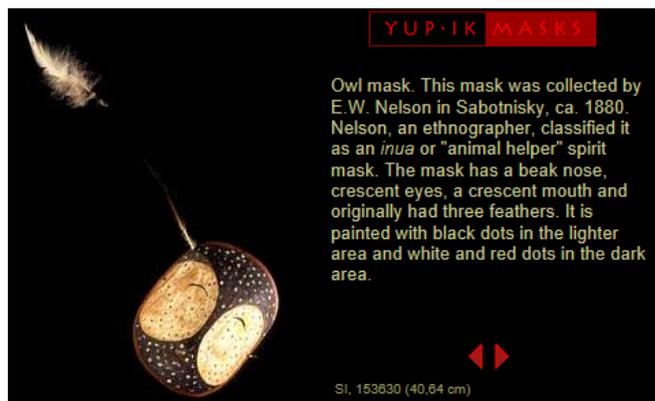
¹⁴ Recentemente o presidente em função Michel Temer devolveu 13 processos de demarcação de terras indígenas que apenas aguardavam a sua assinatura para serem concretizadas. BARBOSA, Henrique. Temer devolve 13 processos de demarcação de terras indígenas para Funai. 2 dez. 2016 [online]. Disponível em: <http://henriquebarbosa.com/temer-devolve-13-processos-de-demarcacao-de-terras-indigenas-para-funai/>. Acesso em: 10 dez. 2016.

¹⁵ Os processos de patrimonialização serão analisados no próximo capítulo.

nos povos ditos tradicionais e seus artefatos guardados nessas instituições podemos acompanhar os desdobramentos da atuação indígena dentro dos museus.

Alfred Gell propõe que os objetos de arte são fruto de uma transubstanciação que os dotaria de agência, mas não de uma forma sacralizada, seu ponto é mostrar que o objeto de arte funciona como um mediador de relações sociais (THOMAS, 2001, p.1). De forma similar, o pesquisador Josué Carvalho da etnia kaingang, em uma comunicação oral¹⁶ criticou a sacralização dos objetos museológicos, pois isso só seria justificável se os espíritos considerassem o próprio museu como um lugar sagrado. Os objetos produzidos para a venda e que podem a ser adquiridos pelas instituições museológicas são elaborados privilegiando sua estética (quanto mais ornamentados, mais são voltados para a venda a não-índios), no entanto, se considerarmos aqueles objetos adquiridos ao longo dos séculos e dos quais se tem pouca informação, seriam eles sagrados? Caso sejam, o museu tem capacidade de lidar com o sagrado? (questionamento que o Josué Kaingang provocou.).

Longe de responder essas questões, partimos delas pra pensarmos a problemática da inserção dos ameríndios dentro da dinâmica institucional dos museus. O que acontece quando diferentes visões do que significa guardar e expor artefatos se confrontam?



Figuras 1 e 2: Alguns exemplos das máscaras Yup'ik¹⁷. Acesso: nov. 2016.

¹⁶ Comunicação Oral proferida para o segundo encontro promovido pelo Museu de Arte do Rio para discutir a elaboração de uma exposição sobre a presença histórica dos indígenas no estado do Rio de Janeiro, no dia 25 de novembro de 2016.

¹⁷ As fotografias das máscaras, assim como, outras informações sobre essa exposição colaborativa estão disponíveis no site do museu. < <<http://naturalhistory.si.edu/arctic/features/yupik/intro.html>>>. Acesso em: 12 dez. 2016.

O contato dos povos dos quais os museus possuem acervo com a instituição ocorre desde o início do século XX quando nativos eram levados até as coleções para sanar dúvidas a respeito dos artefatos e em alguns casos eles próprios se tornavam artefatos nas exposições¹⁸(FIENUP-RIORDAN, 2010, p.1). No entanto, a atuação desses povos estava submetida as necessidades do museu e não ocorria uma colaboração. Ann Finenup-Riordan ao levar fotografias das máscaras dos Yup'ik do acervo do *Museum of the American Indian*¹⁹ para mostrar a amigos Yup'ik, no Alasca, se depara com desejo deles de trazer essas máscaras 'para casa' com o objetivo de mostrarem aos mais jovens. O objetivo dos mais velhos Yup'ik não era a repatriação dos objetos, mas usar as máscaras (Figuras 1 e 2) como pretexto para contar aos mais jovens as práticas de seu povo. A volta das máscaras se deu a partir da exposição *Agayuliyararput/Our Way of Making Prayer* montada em Bering Sea, comunidade da Baía Toksook, em 1996. Contudo, a propriedade das máscaras continua sendo do museu.

Entre outros desdobramentos da exposição está a visita de alguns nativos a museus que guardam artefatos Yup'ik, como o *Ethnologisches Museum* em Berlin (Alemanha) - que possui mais de dois mil objetos desse povo –, além de outras parcerias, como a elaboração de outras exposições colaborativas. O *Museum Volkenkunde* em Leiden (Holanda) implementou em novembro de 2007 um projeto piloto chamado *Sharing Knowledge & Cultural Heritage, First Nations of the Americas (SK&CH)* que consistiu em convidar lideranças indígenas e especialistas (não indígenas) no campo das Américas e Europa para discutirem vários aspectos em torno do trabalho com a cultura material (BUIJS; VAN BROEKHOVEN, 2010, p.7)²⁰. Essa reunião de três dias em 2007 acionou uma posição política da instituição de desenvolver projetos com comunidades, como a proposta de digitalizar e disponibilizar seu acervo online e desenvolver exposições junto com os povos dos quais possui artefatos.²¹ Esse tipo de experiência atua na desnaturalização da formação de coleções museológicas, evidenciando os interesses e processos por trás das seleções que precedem essa formação e enriquecendo os desdobramentos ao trabalhar com comunidades não subordinadas à dinâmica institucional.

¹⁸ Ao pontuarmos que os indígenas em alguns casos adquiriam um status similar ao dos objetos estamos nos referindo a prática de expor seres humanos vivos ao público, em vitrines.

¹⁹ Um dos museus do Instituto Smithsonian, com sedes em Washington e Nova York (Estados Unidos).

²⁰ O registro dessa reunião está na publicação disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/103031080/Van-Broekhoven-Et-Al-Eds-2010-Sharing-Knowledge-Cultural-Heritage-First-Nations-of-the-Americas>>.

²¹ Entre alguns dos resultados dessas parcerias está o projeto *Roots2Share* que será abordado posteriormente.

Os museus europeus são pioneiros nessas iniciativas que trazem descendentes dos povos que possuem acervo para dentro das instituições e promovem projetos em parceria com eles, pela própria dívida que passa a ser tematizada em consonância com a emergência dos estudos pós-coloniais. A interlocução dos museus com agentes externos, universidades, outros museus, especialistas, e povos nativos também tem ocorrido em instituições brasileiras. O Museu do Índio, instituição vinculada à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) vem sendo palco de processos expositivos que são fruto da colaboração de agentes internos e externos (principalmente com os povos indígenas). Ionne Couto (2012) mostra como o Museu do Índio iniciou projetos colaborativos durante a elaboração do seu Plano Plurianual (PPA) ao conseguir captar recursos para a elaboração de um projeto expográfico, que envolvesse agentes internos e externos a instituição. Assim, a exposição “Tempo e Espaço no Amazonas: os Wajãpi” foi elaborada em diálogo entre os técnicos do museu, a pesquisadora Dominique Gallois e os indígenas, durante sete meses. O trabalho resultou na produção de um amplo acervo composto de fotografias, objetos e filmes apresentando o universo simbólico dos Wajãpi e seu cotidiano (COUTO, 2012). O museu continuou a proposta colaborativa como atesta outras exposições, entre elas, *A presença do invisível* fruto de uma parceria com os povos do baixo Oiapoque (AP): Karipuna, Galibi Marworno, Galibi Kali’na e Palikur.

No Museu Nacional, Fátima Nascimento (2012) fornece um exemplo interessante de curadoria compartilhada ao abordar o projeto de restauração do professor Geraldo Pitaguary de peças indígenas. A restauração desse material necessita de uma pesquisa intensa e amplo diálogo com os povos indígenas. “Esse poderia ser um interessante meio de condução de uma curadoria compartilhada, já que para a maioria dos grupos indígenas a substituição de materiais ou parte de adornos é perfeitamente coerente com a ideia de conservação.” (NASCIMENTO, 2012, p. 101).

O Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuire, em Tupã (São Paulo), promove atualmente uma série de atividades em parceria com os povos indígenas. Contudo, é necessário apontar que durante um longo período que sucedeu sua inauguração em 1966, o museu apresentava uma narrativa repleta de equívocos, baseada no discurso da pacificação dos kaingang e que só veio a ser problematizada a partir de 2008, com a reformulação do museu. [Ou, a notícia da des-nacionalização da narrativa só chegou ao museu no século XXI.] A Índia Vanuire aparecia até então como símbolo da pacificação, aquela que se uniu aos não-índios para atuar nesse

processo de integração nacional – que foi o de imposição da cultura colonizada ocidental. Como pontua o próprio museu em sua página oficial:

De fato, Vanuíre foi uma Kaingang trazida do Paraná pelo SPI, como estratégia de atração dos Kaingang da região para que fossem aldeados. Assim, ela atuou como intérprete, como outros. Ela simboliza o fim dos conflitos, em 1912, que resultou no aldeamento dos Kaingang em duas áreas restritas, hoje as Terras Indígenas Vanuíre e Icatu, localizadas respectivamente em Arco-Íris e Braúna (SP). A índia Vanuíre faleceu em 1918 em Icatu, onde viveu seus últimos dias.

Vanuíre é considerada por muitos como a grande “pacificadora”, imagem que o museu quer desconstruir, pois reforça a visão negativa dos Kaingang implantada há um século. O museu respeita o simbolismo que envolve essa personagem, mas atua crítica e historicamente.²²

Como todo processo histórico, várias narrativas podem ser contadas a partir de um momento e a que tem prevalecido é a submissão do indígena. (Outro exemplo é a figura de Araribóia – chefe tupiniquim que no século XVI se aliou aos portugueses e derrotou os tamoios, ganhou como recompensa a região em que se encontra o município de Niterói – entrou no imaginário como índio vendido e não como aquele que defendeu os interesses de seu grupo.).

O trabalho em parceria do museu Índia Vanuíre com algumas etnias tem gerado frutos, como mostra o depoimento da Lucilene de Melo, kaingang, no encontro promovido pela Secretaria de Estado da Cultura (SP), ACAM Portinari e Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, em 2012.

[...] hoje a gente vê o resultado do trabalho que foi feito e o que está sendo realizado hoje. Então é uma grande satisfação imaginar o que as pessoas falam no museu sobre nós: “Não conheço, são desconhecidos pra mim – desculpe a forma do termo que eu estou dizendo – mas hoje eu passo a conhecer um povo que realmente é, sim, brasileiro como nós”. (2012, p.47).

A fala de Lucilene denota uma integração nacional ao se posicionar como brasileira e saudar esse conhecimento das etnias representadas no museu na alcunha do nacional. Há de se ponderar que se trata de um recorte de uma fala específica e que não pretendemos que seja representativa de um processo articulado entre o museu e os indígenas. A ênfase nessa fala foi pensada para ressaltar que mesmo nas articulações que propõem o diálogo da instituição com aqueles que visa representar – contrastando com uma mera narrativa institucional –, há possibilidade de reprodução de um projeto colonial (de integração).

²² Disponível em: << <http://www.museuindiavanuire.org.br/india-vanuire>>>. Acesso em: 08 fev. 2017.

A presença dos indígenas no museu pode ocorrer de formas tão abrangente e variadas quanto são as articulações interculturais; nos casos brevemente apontados, visamos mostrar a presença dos indígenas enquanto articuladores essenciais não apenas nas coleções já existentes, mas sugerimos a criação de novas coleções, de pesquisas e projetos educacionais e curatoriais extensivos para além do espaço museológico, para que haja de fato uma mudança epistemológica.

A curadoria compartilhada ou coletiva se apresenta como uma das formas de inserção desses agentes dentro das instituições museológicas enquanto coautores. Os casos citados mostram uma dinâmica rica no contato desses povos com os acervos com que possuem relações, não apenas enquanto fonte primária de informações sobre os artefatos, mas também enquanto pesquisadores e curadores. A figura do curador é especialmente intrigante por fornecer um paralelo para a própria escrita etnográfica, em que Clifford (1998) destaca quatro modos de autoridade: experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico. Entre eles destacamos o polifônico por dotar a produção do conhecimento etnográfico como parte de um processo em que o nativo tem um papel ativo na criação das narrativas. A curadoria compartilhada seria um tipo de escrita produzida por uma autoridade polifônica criando uma narrativa curatorial em que diferentes agentes atuam. O desafio está na *horizontalização* da relação entre os agentes institucionais e esses povos.

Recapitulando: De um lado está o acesso dos ameríndios ao museu, podendo entrar em contato com artefatos que estão ali guardados e caíram no esquecimento na prática dos povos que os produziram (considerando a reinvenção cultural e a violência física e simbólica a qual são submetidos) e retomar ou reconquistar aquilo a que estão relacionados e poder produzir novas apreensões a partir dessa materialidade. Do outro lado está o trabalho de produção usando a tecnologia ocidental – o museu – como ferramenta de diálogo intercultural, possibilitando desfazer preconceitos a respeito dos ameríndios e da busca de uma pretensa autenticidade (no sentido de identidade fiel a uma suposta versão original) que estaria ligada a uma tradição estanque, que seriam os costumes intactos como aparecem documentados e imaginados na memória ocidental. E, principalmente, promovendo a criação de novos territórios.

Nos permitirmos uma pequena interferência no fluxo dessa narrativa da aproximação dos nativos com os museus para apontar que essa inserção no ambiente institucional pode

ocasionar uma demanda de repatriação material, que não será aprofundada nesse trabalho, mas à qual não poderia faltar uma menção.²³

Até esse momento mostramos o fluxo das instituições para fora, na tentativa de uma autocrítica e multiplicação de olhares sobre a coleção. O surgimento de museus criados e geridos pelos próprios povos indígenas é uma vertente desse fluxo. Nas próximas páginas iremos apontar alguns exemplos de museus indígenas e propor uma reflexão do museu enquanto ferramenta política e da problemática que provoca seu uso (com especial ênfase nos custos para mantê-lo que submetem essas iniciativas a dependência de recursos públicos, o que em parte replica a subordinação e subalternidade, ainda que hoje repliquem transformações e criações discursivas muito mais autorais).

1.1.2. Museus Indígenas

Os museus comunitários dos povos indígenas, emergiram a partir do final do século XX fazendo um movimento de diáspora do patrimônio cultural. Aqueles agentes que recorrentemente se viam representados de forma etnocêntrica nas instituições museológicas passaram a construir suas próprias narrativas e a enxergar suas práticas culturais como patrimônio. Se por séculos os museus ocidentais pela extensão global incorporaram artefatos (incluindo corpos humanos) nas suas reservas técnicas, por efeito da expansão selecionaram o que expor e como expor, de modo igualmente expansivo construindo uma visão distorcida das populações ameríndias, os ameríndios, assim como outros grupos minoritários, se articularam na criação de seus próprios museus. James Clifford ao analisar o Centro Cultura de U'mista e Museu Kwagiulth, localizados na Costa Noroeste dos Estados Unidos destacou que:

Eles são, sob aspectos importantes de sua existência, projetos da “minoría” ou da “oposição” no interior de um contexto museológico comparativo [em relação as instituições ocidentais]. Mas, sob outros aspectos cruciais, não são absolutamente museus, e sim prolongamentos das tradições indígenas de contar histórias, de colecionar objetos e de representá-los visualmente. (2009, p.258 e 259).

²³ A machadinha krahô (MORIM DE LIMA, 2013, p.185-210) é um exemplo profícuo para pensar a repatriação e seus desdobramentos. A machadinha está ligada a uma série de cantos específicos ativados pelo cantor ao performar certos movimentos. “O kàjre media uma série de relações com a alteridade.” (p.192). E é justamente essas relações que sofreram uma perda com a guarda do Museu Paulista do artefato. A partir das reivindicações dos Krahô para libertar a machadinha e resgatar a tradição entorno dela, conseguiram sua repatriação em junho de 1986.

Clifford aponta a característica de resistência como uma das propostas desses museus²⁴. Mesmo quando objetos e imagens que foram massivamente expostos no contexto colonial, aparecem nesses museus, a produção de sentido não é a mesma: aqueles que aparecem nas imagens são conhecidos daquele grupo. Outro aspecto dessas instituições é a vinculação com um nível local de interlocução, (contrastando com as narrativas dos museus ocidentais, históricos, antropológicos, artísticos que visam falar em nome de uma nação e representar todas as ‘outras’).

A emergência de *museus tribais nos Estados Unidos*²⁵ se deve em decorrência de uma ampla gama de fatores entre os quais prepondera a posição soberana dos ameríndios em relação a sua “cultura”, em consonância com reivindicações de movimentos sociais como a luta pelos direitos civis, gerando “La creciente visibilidad y el activismo de <<contra-culturas>> [...]” (PRICE, 2014, p.144). Andrea Roca (2015, p.119) aponta como tratado fundamental para a “apropriação indígena do espaço museológico: o NAGPRA, Native American Graves Protection and Repatriation Act (“Lei de Proteção e Repatriação de Túmulos de Nativos Americanos”, de 1990).” A concepção e o processo de produção desse documento mudou o eixo das relações entre as instituições que possuem acervos indígenas e os povos aos quais esse acervo está relacionado. Mais que elaborar colaborativamente como expor e gerir essas coleções em instituições nascidas da prática colonial, os ameríndios passaram a ocupar seu lugar de gestores dessas coleções dentro de suas próprias instituições para, num sentido estrutural, se contraporem as narrativas que até então eram tecidas em torno desses artefatos. Além de ativarem outros planos se pensarmos nessa ocupação como criadora de “entidades” cosmopolíticas que invertem a polaridade discursiva colonial. O documento também teve efeitos para além dos Estados Unidos, com o Canadá estabelecendo uma política de parceria em projetos relacionados aos povos indígenas (Idem.).

O México é outro país em que podemos acompanhar uma proliferação de museus comunitários na segunda metade do século XX. Tais museus estavam vinculados com a proposta de Hugue de Varine de museus de território ou ecomuseus, que musealizam não apenas artefatos dessas comunidades, mas consideram todo o território em que a comunidade se estende como museu. A declaração de Oaxtepec, de 1984 esclarece a concepção integrada de comunidade-

²⁴ Não iremos nos ater as diferenciações entre museus e centros culturais ao longo do texto para evitar juízo de valor.

²⁵ Mapa dos Museus Tribais nos Estados Unidos, Disponível em: <<<http://tribalmuseums.org/museum.html>>>. Acesso em 19 dez. 2016.

território-patrimônio-identidade local:²⁶ o museu comunitário e/ou ecomuseu são instituições criadas pela e para a comunidade, enquanto uma necessidade de autoidentificação e narrativa voltada para a perpetuação de seu patrimônio local. O *Museo Comunitario Shan-Danu*, de Santa Ana del Valle, o primeiro museu comunitário de Oaxaca, criado em 1986, é um exemplo interessante para acompanhar o uso do museu por comunidades indígenas. Após essa instituição, mais 17 museus foram criados em Oaxaca, com uma Rede que os integra localmente, foi fundada a *Unión Nacional de Museos Comunitarios y Ecomuseos* e ainda, a *Rede de Museos Comunitarios de América*²⁷. A partir da análise dos museus comunitários localizados em Santa Ana del Valle e San José Mogote, Cirmele aponta o quanto esses museus estão relacionados a um espírito coletivo que busca resistir ao esquecimento, “tratan de reconocerse, reconstruirse y perdurar en el tiempo, independentemente de las intervenciones de otros sujetos culturalmente diferenciados, que bajo la forma de asesorías determinam el sentido museográfico de las exposiciones.” (2002, p.6).

A questão é: como fazer com que essas redes comunitárias deixem marcas mais fortes na discursividade que transcendam a delimitação do museu em si? Os próprios termos já fornecem um complicador, no caso estadunidense se utiliza “museus tribais”, no mexicano “museus comunitários”, no brasileiro “museus indígenas”. Nesse seguimento, “museu indígena” pode ser problemático e problematizador.

O *Museu Magüta*, o primeiro museu indígena do Brasil e primeiro museu da cidade de Benjamin Constant, como já mencionado anteriormente, criado pelos Ticuna²⁸, não segue a concepção de museu de território, mas parte de uma estrutura de museu tradicional (vinculada a uma edificação). A instituição foi inaugurada em 1991, enquanto uma ramificação das atividades do *Magüta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões* ou *Centro Magüta*, fruto de anos de mobilização dos Ticuna para a demarcação das suas terras. O cenário dessa mobilização era problemático: a população da cidade de Benjamin Constant negava a ‘identidade’ indígena e considerava essas populações como caboclos – submetidos a uma identidade nacional e anulando

²⁶ Disponível em <<http://www.iber museus.org/wp-content/uploads/2014/07/declaracao-de-oaxtepec.pdf>>. Acesso em 19 dez. 2016.

²⁷ Disponível em: << <http://www.museoscomunitarios.org/redamerica>>>. Acesso em 19 dez. 2016.

²⁸ O povo Ticuna, o mais populoso do Brasil, ocupa um território que se estende para além do Brasil, possuindo populações espalhadas no Peru e na Colômbia. O Museu Magüta está localizado na região do Alto Solimões, na cidade de Benjamin Constant (AM).

suas características étnicas –, uma face perversa dos interesses escusos com as terras que pertencem aos Ticuna²⁹. Tal visão já dá uma pista dos conflitos entre os Ticuna e a população da cidade de Benjamin Constant, mais principalmente políticos, comerciantes madeireiros e latifundiários. Esses conflitos atingiram grades proporções no igarapé do Capacete resultando na morte de quatorze indígenas (entre eles mulheres, crianças e idosos). (FREIRE, 2009; OLIVEIRA FILHO, 2012; ROCA, 2015). O museu surgiu como uma forma de reafirmação identitária e também foi fonte de conflitos, inclusive sua inauguração foi adiada por três semanas. (FREIRE, 2009, p.219).

Se o Museu Maguta, se assemelha com os museus etnográficos tradicionais, mas com outro significado, propomos evitar conclusões apressadas que anulariam a ação dos Ticuna que configuraram a instituição. Retomando a diferenciação elaborada por Manuela Carneiro da Cunha entre cultura e cultura com aspas, entendemos que os Ticuna, longe de estarem apenas reproduzindo literalmente, ‘sem reflexão’ a estrutura institucional desses museus tradicionais, fizeram do seu próprio museu a narrativa que melhor refletisse sua imagem para o resto da sociedade e resultasse em um fator de empoderamento (apesar de termos em consideração a problemática em torno desse conceito). Nos arriscamos a afirmar que elaboraram um “museu”, no sentido de cultura com aspas.

Freire (2009) salienta que a elaboração expositiva foi elaborada a partir do que estava em curso nos museus brasileiros mais ‘modernos’ para afastar qualquer concepção de primitivismo vindo dos Ticuna. Aqui primitivismo aparece como um fator negativo, que estigmatiza os indígenas como estacionários no tempo. O acervo foi constituído com objetos confeccionados e enviados pelos indígenas ao museu, comportando objetos elaborados especialmente para o museu chamados de “experiências” e recriando artefatos em desuso a partir dos registros de Curt Niemundajú (FREIRE, 2009; FAULHABER, 2005). Os efeitos após os primeiros anos de funcionamento refletiam um processo coincidente com as demarcações das terras, em 1992 – que só foi implementada com o financiamento do governo austríaco, já que o governo brasileiro argumentou falta de recursos (OLIVEIRA FILHO, 2012, p.212).

“O Museu é importante para os Ticuna porque aí tem muita coisa boa da gente. Os brancos vão ver e vão nos respeitar” (BOLETIM DO MUSEU:1993, 2/10). Essa era a avaliação do índio Alfredo Geraldo. Nascido sob o signo do conflito,

²⁹ As terras dos Ticuna foram demarcadas em 1992. (OLIVEIRA FILHO, 2012).

o Museu Magüta, efetivamente, interferiu na imagem etnocêntrica que parte da população local tinha sobre os índios, contribuindo para pacificar e serenar os ânimos na região. Os madeireiros já não encontraram apoio da população local, quando em junho de 1995 ameaçaram incendiar o Museu, segundo denúncias feitas pela COIAB ao ministro da Cultura, Francisco Weffort. (FREIRE, 2009, p.221)

Alfredo Geraldo em sua fala lança luz sobre o objetivo ao elaborar uma instituição museológica, mais que ferramenta de memória para os indígenas, o museu funcionou nesse contexto como narrativa contra-colonial frente a população de Benjamin Constant. No entanto, apesar dessa primeira vitória o museu passou por diversos problemas internos que resultaram em períodos de incerteza quanto a sua continuação. Mas o que gostaríamos de destacar na construção desse museu é a sua vinculação política com o processo de luta para a demarcação das terras dos Ticuna. (OLIVEIRA FILHO, 2012). O museu, menos do que uma criação singular elaborada pelos Ticuna, se orienta segundo outro eixo de poder e discurso: utilizou-se de aliados externos para a criação de um espaço em que reafirmam suas práticas, ritos, direito sobre a terra e principalmente, desconstruem uma visão essencialista de que teriam sido incorporados a uma identidade nacional e deixado sua ‘identidade’ étnica. O que se colocou em curso foi uma autonomia etnográfica, uma autodocumentação. A instituição já recebeu três premiações, em 1996 do Internacional Committee on Museums (ICOM), em 2008, o prêmio Chico Mendes pelo Ministério do Meio Ambiente e o diretor Nino Fernandes foi agraciado com a comenda do Mérito Cultural, em 2007.³⁰

Os museus comunitários de povos indígenas e espaços de memória (que não visam necessariamente a formação de um acervo, mas conceber um espaço semelhante a um centro cultural – o que por outro lado não anula o próprio museu como espaço de memória) no Brasil proliferaram no início do século XXI, em grande medida por financiamentos do governo a partir de programas como os Pontos de Cultura e Pontos de Memória do Ministério da Cultura. Tais museus –além de outras iniciativas- também foram possibilitados pela parceria desses grupos com as universidades e outras instituições museológicas que promoveram oficinas ensinando práticas de conservação de acervo, gestão, exposição, como o Museu Kuahí, em que seus funcionários participaram de uma oficina de capacitação fornecida pelo Museu Goeldi. O Museu Kuahí dos Povos do Oiapoque que surgiu em 2007 é outro exemplo de um museu criado e gerido por indígenas. A antropóloga Lux Vidal que acompanhou esses povos por anos e atuou na

³⁰ Informações disponíveis no site do Museu Magüta. << <http://museumaguta.com.br/>>>. Acesso em 16 dez. 2016.

elaboração do processo aponta a riqueza da apropriação deles dessa tecnologia (2013). Antes da criação do museu, os povos do Oiapoque haviam experienciado uma exposição colaborativa no Museu do Índio, a que nos referimos anteriormente. Voltaremos ao Museu Kuahí mais adiante quando confrontarmos os usos das tecnologias apresentadas nesse capítulo.

O Nordeste é uma região profícua para acompanhar esses processos pelo histórico de apagamento das etnias indígenas que ali vivem consideradas extintas no início do século XX (ARRUTI, 1995) o que foi propagado através do discurso de que são aculturados e por isso perderam sua “autenticidade”, o que na realidade está relacionado com o fato desses povos não corresponderem à imagem de um índio genérico. Darcy Ribeiro (1982) ao descrever os indígenas do Nordeste apontou sua semelhança com o resto da população e deu ênfase ao processo de aculturação que destituiria esses indígenas do que os caracterizaria como tal. No entanto, esse conceito sofreu diversas críticas, inclusive de Ribeiro e foi substituído pelo autor por *transfiguração étnica* (RIBEIRO, 1995). Outro ponto interessante é que nessa região há um processo intenso de ressurgimento étnico ou etnogênese.

Entre as instituições localizadas no nordeste do Brasil está o Museu Indígena Kanindé e a Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu. O Museu Indígena Kanindé surgiu em 1995 a partir da figura do cacique Sotero enquanto colecionador – e da mobilização comunitária-, que reuniu objetos como forma de reafirmação identitária, criando categorias nativas que dividem esses artefatos entre: coisas dos índios (do passado e do presente), coisas dos velhos (antepassados, parentes), coisas da mata (mata, natureza)³¹. O acervo possui um espectro que possui desde achados arqueológicos até numismática, passando por artigos pessoais, animais taxidermizados – sendo a caça um importante fator de reafirmação identitária. A elaboração do museu não tem apenas o aspecto comunitário ao mobilizar os kanindé, mas visa uma aliança com a escola, a formação das próximas gerações dentro da memória da sua comunidade.³²

A Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu parte de uma concepção de museu que abarca o território dos pankararu – o museu não está circunscrito em um prédio que abriga a coleção, mas é constituído pelo próprio povo pankararu e suas memórias. A casa de memória

³¹ A classificação dos artefatos elaborada pelo cacique Sotero foi descrita por Susenilson Kanindé, no curso de Dimensões das Culturas Indígenas, realizado entre 21 de julho a 1 de agosto de 2014, no Museu do Índio (RJ). Comunicação oral (2014).

³² Idem.

surgiu após a morte do cacique João Binga, em 2008 e a percepção da necessidade de lidar com seus objetos e sua memória (GOMES, 2014). Apesar do museu ser concebido para além de um prédio, ocupa um antigo galpão da FUNAI que funciona como um espaço de guarda do acervo que além dos objetos produzidos pelos pankararu, conta com trabalhos acadêmicos realizados por não-indígenas que até então estavam inacessíveis aos indígenas.

O que ameaça a continuidade dessas instituições é principalmente a dependência de recursos externos, o que coloca essas instituições em frequente incerteza da continuidade do projeto. Por outro lado, não estamos desconsiderando o uso do museu enquanto ferramenta de memória eficiente e mais um suporte da oralidade desses grupos. Nossa aposta é que sejam fortalecidos e atuem na desconstrução de concepções racistas a respeito dos ameríndios, considerando o poder de que os museus são dotados nesses casos em que possuem autonomia para criarem suas próprias representações em todas as instâncias.

A indigenização (SAHLINS, 1997; ROCA, 2015) do museu pode ser pensada nos termos do Museu Imaginário de André Malraux, mas para além da revolução que a fotografia introduziu no imaginário sobre a arte ao atravessar diversos acervos museológicos, dar novos focos e dimensões as obras, interferindo em suas cores e na ampliação do público que tem acesso a essas imagens de obras de arte, ou de artes que em algum momento eram tidas como menores mas que passam por uma espécie de redenção ao receberem o foco da fotografia. Os ameríndios nos museus tradicionais, nas coleções coloniais, nos museus comunitários-tribais-indígenas criam uma rede indígena, ou uma forma indígena de fazer museu que aponta para aquilo a que propomos nos aliar neste trabalho: ao devir-indígena. Na produção de um novo meio, a indigenização da cultura ocorre pela via dos museus sendo uma cismogênese em si que provoca outras.

Em afinidade com ampla gama de processos de povos indígenas ressignificando o que se entende por museu, como se lida com as coleções referentes aos povos nativos, não há como traçar um padrão, nem é nosso objetivo. O interessante nesses processos é justamente sua inventividade, a ligação dessas atuações museológicas com a reafirmação identitária frente à sociedade ocidental, mas muito mais que isso, a multiplicidade de narrativas que provoca. Não nos cabe julgar as formas como cada grupo concebe o museu enquanto ferramenta, apenas apontamos que há nesses processos autenticidade nos termos de Edward Sapir, pois a “cultura”

apresentada nesses espaços satisfaz os requisitos dessas sociedades. Aqui concordamos com Gomes (2014, p.3) o que se destaca nesses museus é “a auto-representação enquanto parte das mobilizações políticas dos povos”. O museu criado na lógica colonial, submetido ao estado-nação é subvertido e usado enquanto poder político por grupos minoritários.

1.2. Cinema

Iremos iniciar essa sessão perpassando os “mitos de origem” do cinema para localizar o leitor do contexto em que o cinema surge e direcionado para qual público, assim como, pontuar suas implicações. A origem do cinema remete a uma necessidade científica, em que o astrônomo Pierre Jules César Janssen desenvolveu uma técnica fotográfica para gravar a passagem de vênus pelo sol, em 1874. A técnica consistia no chamado *revolver photographique*, em que uma câmera tirava fotos automaticamente em pequenos intervalos, gravando a figura em espaços diferentes no suporte. No mesmo período, Eadweard Muybridge realiza um experimento com o qual documentou o movimento dos cavalos galopando. (BARNOUW, 1974, p. 3). Entretanto, quem realmente iniciou o ato de documentar em movimento com a câmera de maneira industrial foram Thomas Alva Edison com o *kinetoscope* e Louis Lumière com o *cinématographe*, ainda no final do século XIX, considerando a superioridade da segunda criação em relação à primeira. (Idem., p. 5). A disseminação do invento devido a sua popularidade produziu filmes condizentes com a prática colonial. Barnouw em seu estudo mostra trabalhos em que nativos são mostrados como “encantadores, pitorescos, às vezes misteriosos; geralmente leais, gratos pela proteção e orientação dos europeus. Europeus estavam benevolmente interessados no colorido dos rituais nativos, costumes, danças, possessões.”. (1974, p. 23).

Ao mesmo tempo em que o cinema através da edição e montagem de imagens criou uma nova forma de linguagem, elaborando um “novo espaço, com um simples deslocamento de ponto de vista.” (CARRIÈRE, 1995, p. 17) suscitou desconfiança pela elaboração por trás das obras. As chamadas *mass media* foram criticadas pela possibilidade de serem usadas para ‘manobrar’ as massas. Da escola de Frankfurt podemos extrair duas posições contrárias, de Adorno e Horkheimer e Walter Benjamin. Adorno e Horkheimer (1992) ao abordarem a indústria cultural apontam sua submissão ao “poder absoluto do capital”. Os meios de comunicação, para eles,

fabricariam as necessidades do consumidor em nome de um interesse econômico exercido aquém das reais necessidades coletivas, “o rádio transforma-os a todos igualmente em ouvintes, para entregá-los autoritariamente aos programas, iguais uns aos outros, das diferentes estações.” (Idem, p.114). Contudo, os meios de comunicação hegemônicos podem ser subvertidos como no caso das rádios piratas em que as ondas de rádios oficiais eram transpassadas (GUATTARI, 1996) e a ocupação de ameríndios dos pulsos eletrônicos da internet para criar uma programação ‘autêntica’ em sua rádio online, como abordaremos na próxima sessão. A ideia de que esses meios promoveriam uma unificação pode ser questionada a partir da inserção de novos atores produzindo com essas ferramentas, como no caso a ser analisado com coletivos indígenas de cinema.

Os autores apontavam o cinema submetido a uma lógica de universalidade, visando apresentar uma verdade (em seus termos hipócrita), tornando tênues e falsamente conflitivas as identidades, neutralizadas diante de uma cultura hegemônica. Apesar de suas críticas terem representatividade em alguns aspectos, como o uso que os nazistas fizeram do cinema criando filmes de propaganda em que mostravam os campos de concentração como lugares agradáveis de rica dinâmica social, não resumem o uso dessa mídia. Walter Benjamin ao analisar *a obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, a caracteriza pela perda da aura que promoveria o ideal de autenticidade e unicidade. O cinema, para Benjamin, é o agente mais “violento” desse abalo sofrido pela tradição, ao perder sua aura. “Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de uma forma de percepção cuja capacidade de captar “o semelhante no mundo” é tão aguda, que graças a reprodução ela consegue captá-la até o fenômeno único.” (1994, p.170). Entretanto, as produções cinematográficas indígenas confrontam nossa capacidade em alguns contextos de captar o fenômeno e o semelhante.

Por agora, o que gostaríamos de salientar a partir do pensamento de Walter Benjamin é a vinculação que identifica do cinema com a *reprodutibilidade*, que o atribui uma existência livre dessa busca de autenticidade – enquanto unicidade, dotado de aura e conectado a um fundamento teológico – e muda os termos da obra de arte. E salienta que “O filme é uma criação da coletividade.” (Idem., p.172). Esse aspecto da produção cinematográfica vinculada a diferentes atores encontra paralelos nos coletivos audiovisuais indígenas. – Apesar de termos que questionar se isso é uma característica intrínseca, ou consequência do contexto de produção desses filmes. –

³³ Como último aspecto sobre a análise de Benjamin a respeito do cinema, concordamos que ele assim como Adorno e Horkheimer também identifica a exploração de uma minoria por essa ferramenta, mas ao contrário deles, expõe que “a expropriação do capital cinematográfico é uma exigência prioritária do proletariado.” (Idem., p. 185) E considerando certas semelhanças entre o papel do proletariado nos escritos desde Marx, com as sociedades ditas tradicionais – passando por certos argumentos de Lévi-Strauss – identificamos a potência dos filmes de cineastas e coletivos indígenas, em consonância com um amplo contexto de luta das minorias.

Gianni Vattimo (1992) aponta no uso dos meios de comunicação de massa para uma *multiplicação* de visões de mundo, de racionalidades diversas que passam a ter voz. “O efeito emancipador da libertação das racionalidades locais não é todavia apenas o de garantir a cada uma delas mais um mais completo reconhecimento e <<autenticidade>> [...] consiste mais no efeito global de desenraizamento que acompanha o primeiro efeito de identificação.” (VATTIMO, 1992, p. 15). Esse efeito a partir dessas mídias parece ter similaridades com o surgimento do *tempo das tribos* – que aqui partiremos dos grupos indígenas que se apropriam dessas tecnologias–, concebido por Michel Maffesoli como um processo em que os indivíduos se rearticulam socialmente em grupos possibilitados e/ou ampliados pela tecnologia. Contudo, esses autores não ignoram a problemática em torno da emergência e do uso dos meios de comunicação e da possibilidade de se esvaziarem politicamente, reencenando o que chamamos aqui de roteiro do descobrimento³⁴, no sentido negativo do mesmo, em que os ‘subalternos’ continuam submetidos à colonialidade, pois poderiam vir a reproduzir a voz do <<Grande Irmão>>.³⁵ Para

³³ André Lopes ao resenhar o livro *Vídeo nas Aldeias 25 anos: 1986-2011* questiona: “Por que utilizar a denominação de “coletivo” em todos os relatos apresentados no livro, se podemos observar a proeminência inegável de certas pessoas em alguns casos? Entre os Xavante, por exemplo, temos apenas dois xavante que se destacam mais no envolvimento com o cinema: Divino Tserewahú e Caimi Waiassé. A concentração dos filmes no relato sobre os Huni Kui, com Zezinho Yube, talvez seja ainda maior. Isso nos leva a pensar em que medida essa opção seria mais uma escolha dos índios, uma forma de lidar com suas demandas, ou haveria uma predisposição maior da equipe do VnA, ou de seus financiadores, em lidar com “coletivos”, em vez de “pessoas”? Quais são os ganhos e as perdas que essa opção pode trazer ao processo?” (2014, p.515).

³⁴ O roteiro do descobrimento será abordado com profundidade no capítulo 2 a partir da performance ameríndia e no capítulo 3 através de uma leitura a contrapelo da narrativa em torno dos descobrimentos e seus desdobramentos.

³⁵ Vattimo aponta que “Viver nesse mundo múltiplo significa fazer experiência da liberdade com oscilação contínua entre pertença e desenraizamento. É uma liberdade problemática, não só porque este efeito dos *media* não é garantido, é apenas uma possibilidade a reconhecer e a cultivar (os *media* podem também ser, sempre, a voz do <<Grande Irmão>>; ou da banalidade estereotipada, do vazio de significado...); mas também porque nós mesmos não sabemos ainda muito bem que aspecto tem – custa-nos a conceber esta oscilação como liberdade: a nostalgia dos horizontes fechados, ameaçadores e tranquilizadores ao mesmo tempo, continua ainda radicada em nós, como indivíduos e como sociedade.” ([1989] 1992, p.16 e 17).

além do posicionamento político, o próprio custo de produção dos filmes e estrutura para concebê-los é um dos obstáculos para o cinema causar esse efeito desterritorializador.

No entanto, os filmes etnográficos fornecem uma chave para seguir produções cinematográficas que iniciam o processo necessário para produzir o efeito desterritorializador. Os trabalhos pioneiros de John Robert Flaherty e Dziga Vertov ao produzirem filmes em colaboração com os nativos que visavam representar, apesar de não partirem da pressuposição de estarem realizando uma etnografia, estabeleceram os pilares para essa prática cinematográfica. Jean Rouch, etnólogo e cineasta francês reconhece seu débito com Flaherty e Vertov e utilizou as ideias de ambos em seus trabalhos (BARNOUW, 1974; FELD, 2003). Em *Nanook of the North* (1922) Flaherty filma a vida de um esquimó e posteriormente projeta a imagem para o Nanook, elaborando um método de filmagem que apresenta características etnográficas, através da *observação participante* e do *feedback* do nativo (ROUCH, 2003). Dziga Vertovm, contemporâneo de Flaherty, se dedicou a filmar a revolução e inventou o *cine-olho* ou *cinema-verdade* em que a câmera captura a realidade. Contudo, as discussões expressas nos conceitos criados e empregados por esses pioneiros só ganharam fôlego a partir da década de 60 do século XX, em um contexto de crítica colonial. Rouch aplica os conceitos *de observação participante*, *feedback*, *cine-verdade* em seus filmes e na guisa de uma antropologia pós-colonial cria uma obra cinematográfica polifônica, uma “produção colaborativa do conhecimento etnográfico” (CLIFFORD, 1998, p.54). Embora, sua extensa produção cause admiração, ser um cineasta francês na África o coloca numa posição colonialista (HENLEY, 2009, p. XX).

Em meio a todo o questionamento a respeito da produção e reprodução intrínseca ao cinema, há de se pontuar o próprio desafio de se apropriar do filme como um objeto de estudo, no sentido em que “sua natureza de pluralidade de códigos proíbe pensar em qualquer “reprodução verbal”.” (VANOYE; GOLIOT-LÉTÉ, 1994, p. 10 e 11). No entanto, longe de ser um proibitivo diante da análise fílmica, a incapacidade de “traduzir” verbalmente certas imagens serve ao nosso argumento de que certas práticas não tem tradução, por serem concebidas dentro de uma lógica cultural-social da qual não dominamos e transpor esse ruído para o cinema torna ainda mais rico os filmes produzidos, filmados e geridos por ameríndios.

Visando traçar os efeitos da produção cinematográfica dos indígenas iremos transitar por alguns filmes de cineastas e coletivos indígenas brasileiros. A crítica fílmica aliada a uma análise,

destacando pontos específicos dessas obras será usada como recurso exploratório para ‘etnografar’ as sociedades indígenas enquanto produtoras e expectadoras do cinema. Considerando a existência dessas produções enquanto desdobramento de um amplo processo de lutas de grupos minoritários, que perpassam os movimentos pós-coloniais, a reivindicação pela demarcação de terras dos povos tradicionais, o direito do ensino de alfabetização nas línguas vinculadas a grupos étnicos, entre diversos outros exemplos possíveis e profícuos. E, por fim, o último aspecto a ser abordado nesse capítulo será a produção de filmes que colocam em pauta a relação entre o ocidente e os ameríndios, realizando uma autocritica dessa relação e suas consequências. Para tal, focaremos no filme *O abraço da serpente* (2016), do diretor colombiano Ciro Guerra. A escolha do filme se deu além da riqueza analítica que permite, da consonância com a abordagem que iremos estabelecer nos próximos capítulos.

A análise fílmica consiste em decompor a obra cinematográfica, seja de forma mais aprofundada ou superficial, de forma a isolar elementos para a análise e em seguida, reconstruir esses elementos (VANOYE; GOLLOT-LÉTÉ, 1994). Já a crítica cinematográfica “tem três funções principais: informar, avaliar, promover. [...] A avaliação que permite a expressão do sentido crítico encontra-se também diretamente ligada à atividade analítica.” (AUMONT; MARIE, 2013, p.12). A partir dessa análise a priori iremos contextualizar com informações internas disponíveis no filme e em seguida, explorar conteúdos externos vinculados aos elementos que identificamos na obra. Nosso objetivo é encontrar um meio termo ou ponto de encontro entre análise e crítica fílmica. O que também levamos em conta é que nosso foco não está apenas no filme quadro a quadro, mas no que se convencionou chamar de fora-de-campo do cinema, aquilo que não aparece na cena, mas que de alguma forma está ali referenciado. Considerando o fora-de-campo de maneira ampla iremos às questões levantadas dentro do filme de Ciro Guerra a partir da relação entre os as ditas sociedades tradicionais e seu ‘outro’. Em relação a produção fílmica indígena destacaremos seu uso como suporte de memória e a existência de *gaps* interpretativos quando buscamos compreender essas imagens provenientes de outro modo de estar no mundo.

Jacques Aumont e Michel Marie (2013, p.45 e 46) sugerem três instrumentos para análise fílmica:

- a) instrumentos **descritivos**, destinados a atenuar a dificuldade, a que já aludimos, de apreensão e memorização do filme. Num filme tudo é descritível, e em consequência esses instrumentos variam muito [...];
- b) instrumentos **citacionais**, que desempenham um pouco a mesma função que os anteriores (= realizar um estado intermediário entre o filme projectado e o seu exame analítico minucioso) [...];
- c) por fim, instrumentos **documentais**, que se distinguem dos precedentes por não descrever ou citar o próprio filme, mas juntar ao seu tema informações provenientes de fontes exteriores a ele.

Alicerçado nesses instrumentos e aliados a fundamentos da antropologia, filmes etnográficos –documentários, ficcionais- podem ser mecanismos para apresentar tradições em movimento, em que a cultura está sempre transitando de acordo com as necessidades dos coletivos e sujeitos a influencias externas, como o próprio uso de mecanismos de captação de imagem.

1.2.1 Curadoria compartilhada no Vídeo nas Aldeias

O projeto Vídeo nas Aldeias (VnA) criado em 1986, estabeleceu um novo panorama para a produção audiovisual brasileira ao produzir filmes colaborativamente com indígenas. A iniciativa surgiu como uma atividade da ONG Centro de Trabalho Indigenistas, a partir do trabalho de Vincent Carelli, indigenista e cineasta, com os índios Nabiquara.

O ato de filmá-los e deixá-los assistir o material filmado, foi gerando uma mobilização coletiva. Diante do potencial que o instrumento apresentava, esta experiência foi sendo levada a outros grupos, e gerando uma série de vídeo sobre como cada povo incorporava o vídeo de uma maneira particular.³⁶

As oficinas de formação se iniciaram na aldeia Xavante de Sangradouro, em 1997, através da distribuição de equipamento e inserção dos indígenas nos métodos de filmagem, permitindo uma outra percepção de sua própria cultura. O projeto foi se ampliando e desde 2000 o VnA é uma ONG independente. O catálogo do VnA é composto por mais de noventa filmes, realizados entre 1987 e 2013, das etnias: Akuntsu, Ashaninka, Asurini, Baniwa, Enawenê-Nawê, Fulni-ô, Gavião-Parakatejê, Guarani-Mbya, Hunikui (Kaxinawá), Ikpeng, Kaingang, Kanoê,

³⁶ Texto de apresentação disponível no site do Vídeo nas Aldeias. <<http://videonasaldeias.org.br/2009/vna.php>>. Acesso: 04 jan. 2017.

Kisêdjê, Krahô, Kuikuro, Makuxi, Maxacali, Nambiquara, Panará, Pankararu, Parakanã, Tariano, Waiãpi, Waimiri Atroari, Xavante, Yanomami e Zo'ê.

Em uma comunicação oral Vincent Carelli (2016) percorreu a trajetória do VnA e destacou a relação entre o filme e as práticas culturais. Após um período de desconfiança em relação à captação da imagem, os indígenas se interessaram pela ferramenta e identificaram nela uma forma de ‘guardar’ seus saberes. À noite insistiam em assistir o que foi filmado ao longo do dia e se considerassem insatisfatório insistiam em refilmar, melhorando a performance, e também se interessavam em assistir as filmagens de outros povos. Esse interesse se repetiu de etnia a etnia, criando um intercâmbio de danças e cantos e imprimiu a vontade de incrementar sua própria cerimônia.

Entre esses os filmes produzidos pelo VnA estão os premiados *As Hiper Mulheres* e *As Bicicletas de Nhanderú*, ambos de 2011. *As Hiper Mulheres itão kuêgü*, de 80 min. é fruto de uma direção compartilhada entre Takumã Kuikuro (cineasta indígena), Leonardo Sette (cineasta não-indígena) e Carlos Fausto (antropólogo). O filme se realiza em torno do ritual feminino *Janurikumalu*, que está sendo organizado a pedido de um velho kuikuro que teme a morte de sua esposa, Taihu, antes de participar do ritual pela última vez e ensinar os cânticos. A primeira cena do filme gira em torno dele pedindo ao sobrinho para realizar a festa, seguido de sua conversa com sua mulher que diz “É que tenho vontade de cantar”. A trama se complica pelo falo de Kanu, a única cantora passível de apreender todos os cânticos estar muito doente e não pode ser curada pelo pajé por estar menstruada. A obra mistura documentário e ficção e se desenrola ao longo de 80 minutos de duração, filmados pelos kuikuro na Aldeia Ipatse, no Alto Xingu (MT). Nesse período, o espectador se depara com cenas do cotidiano da aldeia, perscrutando saberes e práticas sagradas para esse grupo, além de se confrontar com cenas que expõem as relações entre os gêneros, na qual as mulheres assumem o protagonismo da trama. O filme atua na guarda dessa memória dos elementos que compõe o ritual, passível de esquecimento pelo próprio fato de uma única mulher saber todos os cantos, que por sua vez são centrais na performance dos corpos diante da câmera.

[...] os Kuikuro encontraram no dispositivo cinematográfico a possibilidade de “guardar” seus cantos, mitos e rituais, ou seja, o cinema seria capaz também de operar no processo de aprendizagem, esta “moldagem” dos corpos à forma dos cantos. Podemos nos perguntar então como o filme poderia engendrar em sua escritura a forma dos próprios cantos. (BELISÁRIO, 2016, p. 70).

Assim como o filme está penetrado pela forma dos cantos, a câmera é extensiva ao corpo de quem filma, “acompanha os movimentos, se encaminha com cuidado nos espaços mais íntimos, registra delicadezas, brinca e se diverte com a comunidade. Desse modo, as imagens capturadas portam afetos, memórias, e desejos com os quais contaminam a audiência, tanto indígena quanto não indígena.” (MARTINS, 2014, p. 755). O afeto vinculado ao canto transparece no desejo da mãe de kanu ao lamentar que poderiam estar cantando juntas, se não fosse pela doença dela e desconfia de que o mal-estar seja ocasionado por um espírito (*itseke*). Bernard Belisário (2014) aponta para a presença dos *itseke*³⁷ nos filmes do coletivo kuikuro, que perpassam o fora-de-campo do filme, com os quais os indígenas estão relacionados através de um passado mítico em que o limite entre os seres era fluído, mas que no presente se dá por dois campos que se cruzam.

A relação com os espíritos transparece tanto no fora-de-campo quanto em cenas que a mencionam. A narrativa mítica se origina no canto das mulheres para os maridos: “Fiquem aí abandonados, / largados na rede. / Morrendo de ciúmes, / por terem sido abandonados.” Os homens que se magoaram com o canto foram pescar e as mulheres continuaram a dança e o canto. Quando os homens não retornaram na data prevista, a mãe enviou seu filho em busca do pai. O menino ao retornar trouxe a notícia de que seu pai e tios se transformaram em seres monstruosos [*itseke*]. As mulheres então, se pintaram de maneira diferente imitando bicho começando a se transformarem. Uma delas pegou uma formiga e picou seu próprio clitóris, o que o fez crescer. Elas se besuntaram de uma planta que as fez perder o controle e continuarem a transformação [em *itseke*]. A pintura usada no ritual representado no filme remete a essa narrativa e é exposta na fala que coloca as mulheres dançando na aldeia como hiper mulheres – o superlativo relativo aos *itseke* (BELISARIO, 2014).

Até esse ponto se tratou da perspectiva do canto sagrado performatizado para a realização do ritual Janurikumalu, mas quando se trata do canto para os brancos, contexto sem a presença do sagrado, a perspectiva se altera. Em uma cena com o personagem conversando enquanto confecciona uma cesta, temos as seguintes colocações:

Personagem 1 [confeccionando a cesta]: Quando as mulheres fazem festa aqui os homens não podem cantar junto com elas. / Mas quando os brancos nos

³⁷ Os *itseke* são seres perigosos que habitam desde lagoas, passando pela floresta, até o céu. Eles se caracterizam por serem predadores dos humanos. (BELISARIO, 2014).

convidam pra fazer uma apresentação, / lá mesmo a gente pode inventar qualquer coisa. / Os brancos sempre nos enganam mesmo. / Igual. Apresentamos qualquer coisa pra eles. / Eu sempre levo os teus tios pra cidade. / Um dia desses a gente foi pro Pará. / Não tinha nenhum mestre de canto com a gente. /

Personagem 2 [cinegrafista]: Foi a que você cantou música de mulher?

Personagem 1 [confeccionando a cesta]: Foi sim, cantei uma música da festa Tolo. / Mas não cantei bem, teus tios ficaram perdidos. / “Como é mesmo isso?, diziam. /

Personagem 2 [cinegrafista]: Qual música você cantou?

Personagem 1 [confeccionando a cesta]: Espera, deixa eu lembrar. [canta].

Propomos retomar uma discussão da sessão anterior que vislumbramos simetrias com essa cena: a posição sustentada por Josué Kaingang de que no museu não há como se sacralizar os objetos porque não se trata de um espaço sagrado. Da mesma forma que o canto, a dança performatizada para um público ocidental não é sagrada e por isso, pode decorrer de pura improvisação e se sobrepondo das divisões performáticas entre os gêneros.

A transmissão do canto está relacionada a uma memória associada a oralidade, estabelecendo um vínculo entre os mais velhos e os mais jovens, na filha que aprendeu com a mãe, na filha que procura o pai para que ensine os cânticos e coloca o esquecimento como “Os cantos ficam voltando pra dentro do meu pai”, por sua vez, o pai que pede para o chefe Tahukulá lhe ensinar, na neta que escuta a avó. A avó pontua a necessidade de dar tempo de digerir o ensinamento: “Vamos só até aqui. / Se formos até o final, / você não consegue memorizar. / Tem que ser aos poucos. / Com o tempo você pega. / Só com o tempo mesmo. / Quando a gente acorda à noite lembrando do canto, / aí é que você aprende.” Ela também coloca a importância do interesse da neta para a transmissão desse saber, por esses cantos correm o risco de serem esquecidos.

O uso de mnemotécnicas aparece no uso do gravador como suporte e em um objeto formado por cordas com nós. A personagem que manipula o gravador canta junto das gravações, utilizando como uma forma de rememorar e ecoar o canto. Já o objeto de cordas é usado enquanto recurso para rememorar os cantos, conforme o pai manipula o objeto explica qual canto cada nó nas cordas representa e o grau de complexidade. Tal objeto se assemelha ao *quipu* usado pelos incas, assim como ele, é um sistema de escrita usado para registrar narrativas e cantos. Cada corda e cada nó tem uma função dentro desse sistema codificado (GONZALES, 2004)

Entretanto, apesar dos filmes serem compostos por micro dimensões em que questões infinitas podem surgir da análise das cenas separadamente, das narrativas, diálogos, sonoplastia, fotografia, há um fio que conecta a trama. No filme *As Hiper Mulheres*, o título fornece a deixa, em que a voz feminina a partir da ligação com a origem mítica é protagonista. As mulheres centralizam a trama em torno da dimensão sexual, procurando os homens objetivando relações sexuais e em alguns casos impondo, noutra zombam do órgão sexual de um homem mais velho e desafiam “os homens, usando adornos masculinos, utilizando, inclusive, suas armas, para participar de lutas tradicionalmente masculinas.” (FELIX; REGO, 2015, p.5). O filme assume vários protagonismos enquanto artefato, guarda a memória da performance do ritual, dos cantos, das relações de gênero dimensionadas pela iminência do ritual; apresenta o território, o cotidiano, a transmissão do conhecimento e centraliza na figura feminina girando em torno dos desdobramentos dessa trama. Deixamos em aberto os efeitos que esse filme causou na aldeia, principalmente, no que significou o protagonismo feminino que denota a obra.

As Bicicletas de Nhanderú de 48 min, com a direção geral de Ariel Duarte Ortega e filmagem do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema, também composto por Patrícia Ferreira, Alexandre Ferreira, Germano Benites, Jorge Morinico, Cirilo Vilhalba e Léo Ortega, aborda aspectos culturais e religiosos dos Mbyá-Guarani na aldeia Koenju, localizada em São Miguel das Missões (RS). O filme se inicia com o som de uma ventania e então aparece a primeira cena composta de um horizonte com casas ao fundo e um céu carregado de nuvens, indicando a proeminência de uma tempestade. Onde se ouve a seguinte fala: “Os Tupã [trovão] são assim. / Eles não vêm só trazer chuva. / Vêm também para nos proteger. / Eles não caminham em vão. / Pois nós não vemos os seres que nos fazem mal. / Somente eles podem ver... / os seres que nos fazem mal.” A partir de um raio que atinge uma árvore, o índio mais velho, o Karáí Tataendy enxerga um sinal de Tupã, enquanto mensageiro de Nhanderu, de que o mesmo está insatisfeito com a aldeia. Através de um sonho entende que Nhanderu o mandou construir uma casa de reza, local onde o grupo poderia limpar seus corpos. Os motivos que levaram a uma necessidade de purificação vão sendo explicitados ao longo da trama, com as mudanças ocasionadas pelo contato com os brancos, entre elas a introdução do hábito de jogar e consumir bebidas alcoólicas.

A cena seguinte enquadra o diálogo entre o cineasta e o mais velho que explicita a relação com os espíritos através da meditação, em que as intenções fluem através dele se

tornando uma *bicicleta dos deuses* – título que dá nome ao filme. Em uma conversa entre as mulheres, a árvore atingida pelo raio retoma para a pauta, dando a entender que o tronco atingido é dotado de agência, congrega o espírito da árvore e a mensagem enviada por Tupã, e será usado na confecção de colares para os homens. Em um outro plano da trama o foco se volta para dois meninos, Palermo e Avito, que clarificam as relações com os brancos e levam o foco da espiritualidade para os problemas causados por essa relação. As crianças apontam como “os brancos sempre querem levar vantagem”, ameaçam sua segurança ao saírem do perímetro da aldeia e tiveram participação direta na redução da floresta, matando os espíritos dela e dificultando a retirada dos recursos para a sua subsistência. Uma imagem que podemos conceber como icônica nesse contato com a cultura ocidental é a cena em que os dois meninos dançam e cantam a música *beat it*, de Michael Jackson.

Não procuraremos esgotar a análise, mas gostaríamos de apontar que as influências negativas do contato com os costumes brancos podem ser visualizados na cena da festa, nos jogos de aposta regados ao consumo de cerveja. A escolha da edição em manter essas cenas eleva o filme para outro nível de discussão. A introdução do dinheiro causa certos atritos e provoca questionamentos relativos ao próprio filme, em quanto aqueles que apareceram no filme receberiam com as filmagens. Para combater as tentações, a casa de reza é o lugar para dançar e consequentemente suar, liberando as impurezas do corpo. Do mesmo jeito que é um lugar de formação de um *karai*, líder religioso que para torna-se passa por diversas privações. O filme mostra que ao mesmo em meio a afetação e introdução de elementos externos, os Guarani-Mbya demonstram um cotidiano permeado pela presença de Nhanderú, Tupã e muitos outros espíritos humanos e não-humanos. A devir-indígena está presente nessa obra cinematográfica desde o próprio uso dessa ferramenta, até a comunicação pela língua guarani.

O Vídeo nas Aldeias teve e tem um papel importante no uso do cinema enquanto ferramenta dialógica para os indígenas, mas existem vários cineastas e coletivos de audiovisual indígenas que não estão atrelados a esse projeto e partem de outras parcerias, como o cineasta guarani Alberto Alvares, no filme *Tekowe Nhepyrun – A origem da Alma*, de 2015, que contou com o apoio do Laboratório de Filme etnográfico da Universidade Federal Fluminense e do Museu do Índio (FUNAI) e a Associação Cultural de Realizadores Indígenas ASCURI Guarani-Kaiowá voltados para mídias de comunicação, incluindo o cinema. Os filmes produzidos pelo

VnA e outros coletivos e cineastas indígenas se destacam pela cumplicidade do cinegrafista com aqueles que filma, tendo em mente que a figura de quem filma não é fixa mas passa por vários indígenas, a língua nativa ser das comunidades filmadas são um fator de inversão para o espectador ocidental, que passa a depender da tradução. Embora a maior parte das produções se caracterizem como documentário, as obras são performatizadas pelos atores que desempenham seu próprio papel diante da câmera, há edição, seleção.

1.2.2 O índio como personagem

Após um breve percurso no cinema indígena, nos voltaremos para o cinema não-indígena, mas que problematiza a relação colonial entre os ameríndios e brancos. O filme *el abrazo de la serpiente: um sueño amazónico*, de Ciro Guerra, lançado em 2015 parte dos escritos sobre as expedições de Theodor Koch-Grunberg (etnólogo), e Richard Evans Schultes (botânico). A estética do filme em preto e branco convida ao espectador adentrar a floresta amazônica. A trama se desenvolve em duas temporalidades tendo um personagem, Karamakate, “o que move mundos” transitando entre ambos. Na primeira temporalidade (1903), Karamakate é procurado por Manduca³⁸, para curar Theodor Von Martius, seu companheiro de viagem, cuja doença os xamãs consultados não conseguiram curar. Karamakate a princípio se recusa a curar um branco, mas reconsidera e aponta a planta [fictícia] sagrada, yakruna, como a cura – associada a capacidade de sonhar. Eles saem em busca dos cohiuano (povo de Karamakate) que cultivam a planta. A condição de travar essa jornada é cercada de tabus que impedem a ingestão de certos alimentos e a prática de relações sexuais. Na segunda temporalidade (1941), Karamakate já está mais velho e enquanto desenha na rocha é abordado por Evan, um botânico que visa confirmar a existência da planta descrita por Von Martius (e cujos interesses escusos só se clarificam posteriormente na narrativa) argumentando que gostaria de usá-la para sonhar. Nesse plano, Karamakate decide por ir à busca da yakruna junto de Evan.

A análise do filme focará em alguns pontos abordados no filme e que perpassam as duas temporalidades. A interferência dos brancos na vida das sociedades indígenas é extrema e com consequências duras, abordadas no filme através dos resultados do ciclo da borracha e das

³⁸ Manduca se apresenta como filho de Rúibukuri, da maloca Komeilemong, bará do rio.

missões religiosas, além dos questionamentos em torno do uso de tecnologias ocidentais e ingestão de bebida alcoólica que aparecerá como subversão de uma bebida sagrada. Entre os primeiros ruídos na relação entre Karamarake e Von Martius está no uso da bússola. Von Martius pergunta para o chefe Tuschaua como chegar em Yari e ele lhe instrui a seguir a estrela de Uraricoera até o rio Igara. Theodor pega sua bússola que desperta o interesse do chefe que posteriormente ficará com ela, contrariando a vontade de Von Martius que diz: “O sistema de orientação deles se baseia no vento e nas estrelas. / Se aprenderem a usar a bússola, esse conhecimento se perderá.” e é retrucado por Karamakate: “Não pode proibi-los de aprender. / O conhecimento é de todos. / Mas você não entende por que é branco.”

Em outro momento, Karamakate sugere que Von Martius deixe suas coisas, mas se recusa porque as coisas reúnem o conhecimento que ele adquiriu ao longo de sua viagem e o conectam com seu povo. A mesma sugestão é feita anos depois para Evan que acaba por jogar seus pertences no rio, exceto por sua vitrola. Os cadernos de Von Martius atuam como forma de transmissão da cultura e são usados por Evan na sua incursão na floresta amazônica, quando encontra um Karamakate deprimido por estar esquecendo seus conhecimentos. O esquecimento pontua diversas cenas, seja na imposição de outra cultura aos indígenas explicitada na Missão, seja na figura de Karamakate mais velho, se considerando um chullachaqui. Na segunda temporalidade, Evan pergunta a Karamakate o significado dos desenhos na rocha, mas ele não lembra, diz que: “Essas pedras conversavam comigo. Respondiam minhas perguntas. / A linha se rompeu, as memórias se foram. / Pedras, árvores, animais todos ficaram em silêncio. / Agora há só os desenhos nas pedras. / Agora estou vazio. Sou chullachaqui.³⁹” Contudo, Evan recorre aos cadernos de viagem de Von Martius e identifica que os símbolos representam a planta sagrada e a sua localização na cadeia montanhosa chamada de ‘Oficina dos Deuses’.

A escrita dos brancos serve como um mecanismo de memória para retirar do esquecimento os conhecimentos que foram sucumbidos justamente a partir da interferência dos brancos na vida dessas etnias, tanto nos personagens que resistiram contra o trabalho no seringal e a troca intercultural como o Karamakate, quanto aqueles que se propuseram a trocar com os brancos como é o caso de Manduca. Manduca carrega as marcas dos Barões da borracha e

³⁹ A metáfora do chullachaqui aparece quando Von Martius tira uma foto do Karamakate. A imagem na fotografia é para ele um chullachaqui, porque se parece conosco mas é vazio. “Um chullachaqui não tem memória. / Ele só vaga pelo mundo, / vazio, como um fantasma, perdido num tempo sem tempo.”

expressa com clareza os estragos causados pela ganância deles. No percurso até a aldeia cohiuano, se deparam com um seringal, em que Manduca se enfurece e joga os potes cheios de borracha no chão. Um homem sem um dos braços e sem um dos olhos aparece para pegar os baldes com a coleta e pede para que Manduca o mate. A morte, pontua Manduca, é melhor que o sofrimento infligido em nome do ciclo da borracha. Apesar de sua experiência traumática, Von Martius representa para ele a possibilidade de ensinar aos brancos a respeitarem os ensinamentos dos ameríndios, o que nesse momento Karamarate não compreende. O respeito e dívida que carrega com Von Martius, por tê-lo libertado do seringal, possibilitam que mesmo com a morte dele na floresta seus escritos não se perdessem, pois Manduca enviou seus diários para a Alemanha onde foram publicados.

Em seguida, eles chegam até a Missão de Santo Antônio de Pádua, em Vaupés. As crianças os recebem vestidos de manto branco e demonstram que não podem mais falar em sua língua nativa (consideradas línguas do demônio pelos missionários), apenas em espanhol. O padre capuchinho ao explicar para os visitantes a ação dos missionários coloca que ‘resgatam’ os órfãos da guerra da borracha para ‘salvar’ a alma deles “e mantê-los afastados do canibalismo e da ignorância”. Karamarake acaba contando para um grupo de crianças que os padres o pegaram e levaram para a missão depois que seu povo foi massacrado. Ele transmite alguns ensinamentos para as crianças e diz para não se esquecerem de onde vieram. No entanto, sua interferência nas regras da Missão ocasionou chicotadas aos meninos e uma briga com o padre punitivo, chegando ao ápice da fuga desses meninos.

Alguns anos mais tarde, Karamarake retorna com Evan ao local da Missão, despontando em uma cena que escancara o horror causado por um longo processo civilizatório. A primeira visão é de um esqueleto na cruz, pendurada numa árvore. Tal cena permite um paralelo com a repetida fala de Karamarake de que Evan procura a morte e nesse espaço é confrontado por ela. Um dos homens que os recebem associam as figuras de Karamarake e Evan com os três reis magos - estando o terceiro perdido - e o espaço em que habitam com o Éden. Dentro da missão há outra cruz com uma pessoa pendurada e furada com várias flechas, com uma placa acima dizendo: caboclo. Explicam que ele foi convidado ao suicídio, por ter traído a comunidade e a deixado doente. No pátio, homens se flagelam e dentro de um cômodo, o autodenominado ‘messias’ usando uma túnica branca e uma coroa de espinhos ordena que os visitantes curem sua

esposa, uma menina infectada com leishmaniose. À noite, o ‘messias’ profere um discurso alucinado e pede para que os “reis magos” abençoem a bebida. Karamarake coloca ervas na bebida que acaba deixando todos fora do normal. O messias continua proferindo seu discurso, enquanto redentor dos índios e filho de Deus, atingindo o ápice ao ordenar que todos comam sua carne, tornando a transubstanciação cristã literal.

A relação conflituosa entre brancos e ameríndios pode ser centralizada na figura rígida de Karamarake que a princípio enxerga sua missão em dar conhecimento ao seu povo, o que não foi possível pela interferência dos barões da borracha e dos colombianos. Em consequência disso, Karamarake cresceu em uma missão e quando adulto viveu isolado de seu povo, ao encontrá-los na busca da yakruna com Manduca e Von Martius se revolta com o uso indiscriminado da planta para entorpecimento. A sua revolta se volta para Von Martius que naquela cena representa toda a carga colonizadora. A postura de Karamarake se altera com Evan no qual enxerga uma continuidade com Von Martius. O interesse de Evan na yakruna enquanto potenciadora de uma borracha de melhor qualidade para a produção de armamento causa um conflito com o Karamarake. No entanto, o velho xamã percebe que sua missão era ensinar os brancos e torna Evan, através do uso da última muda de yakruna, um guerreiro cohiuano.

A breve descrição de cenas nos permite visualizar um panorama da obra para estabelecer alguns pontos críticos de sua concepção. O uso dos diários de Koch-Grunberg e Schultes como fonte primária visa dar um ar de veracidade para a ficção, ao mesmo tempo em que promovem uma narrativa de uma perspectiva pretensamente indígena (de etnias a que essas são as únicas fontes recorríveis), em que o xamã Karamarake estabelece o vínculo entre as duas temporalidades. O jogo de câmera que através dos planos transita entre a primeira e terceira pessoa, juntamente com os detalhes da floresta aparecem como um recurso fílmico para transparecer um jogo de alteridade. (RAMOS; ABREU, 2016, p. 323).

O filme utiliza a edição do cinema e autoridade etnográfica para problematizar questões coloniais, mas parte de elementos culturais de diversos povos dando a imagem de continuidade no que apresenta como conhecimento tradicional, ao invés de retratar as diferenças. A escolha do diretor não está em pauta enquanto recurso cinematográfico, mas no discurso de problematização e ruptura com a intervenção destruidora do ocidente nas sociedades indígenas, enquanto fortalece a imagem de um índio-genérico em que apesar de pertencerem a etnias diversas não encontram

dificuldade em se expressarem cada um em sua língua distinta. A obra cinematográfica é sustentada pelos simulacros que cria, se pretende a representar a realidade amazônica tal qual cristalizada nos escritos de Koch-Grunberg e Schultes e se propõe a ser narrada e interpretada nas línguas nativas dando a impressão de mútua compreensão, contrastando com o fato de que os atores indígenas

Durante as gravações, precisavam falar suas línguas maternas, mas sem compreenderem um a língua do outro (ocaina, ticuna e cubeo). Se aos ouvidos do espectador não indígena ecoa uma mesma e exótica língua, inteligível rapidamente pelas legendas, os diálogos entre os atores seguiram como um simulacro de comunicação representada, fruto de uma situação de incompreensão verbal. (Idem., p. 325).

O filme passa a falsa impressão linguística, enquanto promove uma narrativa pautada em aspectos cosmológicos de forma simétrica, falsamente coesos por serem retirados de povos diversos. Por mais que se proponha a expor a violência cometida contra os povos indígenas e fortemente exposta nas cenas relativas a extração da borracha e da prática missionária e valorizar práticas tidas como tradicionais, a obra parte de uma generalização dos povos e na falta de diálogo com as populações dos territórios que visou retratar.

Mas não negaremos a riqueza do filme, nem o importante território de problematização dos efeitos da colonização. A criação de filmes indígenas e não-indígenas que criam territórios para disseminar o que convencionou-se chamar de saber tradicional promovem a possibilidade de conexão entre o espectador com processos que permitem uma outra forma de ser e estar no mundo.

1.3. Internet

Em consonância com o que foi exposto a respeito dos museus e do cinema enquanto ferramentas indigenizadas, propomos agora apontar a internet como território em que os ameríndios transitam e quais consequências podemos vislumbrar dessa caminhada. O meio digital será analisado por ser dotado de uma perspectiva “mais interativa, como outra dimensão que intervém não só na produção do conhecimento e em sua atualização, como também, e de maneira mais significativa. em sua transmissão.” (DODEBEI, 2008, p.13).

Consideramos, com Maffesoli, que o espaço virtual ou ciberespaço atuam no “reencantamento do mundo” (1998), por sua característica fluida, permite diversas apropriações. No entendimento do (especialista no tema) Pierre Lévy:

Um movimento geral de virtualização afeta hoje não apenas a informação e a comunicação mas também os corpos, o funcionamento econômico, os quadros coletivos da sensibilidade ou o exercício da inteligência. A virtualização atinge mesmo as modalidades do estar junto, a constituição do “nós”: comunidades virtuais, empresas virtuais, democracia virtual... Embora a digitalização das mensagens e a extensão do ciberespaço desempenhem um papel capital da mutação em curso, trata-se de uma onda de fundo que ultrapassa amplamente a informatização. (LÉVY, 1996, p.11).

As questões colocadas por Lévy a respeito do ciberespaço, apesar de remeterem à virada do milênio, continuam atuais. A virtualização continua a atuar ativamente na configuração do espaço, nas relações e na construção de conhecimento. Embora a capacidade de armazenamento não seja eterna e muito já tenha se perdido no espaço virtual, ainda assim a potência do ciberespaço é inegável.

A aproximação entre indivíduos e grupos que se encontram distantes é estabelecida através do virtual e uma rede de diálogo dinâmica se criou. Os indígenas se apropriaram dessa ferramenta e a usam para se conectarem (sites, blogs que mostram uma parte da cultura material e imaterial de diversas etnias, por exemplo) e se fortalecerem (é inegável a movimentação em termos políticos, como no caso da Aldeia Maracanã que iremos retomar). Como argumenta a museóloga Maria Lúcia Loureiro:

O uso freqüente da palavra portal para nomear sítios na Web é bastante sugestivo, remetendo ao limiar entre dois mundos: o ciberespaço teria, assim, uma realidade independente e autônoma em relação ao mundo físico, constituiria um outro mundo a ser colonizado e explorado, o que retorna, de certa forma, à idéia de navegação como desbravamento. A existência de inúmeros portais ou entradas para o ciberespaço sugere a inexistência de início, meio e fim: trata-se de um ambiente acentuadamente hipertextual, condição enfatizada por inúmeros autores contemporâneos. (LOUREIRO, 2004, p. 101).

A proposta de análise que se seguirá parte do interesse em puxar um fio da trama que constitui esse amplo panorama no qual a internet é constituída. Se por um lado a internet é formada por uma ampla rede de impulsos elétricos que transmitem informações provenientes de diversos terminais/computadores, por outro lado ela transcende em muito essa análise técnica. A rede é manipulada por atores que usam um conjunto de ferramentas digitais com interesses que escapam a nossa capacidade de narração.

Castells ao se referir aos movimentos sociais aponta o uso da internet, já contexto da web 2.0, como ferramenta de mobilização citando as revoluções na Tunísia e Egito como levantes espontâneos que utilizaram a internet como principal meio de organização e difusão. “A mídia digital desempenhou papel causal na Primavera Árabe no sentido de ter fornecido a própria infraestrutura que estabeleceu laços de comunicação e capacidade organizacional entre grupos de ativistas antes que o processo maior tivesse lugar [...]” (2013, p. 84).

Nessa sessão iremos apontar exemplos de mídia alternativa ou etnomídia em que os produtores são os ameríndios/povos indígenas, tendo como interlocutores indígenas e não-indígenas. Os exemplos de ocupação indígena na internet são diversos e incluem blogs individuais, étnicos e interculturais. Os casos a serem abordados focam em sites geridos por representantes de etnias distintas⁴⁰. Ao nos referirmos a mídias alternativas temos em mente o uso de certos meios para propagar uma mensagem que não tem espaço na mídia hegemônica, as rádios livres⁴¹ são um exemplo caro a Félix Guattari que aponta nessa apropriação minoritária “uma outra relação de escuta, uma forma de feedback e de fazer falar línguas menores.” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 106). Já etnomídia seria uma junção de etnia, etnicidade com mídia, no sentido de percorrer o uso do meio internet pelos povos indígenas.

Em *Micropolítica Cartografias do desejo*, na fala de Arlindo Machado há uma trilha para o tipo de movimento que pretendemos vislumbrar.

A FUNAI distribuiu uns aparelhos de transmissão de rádio amador (“faixa do cidadão”) para algumas tribos do norte do país (principalmente aquelas cuja localização geográfica era mais complicada), para que pudessem se comunicar e pedir socorro no caso de haver alguma tragédia (por exemplo, uma epidemia). Só que os índios, ao invés de pedirem socorro, começaram a fazer um uso diferente desses aparelhos de rádio. Eles começaram a se comunicar entre si, chegando a estabelecer uma pequena rede de comunicação. (Idem., p.119)

Esse “fazer algo diferente” na internet que iremos percorrer. A primeira rádio indígena na web do Brasil, rádio Yandé⁴², demonstra uma outra forma de falar usando um suporte midiático. Ainda que a transmissão dessa rádio não utilize as ondas, mas a codificação da

⁴⁰ No anexo 2, há dois quadros elaborados pelo Instituto Socioambiental que indicam a indigenização da internet.

⁴¹ As rádios livres surgiram na Europa a partir da década de 70 de maneira artesanal, atravessando as ondas das rádios oficiais. Em *Revolução Molecular*, Guattari (1985) demonstra a originalidade por trás da Rádio Alice, fruto de um agenciamento coletivo que confrontou o monopólio estatal das rádios. No contexto brasileiro, Guattari aponta o uso das rádios livres como meio desses atores afirmarem “seu direito à existência através da reinvenção de novas formas de luta e expressão.” (GUATTARI, 1996, p.10).

⁴² Disponível em: << <http://radioyande.com/>>>. Acesso em: 30 dez. 2016.

informação, as pontuações de Guattari são extensivas para essa mídia, que define como *livre*. A rádio Yandê (Figura 3) propõe uma programação formada por músicas de etnias indígenas, entrevistas, programas educativos, poesias, debates, não se limitando as propostas de uma rádio comercial. Além da programação em áudio apresentada 24h por dia, tem um espaço no site para o blog dividido em 37 categorias, outro para *world News* dividido em 7 categorias, além dos colonistas (Yakuy Tupinambá) e *links* para contato.



Figura 3 – Página inicial da Rádio Yandê. Acesso: dez. 2016.

O objetivo da rádio é “a difusão da cultura indígena através da ótica tradicional, mas agregando a velocidade e o alcance da tecnologia e da internet. Nossa necessidade de incentivar novos “correspondentes indígenas” no Brasil, faz com que possamos construir uma comunicação colaborativa [...]”. Essa comunicação colaborativa retoma uma ideia de rede que está no próprio cerne da elaboração da internet enquanto ferramenta comunicacional.

A criação da internet está ligada a um contexto de guerra fria, em que um sistema de rede foi elaborado para evitar a destruição do sistema de comunicação norte-americano, por soviéticos (LEITE, 2011, p.25), mas a metáfora da rede vai além de uma série de computadores conectados para evitar um controle central e desagua na própria rede de atores por trás das máquinas.

Em relação ao próprio conceito, há diversos usos para além da própria internet, mas que servem a sua problematização. A teoria ator-rede intensivamente apropriada tem entre seus

teóricos Bruno Latour (1994) que ao etnografar a produção de conhecimento científico usa a noção de tradução ou rede. Tal rede é heterogênea, no sentido que é formada não apenas por pessoas, mas também por máquinas, dinheiro, etc. Essas relações que formam uma *rede transnacional* que possuem questões, problemas e ativismo em comum nos interessam, no sentido em que Annalise Riles demonstrou em sua etnografia *Network Inside Out*, como esses atores transitam de dimensões públicas e privadas, temendo as interferências externas, mas voltados para uma rede internacional de atuação. A relação desses atores forma e é formada por sistemas complexos de movimentos sociais transnacionais.

Para a análise do uso dos sites pelos ameríndios propomos a imagem da malha elaborada por Tim Ingold, considerando a escrita na internet,

não como uma composição verbal, mas como um tecido de linhas – não como texto, mas como textura. [...] É nesses fluxos e contrafluxos, serpenteando através ou por entre, sem começo nem fim, e não como entidades conectadas, limitadas seja a partir de dentro ou de fora, que os seres vivos são exemplificados no mundo. (2015, p.138 e 139).

O breve mapeamento de ocupação do espaço virtual que iremos propor é proveniente da característica desse meio em articular saberes, práticas e memórias distintas em um local que abole as distâncias físicas. De outro lado, nosso interesse está no fato de relações serem fortalecidas entre diferentes etnias-povos-culturas e novos laços serem criados, com seus mais variados interesses, trocas multidimensionadas, isto é, que envolvem não só riqueza material mas prestígio, poder, sociabilidade. O sociólogo Michel Maffesoli sinalizou como “esses sites são as formas pós-modernas do potlach pré-moderno” (2012, p.92 e 93).⁴³

A *world wide web* tem sido apropriada como um espaço profícuo de reafirmação identitária e interlocução intercultural que por sua vez, tem dado visibilidade para problemas que afligem os grupos minoritários. O site *índios online*⁴⁴ (Figura 4) exemplifica esse uso da internet ao promover um intercâmbio entre diversos povos indígenas. Entre os objetivos do site está “facilitar o acesso à informação e comunicação para diferentes povos indígenas, estimular o

⁴³ Segundo Marcel Mauss, *potlach* é um nome chinook que significa “nutrir”, “consumir” e consiste em um **sistema das dádivas trocadas** que pode ser analisado como um sistema econômico e de morfologia social. “A obrigação de dar é a essência do potlach. Um chefe deve oferecer vários *potlach*, por ele mesmo, por seu filho, seu genro ou sua filha, por seus mortos.” (2003 [1925], p.243). Ainda: “Não se tem o direito de recusar uma dádiva, de recusar o potlach.” (Ibidem, p.247).

⁴⁴ Disponível em: << <http://www.indiosonline.net/>>>. Acesso: 30 dez. 2016.

diálogo intercultural. Promover-nos a pesquisar e estudar nossas culturas. [...]”. Ao criar um espaço que além de preservar as culturas indígenas propõe a qualificação para garantir seus direitos, estabelecendo um diálogo intercultural que abrange não apenas os povos indígenas, mas, também, outros grupos interessados em conhecer mais sobre essas culturas.



Figura 4 – Página inicial do site Índios Online. Acesso: dez. 2016.

O formato dialógico do site *índios online* pode ser vislumbrado no fato de ser gerido por indígenas de diferentes etnias, por propor artigos cujo escopo abrange desde assuntos com interesses em comum dos povos indígenas, até notícias específicas como conflitos aos quais determinados grupos enfrentam. No trabalho de Leite (2011) a respeito desse site podemos perceber ao contrapor com o presente trabalho, que o site ampliou seu escopo de categorias, mas que seus objetivos continuam coerentes com a valorização da *cultura* e *identidades* indígenas, em consonância com o diálogo intercultural. Ademais, o que gostaríamos de salientar é o trabalho de construção de memória que o site exerce, “uma memória que não foi representada objetivamente e que insiste em apresentar-se através de atos performativos realizados por atores sociais indígenas que estão reformulando suas lembranças permanentemente.” (Idem., p. 109).

Entre os apoiadores dos índios online está a OSC⁴⁵ Thydêwá⁴⁶ (Figura 5) que tem como objetivo “promover a CONSCIÊNCIA PLANETÀRIA, valendo-se do diálogo intercultural, da valorização da diversidade e das culturas e conhecimento tradicionais; visando um desenvolvimento integral para todos em harmonia e paz.”. Entre os projetos realizou a capacitação digital em sete aldeias que vieram a atuar no site *índios online* e a angariação de recursos que possibilitam a manutenção do site *índio educa* (FIGURA 6) por seis bolsistas, que por sua vez, tem como objetivo promover um panorama das sociedades indígenas. Esse site é

⁴⁵ Organização da Sociedade Civil.

⁴⁶ Disponível em: <<<http://www.thydewa.org/>>>. Acesso: 02 jan. 2017.

dividido em dez partes: história, cultura, fotos, vídeos, biblioca, multimídias, quem somos, ajudando o professor, mitos e verdades e fale conosco.



Figura 5 – Página inicial do site Thydewa. Acesso: dez. 2016.

O site índio educa possui uma plataforma simples, mas que pontua questões imprescindíveis para marcar um local de fala de etnias indígenas. Pelo caráter breve da nossa exposição iremos pontuar alguns comentários de visitantes do site que apresentam o tipo de questionamentos e preconceitos com os quais os indígenas lidam. No primeiro hiperlink denominado *ser índio* há o seguinte questionamento: *Índio anda nu?*, seguido dessa introdução:

A realidade indígena nos dias atuais é bem diferente do passado, da mesma forma que os tataranetos dos portugueses que chegaram com suas caravelas nesse solo não se vestem hoje da mesma maneira que seus avós. Nós povos indígenas possuímos vestimentas tradicionais próprias e grafismos com os quais fazemos pinturas corporais, mas nossa nudez ou não nudez, não define ser indígena ou não indígena. Toda cultura é dinâmica, está sempre em constante movimento, mudando e se adaptando dentre os séculos.⁴⁷

Em poucas palavras os idealizadores do site abalam a mistificação em torno do conceito de tradição que vem sendo usado para questionar uma pretensa autenticidade dos grupos indígenas, considerando as mudanças e apropriações criam/desenvolvem/se apropriam como prova de sua miscigenação com a sociedade ocidental e conseqüentemente perda de etnicidade. O primeiro comentário relativo a esse texto serve a esse pensamento:

Yari - Com certeza um povo que perde sua língua e sua cultura perde tudo e vira escravo da cultura dominante. **A cultura ocidental deveria tomar exemplo da cultura primitiva dos índios e não o contrário.** Relógio, tênis de marca, boné

⁴⁷ Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=13>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

são símbolos estúpidos da cultura capitalista que quer todo mundo igual. Índio não precisa de roupa simplesmente porque o clima permite não usar. Índio não va[i] ao supermercado porque tem a floresta para caçar e o rio para pescar. **A partir do momento que o índio passa a viver como qualquer branco da cidade perde sua identidade sim.** 11, outubro 2011, 9:59pm. (grifo nosso).

Podemos analisar em vários planos esse comentário: os povos indígenas têm mais a ensinar aos ocidentais que o inverso; se associar a mercadorias capitalistas é se apropriar de algo que dá em troca muito pouco, em relação ao que exige (estar inserido no mercado de trabalho, ganhar o dinheiro e gastar nesses produtos) e; a perda de uma identidade. Apesar de utilizar termos proibitivos que recaem na retórica da perda: o que os indígenas estão perdendo ao utilizarem esses “símbolos da cultura capitalista” – nos fornece território para pensar o que ocasionou a necessidade de comprar no supermercado. Os índios em contexto urbano dinamizam essa problemática por mostrarem a impossibilidade de viver nos termos considerados característicos do modo de vida tradicional: pescar, caçar, andar nu. Após esse comentário, vários outros usuários questionaram essas afirmações.

Seguem três comentários que o rebateram:

Iuri - Yari, primeiro, os índios que têm floresta para caçar são 0,1%, a maioria precisa de supermercado por causa do desmatamento. Segundo, roupa, relógio e boné não são exclusividade de nenhuma cultura, e se por causa do clima não há necessidade de se usar roupa, não as use você, e veja o que acontecerá! Terceiro, existem culturaS indígenas (muitas!), então cada cultura tem uma necessidade. Outra coisa, quem é você pra dizer que alguém perde a identidade? [...]. 12, outubro 2011, 10:52pm -

Micheline (Autor)- Onde tem supermercado na floresta? Para ir ao supermercado a pessoa precisa de dinheiro, não é simplesmente sair da aldeia e chegar no supermercado tirar o alimento da prateleira e levar! **Manter-se na cidade precisa sim, mudar sua cultura, o seu entendimento de mundo, ter um trabalho remunerado e que, principalmente dê para o sustento de sua família, o que é muito difícil.** O homem branco (diga-se, latifundiário, fazendeiros, agricultores, multinacionais, o governo, etc) invade terras indígenas e destrói em nome da [sic] progresso [...]. **Hoje o índio precisa conhecer a nossa cultura, vestir roupas e sapatos de branco, ir pra faculdade para poder defender a cultura dele!** [...] 20, fevereiro 2016, 5:02pm -

Aracy Tupinambácut - Yari, obrigada por partilhar conosco sua opinião. [...] [os indígenas] Muitas vezes vistos como aqueles que deveriam ser “intocáveis” e sempre permanecer como na época do nascimento do Brasil ou anterior a chegada dos portugueses. **A cultura é viva da mesma forma que folhas de uma árvore estão vivas e mudam conforme estações do ano, assim também é a cultura, ela sempre se adapta as novas necessidades que mudam através dos contextos históricos por nos vividos. A internet por exemplo, por quem ela foi criada? Você ou eu deixamos de ser quem somos por usar essa**

ferramenta? Ela começou a ser desenvolvida na década de 60, com outros objetivos diferentes dos quais hoje utilizamos. [...] **É preciso compreender que é impossível viver como antes da chegada dos portugueses**, não apenas porque a cultura é viva, mas principalmente porque o solo em que estamos já não é mais o mesmo, estamos dentro de outro contexto histórico. **Muitos de nos não foram viver nas cidades, cidades que passaram a ser construídas dentro de antigas aldeias.** Hoje muitos povos passam por um processo de resgate cultural e também da língua. 14, outubro 2011, 11:06am.

Os setenta e um comentários referentes a essa postagem do site despertam muitas questões, selecionamos apenas três que por si só já colocam questões pulsantes para as ditas sociedades tradicionais: terra, falta de recursos, imposição cultural, resgate cultura. Se o comentário da Yari busca uma pureza identitária, os comentários posteriores problematizaram com maestria e promoveram uma desconstrução desse imaginário idealizado do índio romântico. No entanto, também sugerimos não descartar com tanto pressa o comentário da Yari, talvez nesse tipo de pensamento exista uma possibilidade de aliança para a produção de territórios em comum: devemos nos espelhar na relação que os povos indígenas possuem com a natureza, mas, em contrapartida, não devemos desqualificar as demandas desses grupos.

Já o site-manifesto *Índio É Nós* (Figura 7) gira em torno do manifesto dirigido à presidência do Brasil, visando a retomada das demarcações de terras indígenas, arquivamento de projetos e medidas que ferem os direitos indígenas e aplicação dos direitos originários tal qual estão reconhecidos na Constituição de 1988. O site é dividido entre: apresentação e manifesto, notícias, programação, sobre questões indígenas, indiognai-vos, links. O ponto que gostaríamos de destacar é o intuito explícito de voltar-se para a questão da luta pelos direitos indígenas. Ao contrário dos outros sites que mostramos que se dedicam a desfazer enganos e preconceitos a respeito dos povos indígenas e sua cultura, o *índio é nós* se concentra na luta pelo direito à terra e em angariar aliados.

Entre os sites que mostramos, o *índio é nós* é aquele que melhor se aproxima de um ciberativismo, ou ainda, de uma contracultura. O movimento zapatista no México soube aproveitar com maestria a internet para se sobrepor às mídias hegemônicas (um exemplo seria a televisão nacional) e nessa trilha vários movimentos se dinamizaram on-line. O *índio é nós* ainda não possui uma visibilidade que o equipare ao que ocorreu com o zapatismo, ou a primavera árabe, mas provoca um espaço minoritário com capacidade de repercussão.



Figura 6 – Página inicial do site Índio Educa. Acesso: dez. 2016.



Figura 7 – Página inicial do site manifesto Índio é nós. Acesso: dez. 2016.

Os sites que mostramos ao longo da exposição nessa sessão foram e são elaborados, geridos por indígenas e permitem uma disseminação do conteúdo produzidos pelos povos indígenas, assim como permitem divulgar e angariar aliados para causas que os concernem, como casos de abusos cometidos em suas terras. Contudo, ainda há dois exemplos que gostaríamos de pontuar antes de seguir para a próxima sessão. Além dos sites elaborados por povos em parceria – que trouxemos alguns exemplos- e nos sites individuais de ameríndios (que por uma questão de foco não abordamos), há usos de ferramentas já existentes e criação de plataformas para suprir suas demandas. No primeiro caso se encaixam as redes sociais, facebook, twitter, youtube que disponibilizam um espaço para o que usuário publique conteúdos e interaja com outros usuários. Já em relação às plataformas criadas para suprir suas demandas destacamos como iniciativa potente, a digitalização de coleções de povos indígenas que estavam inalcançáveis para os grupos que estão relacionados.

O uso de redes sociais como mídia paralela que confronta o discurso hegemônico é eficazmente demonstrado na mobilização que os integrantes da aldeia multiétnica, localizada de 2006 até 2013 no antigo prédio do Museu do Índio no Maracanã, promoveram a partir do *facebook*. O prédio estava sem funcionalidade até a ocupação de um grupo de indígenas de diferentes etnias, em 2006. Contudo, com a aproximação de eventos internacionais que a cidade do Rio de Janeiro viria a sediar, o governo do Estado comprou o terreno da União e anunciou sua demolição, em 2012. A partir desse momento travou-se uma batalha pela posse do prédio.⁴⁸ Atualmente, os indígenas lutam para que esse prédio abrigue um Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas.⁴⁹ Os indígenas se veem conectados com esse prédio que sediou o Serviço de Proteção aos Índios e o Museu de Índio e no qual em meio ao urbano elaboraram uma aldeia que reuniu ameríndios de diferentes etnias, corporificando a complexidade do indígena em situação urbana.

Marcela Werneck (2015) analisou as postagens no facebook pelas páginas relacionadas a Aldeia Maracanã no período de novembro de 2012 e abril de 2013. Em sua análise a autora constata que a maior parte das postagens visavam a mobilização “que convoca o internauta a agir em apoio da causa e *atualização*, que informa sobre o andamento do processo jurídico.” (p.63). Essa mobilização teve desdobramentos favoráveis aos indígenas que fortaleceram sua ocupação e ganharam visibilidade para as atividades que desenvolveram na Aldeia Maracanã, além de narrarem muitas vezes em tempo simultâneo as repressões que sofreram.

A internet funcionou nesse período como território de contato intercultural e ferramenta política. Se os ameríndios em contextos urbanos foram considerados como submetidos a identidade nacional, enquanto perderiam sua identidade étnica, esse movimento – entre muitos outros – mostra que essas transformações que levam esses grupos para o contexto urbano não apagam sua identidade. A internet não foi apenas um meio de divulgação do que estava ocorrendo nesse entremeio, mas um espaço em que esses povos se reinventam, como um processo inerente a sua cultura, “[...] o dogma da antítese histórica entre aldeia e cidade dificultou uma mudança de Gestalt que permitisse perceber a possibilidade de existência de uma população

⁴⁸ Para uma descrição detalhada do histórico da Aldeia Maracanã, ver: Werneck, 2015.

⁴⁹ Notícia publicada no jornal O Globo [Online]. Disponível em: <<<http://oglobo.globo.com/rio/bairros/centro-de-cultura-indigena-no-maracana-promete-transformar-rio-em-sede-dos-indios-do-brasil-15873235>>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

translocal capaz de habitar ambos os mundos, mantendo-os como partes interdependentes de uma totalidade sociocultural.” (SAHLINSb, 1997, p.113). Essa dificuldade permeia a análise do uso da internet por povos ditos tradicionais.

A última ocupação indígena da internet que propomos apresentar retoma a discussão da sessão anterior. Além da parceria promovida por alguns museus em inserir os povos indígenas na dinâmica de suas coleções, pesquisas e exposições, há a possibilidade de repatriamento de coleções através da internet. O site Roots2Share (Figura 8) demonstra como isso funciona na prática.

O projeto é fruto de uma parceria entre dois museus holandeses que possuem fotografias tiradas no leste da Groelândia, por Gerti e Noortje Nooter entre 1965 e 1986. Através dessa plataforma os groenlandeses têm acesso a fotos de seus antepassados que estavam guardadas em museus europeus. O interessante desse projeto é a possibilidade de escrever no site, anotar histórias e perguntas pessoais.⁵⁰ O site é dividido em seis páginas: *about*, *photos*, *stories*, *photo map*, *collection*, *login*. Em *about* há a proposta do projeto e as normas de utilização da plataforma, assim como a permissão de reprodução das fotografias desde que respeite as condições. Na página *photos* se tem acesso a toda a coleção de fotografias, já na página *stories* há o acesso para as fotografias com a intervenção de usuários contando histórias associadas a elas. Em *photo map* se tem a localização geográfica de onde as fotos foram tiradas. Já em *collection* se pode fazer uma pesquisa localizada nas coleções de cada região da Groelândia. A última página é de acesso interno pelo *login*. Apesar das *stories* só contabilizarem 12 e serem vítimas de comentários anônimos de *troll's*⁵¹, essa proposta é profícua para aquilo que identificamos nos sites anteriormente mencionados: criar uma ferramenta de diálogo intercultural.

Se essas coleções ficaram por décadas inacessíveis aos povos das quais essas imagens foram tiradas, o uso da internet possibilitou um reencontro e de forma virtual uma repatriação imagética. Como mostra a figura 9, o site permite acessar a fotografia, ter acessos às informações disponíveis sobre ela e fornecer novas informações que o usuário (descendentes dos retratados) detenha.

⁵⁰ Informações disponíveis em: << <http://roots2share.gl/node/2>>>. Acesso em: 30 dez. 2016.

⁵¹ Indivíduos que postam textos visando atrapalhar o objetivo do espaço disponibilizado para postagem.

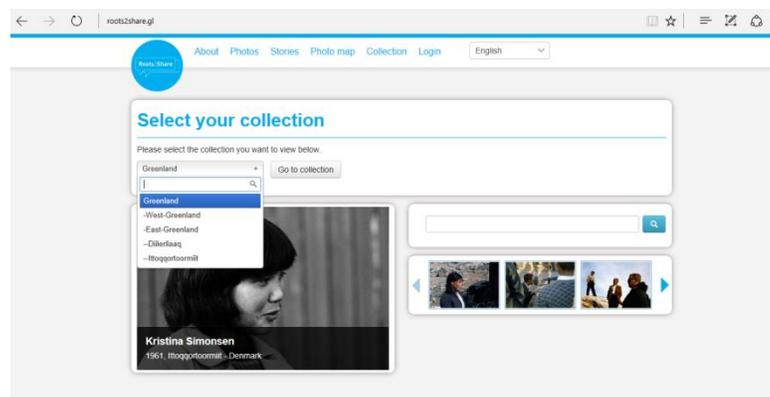


Figura 8 – Página Inicial da coleção virtual Roots2Share. Acesso: dez. 2016.

Contudo, o fato de identificarmos nesse uso da internet como mídia alternativa uma forma de disseminação de um devir-indígena, não quer dizer que ignoramos os problemas em torno dessa ferramenta. O último exemplo nos faz questionar até que ponto esses povos tem acesso a essas mídias, por que não há histórias vinculadas a essas fotografias? Da mesma forma que os sites criados por indígenas –além de outros projetos- dependem de financiamentos para se manterem, o que coloca em prova a sua continuidade.

Por outro lado, a internet se representa pela fugacidade, talvez a potência desse uso esteja justamente em uma não pretensão de eternidade. A indigenização da internet se mostra vinculada as necessidades dos povos indígenas e é usada enquanto seu mecanismo for favorável aos processos de singularização promovido por esses povos.

A internet funciona como aquilo que Homi K. Bhabha denomina de hibridismo ou terceiro espaço, no que tange a linguagem:

O pacto de interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação. (BHABHA, 1998, p.66).

O espaço em que as narrativas são elaboradas é contraditório, heterogêneo, mas é justamente esses pontos da trama da malha (Ingold) que a internet tem potencial de produzir, de forma a fugir das sedimentações (Guattari).

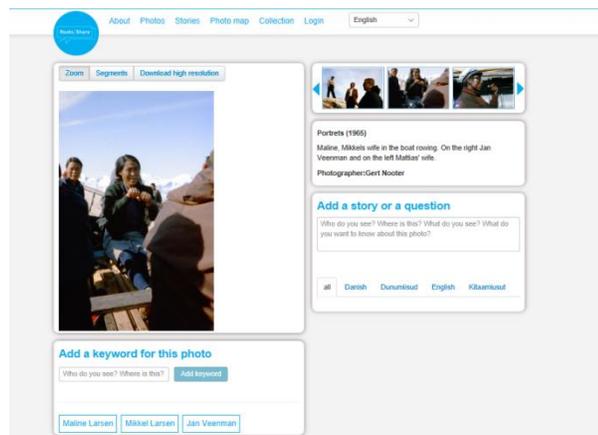


Figura 9 – Exemplo de informações associadas as fotografias. Acesso: dez. 2016.

1.4. Digressão ou aproximação: fabricação de territórios

Iniciamos o capítulo esclarecendo nossa intenção de considerar o museu, o cinema e a internet como territórios em que podem ocorrer processos de singularização, na produção de narrativas que disseminarão um devir indígena, porque criam alternativas aos processos hegemônicos.

Um dos modos de analisar essa produção de territórios é através do conceito operacional *curadoria compartilhada*. Na atuação conjunta de diferentes agentes nesses territórios, que ao se relacionarem, se diferenciam e por sua vez, também criam um novo meio chamamos de cismogêneses. No limite, o capítulo trabalhou com a curadoria compartilhada como método, que cria territórios, meio, que ao provocar novas interações (cismogêneses) está passando por processos de singularização.

Entendido os conceitos e o método, nos voltamos para os exemplos de cismogêneses e ao descrevermos pontuamos efeitos de colonização e contra-colonização. Na reformulação de instituições museológicas repensando sua relação com os grupos dos quais possuem acervo, mostrando um processo de reflexão entorno de artefatos reunidos em um contexto colonial. No depoimento de Lucilene sobre a parceria com o Museu India Vanuire identificamos uma continuidade com a colonização à nível nacional (integralização do indígena dentro do imaginário da nação brasileira), mas também pontuamos a construção do Museu Maguta como

resistência. Se o comentário da Yari no site índio educa transparece uma retórica da perda, há possibilidade de extrair o sumo e explorar o tipo de identificação que podemos ter com a relação das sociedades indígenas com a natureza e exercitar a autocrítica em relação a incapacidade de adquirir alimentos pela caça e pesca.

No cinema perpassamos por filmes do VnA's destacando a qualidade plástica mas principalmente como recurso de memória e autodocumentação indígena. A câmera tem continuidade com o corpo do cinegrafista e daqueles que ele retrata. A escolha em retratar a ingestão da bebida e a prática do jogo de azar em Bicicletas de Nnhanderú tem continuidade com os questionamentos de Yari, os problemas enfrentados (ao menos os retratados no filme) são decorrentes dessa relação desigual com os brancos.

Sintetizando os territórios: O site *índio é nós* é cismogênico em si mesmo, porque repõe alianças e oposições em planos diferenciados (faz denúncias, divulga obras teatrais, cinematográficas, musicais, coloca posicionamentos políticos, econômicos, legislativos). A *curadoria compartilhada* dentro dos espaços museológicos provoca a cismogênese ao invocar vínculos que tradicionalmente eram naturalizados e tem continuidade ao ser usada para analisar outras ferramentas. Mas o *índios é nós* e os filmes do *VnA's* também provocam cismogêneses ao trazer pautas que deveríamos nos atentar e a curadoria compartilhada é cismogênica em si, ao produzir uma autoetnografia dos ameríndios. A indigenização atua na contracolônização, dentro dos termos indígenas, permitindo fugir das alternativas infernais e criar novos territórios.

Capítulo 2 – Memória incorporada ou atos de performance

*“Os brancos desenham suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Há muito tempo guardamos as palavras de nossos antepassados dentro de nós e as continuamos passando para nossos filhos.
Davi Yanomani.*

A fala do xamã yanomami que abre esse capítulo fornece uma pista do que consideramos *memória incorporada* e o que isso implica no nosso argumento. A memória é um instrumento que guarda e atualiza nossos conhecimentos, acontecimentos que nos atravessam e são determinantes na construção de uma narrativa dessa memória. De outro plano, a memória é um meio através do qual, a performance dos ditos vencidos pode acionar sua insurgência ao vencer seu ‘opressor’. Para ilustrar essa ideia, propomos o que chamamos de ‘roteiro do descobrimento’, como uma imagem que conecta os três capítulos. Diana Taylor (2013), pesquisadora dos Estudos da Performance propôs a existência e encenação contínua desse roteiro e ao nos apropriamos de sua formulação a tencionaremos. Iremos apresentar essa imagem e apontar as conexões e potencialidades que associamos a ela

O roteiro do descobrimento consiste na performance instaurada no Quinhentos com a invasão europeia das Américas (sic)⁵², em que dois personagens se destacam: o descobridor-civilizador e o selvagem-nativo – que aqui aparecem enquanto figuras caricatas. Ao encenarem seus papéis reencenam a própria colonialidade, ou seja, realizam uma performance de poder continuada ao longo dos séculos que sucedem ao *encontro* ou à *descoberta*: um roteiro repaginado do Quinhentos, em peças, programas de televisão, na literatura; formatos diversos. A performance nesse roteiro é sinônima de teatralidade em que há um conjunto de possibilidade para encenar determinada cena, nesse contexto, a cena do dito “encontro” entre europeus e ameríndios. O roteiro constitui-se de um itinerário que é repetido constantemente pela sua eficácia na esfera pública em que a sociedade ocidental é retratada como o baluarte da *(pós)modernidade*, e as sociedades ditas *tradicionais* as da que estão presas a certos costumes e

⁵² A própria nomeação do continente de ‘América’ é proveniente de uma imaginação europeia.

crenças que as dotam de autenticidade. “Não importa quem reencena o encontro colonial da perspectiva do Ocidente – o romancista, o dramaturgo ou o funcionário do governo –, no elenco estão sempre o mesmo protagonista-sujeito masculino e o mesmo “objeto” encontrado, de pele escura.” (TAYLOR, 2013, p.41).

Sintetizando, uma performance se estabeleceu a partir do choque de alteridades provocado com a ‘descoberta’ dos europeus de um continente permeado de sociedades. Essa ‘peça’ em que cada um assume um papel, não necessariamente congela as características relacionadas a eles. O que queremos pontuar é que o dito selvagem-nativo pode se insurgir contra as características que lhe foram impostas pelo descobridor-civilizador. De outro lado, a performance não se restringe a teatralidade. “Como termo que conota, simultaneamente, um processo, uma práxis, uma episteme, um modo de transmissão, uma realização e um modo de intervir no mundo [...]” (Idem., p.44), a performance são atos de transferência vitais de uma memória incorporada, está associada a dimensões mais amplas que a encenação de um roteiro.

Essa imagem fornece uma conexão com o *primeiro capítulo* no sentido em que as tecnologias ao serem usadas pelos indígenas podem sugerir que o colonizado se encantou com as técnicas do colonizador. Entretanto, indicamos que o uso dessas tecnologias aponta para uma apropriação em uma lógica não identitária, que desafia a estrutura imposta pelo colonizador. Nesse desafio, o vencido constrói um território, que representa sua memória. O ponto central está na potencialidade de produção daquilo que Stengers (2015) aponta como produção de *comum*. E mais, a possibilidade de uma inversão nesse roteiro do descobrimento, pois o colonizado ao usar a ferramenta do colonizador, a submete a seus próprios termos. Assim, o *segundo capítulo* visa demonstrar que esse comum pode ser vislumbrado na performance ameríndia no Quinhentos, assim como, em aspectos de seu repertório (privilegiado na análise da língua) e na transmissão de seus saberes (a partir da patrimonialização). De outra forma, o *terceiro capítulo* irá se voltar para a figura dos nativos enquanto insurgentes ao longo da colonização e vencedores no plano da memória, em relação às questões de sustentabilidade. Por agora, deixaremos as conexões em suspenso para retomá-las em outro momento.

Antes de prosseguir para questões chaves retratadas ao longo desse capítulo, explanaremos a origem dos conceitos que basearam nosso argumento, mas sem assumir o

compromisso de ser integralmente fiel à composição de seus autores, ou ao menos buscando novos caminhos para os problemas que o uso de tais conceitos nos trouxeram. A centralidade que a performance assumirá nesse capítulo está atrelada a possibilidade de ser usada enquanto epistemologia. Diana Taylor (2013), aponta ao menos duas vertentes para esses estudos: a performance enquanto *atos de transferências* vitais, que transmitem o conhecimento, a memória incorporada e um sentido de identidade social; e a performance com aplicação epistemológica – que utilizaremos através da possibilidade de analisar e narrar eventos como performance, por exemplo, os *roteiros do descobrimento e da conquista* e os possíveis roteiros performatizados pelos ameríndios que desafiam este.

Não poderíamos nos furtar de ir uma pouco além e problematizar o uso do conceito de performance e seus efeitos. A associação da performance com um roteiro teatral sendo encenado a parte da realidade, ou seja, uma performance ficcional acionada de acordo com o contexto pode enfraquecer o aspecto brutal que levou a uma alteração nas formas de vida dos povos indígenas das Américas – o que não significa que antes da chegada dos europeus não houvesse troca intercultural, mas a brutalidade está na imposição de um sistema cosmológico e sociocultural europeu a esses povos. Nesse sentido, se torna necessário problematizar a performance para prever e “controlar” seus efeitos.

Erwin Goffman em 1959 propôs em *A representação do self* que os indivíduos performam uma identidade ao interagirem com os outros, o que não anula os efeitos sociais que essa identidade performada provoca. A antropologia também se dedicou ao estudo dos fenômenos sociais utilizando a performance para analisar as transformações ocorridas. Vitor Turner se voltou para os atos performáticos em ritos de passagem, assim como posteriormente, os estudos de gênero forneceram uma profícua pista das identidades performadas envolvidas numa materialidade, como mostra o trabalho de Judith Butler, pois o corpo tem papel preponderante na construção da identidade, juntamente ao ato social que molda as identidades. Quando nos referimos em identidade pensamos na concepção de Michel Serres (1997), em uma infinidade de pertencimentos vinculados a contextos e relações diversas. Desse modo, longe de nos limitarmos a uma performance ou a uma identidade fixa acionada na relação com os outros, estamos sempre adaptando as nossas performances e as atualizando.

Se por ora convencemos o leitor de que a multiplicidade de performances está de acordo com a multiplicidade de identidades, ainda falta nos livrarmos da conotação negativa relativa à teatralidade da performance – no sentido em que atribui aos sujeitos da performance uma deslegitimação do seu ato. Annemarie Mol em *O corpo múltiplo* (2002) desenvolve uma abordagem interdisciplinar em torno da doença arteriosclerose. A autora evidencia o conjunto de relações interdinâmicas que estabelecem a construção dessa patologia. Nesse sentido, há uma série de relações entre sujeitos e objetos da prática, em diferentes contextos e corpos, cada qual com suas perspectivas que atuam nessa construção.

Ao explorar as maneiras pelas quais a medicina molda seus objetos, Mol teoriza a política ontológica da disciplina, explorando o corpo múltiplo e suas doenças dentro de sua etnografia hospitalar. Tal construção se dá através da tensão entre médicos e pacientes, que manipulam o objeto (a doença) na prática e como tal prática sofre modificações entre a ação de cada ator, e, assim, nos deparamos com múltiplas realidades. O que ocorre dentro do hospital é uma performance, no entanto, a autora tem ressalvas quanto ao uso do termo, pois denota conotações inapropriadas: sugere que há um bastidor em que a realidade acontece; que uma tarefa difícil está sendo realizada; que os efeitos do mero momento pode se estender para além, “efeitos performativos”. A autora busca um outro conceito que não tenha conotações que venham a interferir na sua análise epistemológica, algo que não sugira muito, então propõe: *enact*. O termo sugere que algo aconteceu, mas deixa a ação dos atores envolvidos vaga. Como apontam Moraes e Arendt:

O termo *enact* foi utilizado por Mol (2002) para dizer que nenhum objeto existe sem estar articulado às práticas que o produzem e o fazem existir. Em inglês *enact* aponta para dois sentidos distintos: como encenar, representar um papel; e como fazer existir, promulgar, fazer, no sentido, por exemplo quando dizemos que “o congresso nacional promulgou (fez existir) uma nova lei” (Ver: <http://dictionary.reference.com/browse/enact>). Neste artigo traduzimos a palavra *enact* pela expressão “fazer existir”. Em algumas passagens do texto traduzimos o sentido de *enact* fazendo uso da palavra *performar*, bem como de suas variações, *performatividade*, *performativo*.(2013, p.314, Nota de rodapé).

O termo *performance* traz uma carga que pode ser usada para desqualificar a ação na prática de certos atores, por isso, ao usá-la iremos ressaltar qual sentido atribuímos a ela em determinado contexto, da mesma forma, em alguns momentos a utilizaremos como sinônimo do termo *enact* para conotar algo que foi promulgado e não está associado a uma noção de

teatralidade. Contudo, o termo performance ainda se adapta melhor a nossa análise justamente pela característica que Mol o descarta: sua multiplicidade de significados reflete a multiplicidade identitária que apontamos.

Em um aspecto mais amplo e partindo ainda da diferenciação proposta por Taylor, apontamos uma característica essencial ao tratar a performance como epistemologia, as condições que seus saberes são produzidos e disseminados no âmbito do *repertório*. “O repertório [...] encena a memória incorporada – performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto –, em suma, todos aqueles atos geralmente vistos como conhecimento efêmero, não reproduzível.” (Ibidem, p.49). A sua efemeridade está relacionada com a sua produção associada diretamente ao tempo e espaço em que o repertório é encenado, performatizado. A documentação produzida a respeito do repertório não alcança toda a complexidade das práticas com as quais é composto.

O capítulo presente visa usar o repertório – a língua e os saberes patrimonializados – como fonte de dados para traçar novos roteiros, junto de uma releitura dos documentos. As dificuldades dessa empreitada decorrem do fato de que a prática colonial silenciou (mas não apagou) a perpetuação do repertório, ao desacreditar sua perenidade– o que não significa que sua alteração desencadeia uma perda de uma pretensa autenticidade, ao contrário, a transformação também faz parte da construção e reelaboração do repertório – e ao impor novas práticas culturais. O território crítico criado pelo repertório terá continuidade com o último capítulo debruçado sobre o arquivo – conjunto de materiais duradouros: documentos oficiais, construções edificadas, narrativas de viajantes que foram extremamente difundidas – dotando os documentos escritos de protagonismo.

Apesar da incapacidade de visualizar as práticas de performance executadas pelo povo autóctone antes do contato com os europeus, podemos traçar as transformações do repertório a partir do contato e sua encenação no que chamamos de roteiros do descobrimento.

Ao mudar o foco da cultura escrita para a cultura incorporada, do discursivo para o performático, precisamos mudar nossas metodologias. Em vez de focalizar os padrões de expressão cultural em termos de textos e narrativas, podemos considerá-los como roteiros que não reduzem os gestos e as práticas incorporadas à descrição narrativa. (TAYLOR, 2013, p. 45).

Embora tais práticas incorporadas não se mantenham intactas ao serem reduzidas no movimento de narração, por uma questão temporal, o arquivo possui uma vantagem na narração do Quinhentos – apesar de certa anacronia – ao trazer para a contemporaneidade personagens

desse período. O arquivo é composto por documentos oficiais, narrativas, história sedimentadas na escrita e em monumentos. De um lado temos os documentos dos ocidentais que apontam para seu papel de vencedor no roteiro do descobrimento, de outro lado temos documentos dos vencidos (cronistas indígenas) que ao usarem a escrita alfabética espelham ora a submissão, ora insurgência. A outra possibilidade é a utilização desses documentos que reproduzem uma opressão no plano da narrativa, serem lidos a contrapelo. Isso seria dizer: os documentos oficiais, cartas e diários de viajantes e até mesmo outros suportes podem ser capturados por outro olhar a partir de uma nova interpretação do que está ali descrito. [O que queremos mostrar é que nos documentos encontramos descrições de conversas entre ocidentais e não-ocidentais, apesar da possibilidade recorrente de alteração dos termos dessa conversa no processo de descrição no papel].

Ao descrever as possibilidades de acessar o repertório através dos documentos estamos apresentando nossos procedimentos para esmiuçar a performance ameríndia durante a colonização e a encenação do roteiro ali estabelecido em peças teatrais ao longo dos séculos. A sessão *memória e performance* ameríndia irá se debruçar sobre casos de encenação de roteiro na América destacando simetrias e diferenças na performance dos nativos na colonização portuguesa e espanhola. Seguindo um procedimento semelhante, a sessão *a língua silenciada e a escrita como suporte* irá percorrer as seguintes dimensões: as línguas de sociedades indígenas que foram esquecidas pela imposição de uma língua dominante; os modos de escrita suplantados pela escrita alfabética na América hispânica; o uso da escrita por povos colonizados pelos portugueses enquanto instrumento de poder para fortalecerem seu repertório e; a retomada linguística de alguns grupos no contexto de luta para garantir a transmissão de seu repertório, que para isso se apropriam de forma autônoma de instrumentos que antes lhe haviam sido impostos. A sessão *memória e patrimônio* se debruça sobre os ruídos em torno da patrimonialização do imaterial e discute os efeitos da inserção na memória social, de uma memória coletiva ameríndia.

2.1. Memória e Performance Ameríndia

A memória é onde o repertório é armazenado, sendo produzido e expressado através da performance. Nesse sentido, as diferenças entre a performance ameríndia e a performance europeia (ocidental) fornecem pistas para pensar os repertórios distintos e o que significou esse contato intercultural na performance de cada um. A sessão apresentará duas dimensões: a performance ameríndia na colonização portuguesa e seus desdobramentos e, a performance ameríndia na colonização espanhola através da análise de peças descritas por Nathan Wachtel (1976) que fornecem pistas para os efeitos possíveis em torno da encenação desse roteiro.

Enquanto a *performance dos nativos-brasileiros* irá privilegiar um modo de estar e intervir no mundo, através da relação entre os missionários e aqueles que visaram catequizar, a *performance da colonização hispânica* se detém na performance teatral que ora reifica o roteiro do descobrimento, ora o desafia. De maneira sintética, propomos em torno da catequização uma análise epistemológica, em que a inter-relação entre sujeitos ocasiona experiências outras. Já ao acompanhar as performances teatrais descritas por Wachtel visaremos transitar pelos ruídos entre ocidentais e ameríndios e descortinar o repertório ameríndio a partir de um processo intercultural violento.

2.1.1 Performance dos nativos-brasileiros

A performance entre os indígenas e os europeus espelha uma incompreensão mútua, ou uma diferença de repertório que está consonante com a performance que produzem. As dificuldades encontradas pelos missionários em seu projeto evangelizador e a performance ameríndia diante dos ensinamentos que pareciam facilmente absorver e logo abandonar podem fornecer uma chave para expor essas performances distintas. Os missionários ao escreverem a respeito de sua experiência evangelizadora junto aos ameríndios ressaltaram em alguns momentos como esses povos não possuíam nenhuma crença e eram extremamente receptivos ao que os europeus lhes ensinavam, em outros se queixavam da rapidez com que abdicavam do que tinham aprendido e retomavam aos seus velhos hábitos, ou assimilavam o que aprendiam com seus próprios

costumes. “As performances indígenas, paradoxalmente, parecem ser transferidas e reproduzidas no interior do próprio sistema simbólico concebido para eliminá-las: o catolicismo romano.” (TAYLOR, 2013, p.81). Nesse sentido, as performances ameríndias associadas ao catolicismo produziram uma *reinvenção* dentro da religiosidade de seu opressor. A maneira como a realidade era *enacted* obedecia as relações socioculturais de cada ator.

Para analisar esses ruídos entre ameríndios e europeus, propomos pensar que nas analogias, traduções e traições que cada sociedade promove ao ver sua alteridade desafiada há uma “equivocação controlada”, explicitada naquilo que Eduardo Viveiros de Castro denomina “perspectivismo ameríndio”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005; 2013; 2015).

Tal divergência de perspectivas – não uma pluralidade de visões de um mesmo mundo, note-se bem, mas uma única visão de mundos diferentes – não pode radicar na alma, uma vez que esta é o fundo comum do ser; a divergência está localizada nas diferenças corporais entre as espécies, pois o corpo e seus afetos (no velho sentido espinosista do conceito) é o sítio e o instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção referencial. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p.148).

A diferença entre os seres, na perspectiva ameríndia, não está na alma porque não duvidam que todos a tenham, mas na diferença entre os corpos, na forma como cada ser experiência o mundo. Entre os equívocos causados por essa percepção entre corpos diversos está uma anedota que a expressa, contada por Lévi-Strauss e também citada por Viveiros de Castro, no contexto da América hispânica em que enquanto europeus discutiam a humanidade dos indígenas:

[...] numa ilha vizinha (Porto Rico, segundo o testemunho de Oviedo), os índios empenhavam-se em capturar os brancos e matá-los por imersão, e depois montavam guarda, semanas a fio, em volta dos afogados a fim de saber se eram ou não sujeitos à putrefação. Dessa comparação entre as pesquisas tinham-se duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, ao passo que os índios tinham mais confiança nas ciências naturais; e enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos contentavam-se em suspeitar que os primeiros fossem deuses. Em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 71 e 72).

O processo de situar o ser estrangeiro em sua concepção de mundo levou a dois processos semelhantes, mas opostos, enquanto os europeus dotaram a ‘alma’ de centralidade na categorização de humanos de uma forma redutora, os indígenas dotaram o ‘corpo’ como

definidor de diferenças. Tal equívoco, “mais digno de homens”, também aparece em outros povos, que viriam a ser alvos de processos coloniais.⁵³

Viveiros de Castro (2002), analisando os problemas enfrentados pelos padres no século XVI na catequização dos indígenas, se volta para o universo tupi. Entre as principais queixas dos missionários, estava a suposta *memória* e *vontade* fracas dos ameríndios, uma vez que facilmente esqueciam os ensinamentos religiosos para retornarem a suas práticas pagãs. Gabriel Soares de Souza em seu *Tratado Descritivo do Brasil* (1587) ao falar sobre os tupinambá, assim como os missionários, aponta sua inconstância. Embora a vingança no universo tupi não seja o nosso foco, nos ajuda a entender a dissimetria da visão europeia da performance ameríndia. Se nos atermos no aspecto simbólico-anthropofágico vislumbramos que a vingança e a antropofagia eram as práticas mais combatidas pelos padres, pois se apresentavam como empecilhos para que concretizassem seu projeto evangelizador. Mas como Thévet apontou, a vingança tupi era inegociável (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.198).

Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. (Ibdem., p.206)

Aquilo que se identificava como uma inconstância dos selvagens, nada mais era do que a manutenção de características intrínsecas a sua cultura, de não subordinação a um elemento

⁵³ Provavelmente seria possível multiplicar os exemplos de mal-entendidos, entre um dos mais extensos e marcantes está o do capitão Cook. Marshall Sahlins (2008) analisou as performances no encontro intercultural entre ingleses e havaianos. Num primeiro momento há uma performance mútua de afirmação de conexão entre ambos. O capitão Cook foi associado ao deus Lono pelos havaianos, no final do século XVII. “O deus-chefe perdido Lono retorna para renovar a fertilidade da terra, reivindicando esta como sua própria, a fim de ser suplantado novamente pelo chefe governante e pelo culto sacrificial de Ku.” (SAHLINS, 2008, p.43). Num segundo momento, as performances se separam em função dessa mesma associação: sua morte coincidiu com a do deus, suplantado por Ku. As narrativas míticas são revividas em situações semelhantes as arquetípicas, nesse sentido, os heróis míticos encontram representação nos vivos, a partir de uma lógica de descendência. Cook não objetivava catequizar e ao ser interpretado à luz da mitologia, experienciou o próprio ciclo mítico. *Apesar das controvérsias em torno da análise de Sahlins, esse caso pontua o tipo de mal-entendido a que estamos nos referindo, de que há ruídos ontológicos na expansão colonial.*

externo, mas de apropriação daquilo que lhes interessava. E a vingança “era justamente a instituição que produzia a memória. Memória, por sua vez, que não era outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do corpo social”. (Ibdem., p. 233 e 234). A vingança era, portanto, um vínculo entre o passado e o presente e uma garantia de futuro, baseada na memória dos parentes mortos, produzindo a própria noção de tempo.

A reciprocidade em relação à vingança é central na vida social, se assemelhando ao que escreveu Marcel Mauss a respeito do *dom*. A vingança nutre uma relação social que se perpetua através dela. A troca e as coisas trocadas têm agência estabelecendo um vínculo nas pessoas mortas na guerra que precisam ser honradas e vingadas. Por isso, não se trata de práticas puramente bárbaras que deveriam vir a ser substituídas pela cultura civilizada europeia, mas um pacto social feito com o inimigo. O ritual antropofágico é o ato de comer a carne para incorporar o valor guerreiro do inimigo; a memória social está no corpo. O apagamento do ato antropofágico como mecanismo de memória entre os tupinambás representa e está associado ao avanço da colonização e o pretense “desaparecimento” desse grupo. “Pretense” devido aos movimentos no final do século XX de ressurgimento étnico de diversos povos, que seria a retomada dos grupos considerados oficialmente como extintos, entre eles, os tupinambá.

A antropofagia também se deu a nível simbólico como podemos vislumbrar em manifestações contemporâneas, por exemplo, na reelaboração de narrativas míticas incorporando a presença dos brancos. Robin Wright (2005) ao pesquisar na oralidade as histórias míticas dos índios baniwa reuniu narrativas que expõem cânticos, histórias sagradas, músicas, as quais teve acesso por interesse dos mais velhos de que não desapareçam, frente a intervenções com a expansão de comunidade evangélicas. Alguns velhos especialistas religiosos – *maliiri* - lhe ensinaram o modo ‘certo’ dos mitos, pela importância pedagógica atribuída a eles, em que as leis da vida são transmitidas. No entanto, quando os crentes leram as narrativas reunidas em uma publicação, questionaram a ausência na história da criação de um tempo anterior ao surgimento do povo-universo. Os indígenas evangelizados elaboraram uma tradição profética em que a criação é posterior a existência de um paraíso primordial.

Pois, segundo eles, imediatamente abaixo do mundo do Criador está o mundo do *maliiri* primordial, seu irmão, uma divindade muito antiga chamada Dzuli, que é a fonte de todo poder xamânico. Esta divindade tem múltiplas manifestações,

uma das quais é um homem branco. Dzuli/Homem Branco, diz-se, transmite instruções constantemente para o Papa em Roma através de mensagens escritas em papel (devem ser os encíclicos), as quais, para os Baniwa, são equivalentes à alma do branco (para os Baniwa, a palavra falada, não escrita, é o veículo de transmissão espiritual). Assim, para os maliiri da tradição profética, a fonte de todo o poder espiritual ainda é indígena, efetivamente invertendo a estrutura da hierarquia e poder imposta neles pelos missionários e pela Igreja Católica. (WRIGHT, 2005, p.250 e 251).

Assim, os crentes baniwa incorporaram em suas narrativas míticas a tradição profética da Igreja Católica e a submeteram a sua divindade.

1.2 Performance da colonização hispânica

Nesse momento iremos privilegiar a concepção de performance proposta por Diana Taylor enquanto uma encenação teatral. Os exemplos a serem problematizados são peças teatrais que reencenam a vinda dos europeus para a América e a consolidação de sua invasão violenta de um território já habitado. Nathan Wachtel (1976) em sua obra *Los vencidos. Los indios del Péru frente a la conquista española (1530-1570)* propôs uma construção histórica do ponto de vista indígena da ‘conquista’ da América, colonizada pelos espanhóis, através de uma análise crítica de documentos, utilizando fontes indígenas e não-indígenas. Nesse momento, propomos nos ater a um tipo específico de documento analisado por Wachtel, as peças performatizadas no México, na Guatemala, no Peru e na Bolívia que remontam os acontecimentos na época da dita ‘conquista’, que o autor chama de *La danza de la conquista*. Tais performances representam uma memória traumática da violência sofrida pelos povos indígenas na América, mas que em pontos de sua narrativa subvertem as imposições dos vencedores. A derrota significou mais do que a submissão ao rei espanhol, mas o fim de um ciclo e a morte dos deuses antigos (WACHTEL, 1976, p.56), a importância dessa performance continuada aponta para os desdobramentos desse trauma ainda tão ativos.

As performances (nesse caso, peças teatrais) analisadas por Wachtel são centradas nas figuras de *Atahualpa*, *Tecum Uman* e *Moctezuma*. Atahualpa, o último inca, executado por ordem de Pizarro, em 1533 aparece em performances dos indígenas no Peru e na Bolívia, dentro de festas cristãs, “en Oruro [Bolívia] en honor de la Virgen del Socavón y durante el carnaval, desde

la mañana del domingo hasta la del lunes; en Toco [Bolívia], durante la fiesta del Espíritu Santo, desde el día 1 a 3 de junio.” (Idem., p.66). O autor descreve a performance de Chayanta. Os atores se dividem para representar os índios e os espanhóis, utilizando adornos que remetem a época da conquista.

A performance se inicia com o sonho de Atahualpa que preconiza a ameaça espanhola, submetido a interpretações do adivinho Huaylla Huisa, que por sua vez, em um sonho posterior, confirma a vinda dos espanhóis. A trama segue com os encontros entre índios e espanhóis explicitando o interesse dos estrangeiros em ouro e prata e na figura do padre Valverde, a missão de apresentar a eles o Deus verdadeiro. A narrativa segue destacando a incompreensão mútua, a ofensiva de Pizarro e a resistência de Atahualpa, seguida de sua rendição. Atahualpa faz com que seu filho Inkaj Churin prometa não reconhecer a dominação espanhola e amaldiçoa Pizarro de que o sangue irá manchar sua reputação. Já o padre Valverde busca convencer Atahualpa a aceitar o batismo, mas ele não o compreende, mesmo considerando blasfêmia, o padre o submete a extrema-unção, que antecede sua morte pela espada de Pizarro. E a partir desse ponto se estabelece a *vingança* narrativa, Pizarro ao oferecer a cabeça de Atahualpa ao rei espanhol é acusado de crime e castigado com sua morte.

As performances de cada cidade têm em comum a vitória dos indígenas. “Es significativo que en Oruro, después de la muerte del Inca, el coro rece por la resurrección y el triunfo de Atahualpa.” (Idem., p.69). Aqui, ao ressurgir Atahualpa completa o ciclo de expulsão dos inimigos e concretiza a vitória indígena, conservando em seu cerne algo paradigmático da narrativa cristã: a morte e ressurreição do salvador, retomando o equilíbrio. Por último, Wachtel aponta um mito presente no imaginário dos indígenas do Peru e da Bolívia que diz:

que después de la muerte de Atahualpa su cabeza fue cortada, llevada a Cuzco y enterrada. Pero bajo la tierra la cabeza crece y va surgiendo un cuerpo. Cuando este cuerpo se encuentre completamente reconstruido, el Inca saldrá de la tierra, los españoles serán expulsados y el antiguo Imperio se restablecerá.” (Idem., p.72).

A narrativa passada em meio à oralidade performatizada em diversas cidades dentro de festas religiosas, promove uma reinvenção dos acontecimentos, mas mais do que isso, no nível da memória coletiva estabelece a revanche. Já na Guatemala, a figura central nessa reescrita performática gira em torno do herói nacional, Tecum Uman. A *danza de la conquista*, assim como no caso do Peru e da Bolívia, ocorre geralmente dentro de uma festa referente a algum

santo. Os atores são identificados entre indígenas e espanhóis a partir de acessórios, vestimentas e das máscaras: enquanto as dos indígenas sorriem, os espanhóis carregam um sorriso horrivelmente forçado, já Tecum passa por três máscaras: uma de cor escura e com bigode, outra de cor branca e olhar aterrorizante, por último, a máscara mortuária. A festa é regida por um ‘maestro’ que é recompensado para ensinar aos atores como elaborar a performance, que conjuga elementos cristãos e pagãos e é cercada de ritos anteriores a sua execução.

A performance se inicia com o velho rei Quiché que recebeu uma mensagem de Moctezuma avisando da chegada de homens portadores de armas mágicas e posteriormente prevê em sonho seu fim trágico tal qual o de Moctezuma. Quiché confia Tecum seu estandarte, que se soma ao apoio que ele recebe dos caciques indígenas. Em contrapartida, no campo espanhol, Alvarado anuncia seu projeto de conquista e batismo dos indígenas enviando dois embaixadores para conduzir essa mensagem a Tecun, “debe aceptar el bautismo o perderá su reino.” (Idem., p.75), que os expulsa. O rei Quiché ao receber essa mensagem, chora e transmite seu poder para Tecun. Ele, apesar de um mau presságio, conduz seu exército a batalha e acaba morto por Alvarado. Com a morte de Tecun, o rei Quiché e seus vassalos anunciam sua conversão e recebem o batismo, ao mesmo tempo em que se reconciliam com os espanhóis. “La pieza finaliza com alabanzar a los santos y a la Virgen.” (Idem., p.76). Ao contrário da performance a partir da figura de Atahualpa, a morte do herói Tecun culmina numa grande celebração entre indígenas e espanhóis, juntamente com a aceitação da fé cristã.

Entretanto, tal final celebratório da invasão espanhola é questionado por Nathan Wachtel como dotado de inautenticidade, pelas influências espanholas serem tão explícitas. Contudo, o próprio autor utiliza outra fonte para confirmar o desenrolar da batalha, mas ressalta o anacronismo na presença do rei Quiché, que não reinava no momento da conquista, apenas na segunda metade do século XVI. Os dois personagens indígenas Tecun e Quiché representam a resistência e a resiliência, por um lado, Tecun resistiu a abandonar seus costumes em nome de uma imposição estrangeira e morreu, de outro lado, Quiché se submeteu ao batismo e a coroa espanhola e sobreviveu. “Los indios actuales lo interpretan más como homenaje a la heroica resistencia de Tecum que como glorificación del cristianismo y de Alvarado.” (Idem., p.79).

O último caso de performance teatral analisado por Wachtel se dá no México em torno da figura de Moctezuma, em que o autor elencou duas danças entre muitas existentes que

remetem a ‘conquista’ pelos espanhóis. O primeiro exemplo *Danza de La Grand Conquista* é de uma dança performatizada pela última vez em 1894, na língua nahuatl. Nessa trama, Cortés busca apenas a conversão a religião cristã e não espoliação das riquezas do reino, Moctezuma aceita se batizar e abandonar seus deuses. Mas seu filho, Cuauhtemoc se rebela para defender seus costumes e deuses, avançando sobre Cortés e ferindo seu rosto. Ainda assim, o espanhol o perdoa, mas Cuauhtemoc continua a batalha, terminando morto, representando a vitória do Deus cristãos em relação aos velhos deuses pagãos.

O segundo exemplo é a *Danza de las Plumas*, de 1903, escrita por J.-F. Loubat. Nessa narrativa os presságios também estão presentes e a ameaça representada pelos espanhóis próxima, culminando na entrada deles no palácio de Moctezuma três vezes antes da batalha. No primeiro contato que Moctezuma tem com Alvarado, embaixador de Cortés é confrontado com a mensagem de que deveria se converter. Paralelamente, uma indígena Cihuapilli, chamada Marina pede para falar com Cortés e acaba se tornando sua companheira. Moctezuma também envia embaixadores com a proposta de ouro e prata para que os espanhóis se retirem, mas Cortés reafirma seu propósito. Na batalha, Cortés acaba vencido e aprisionado por Moctezuma, que garante que ele seja tratado com respeito. Encarcerado Cortés cai em si de sua loucura ao declarar que os deuses indígenas são falsos e tentar impor o batismo, deseja sua própria morte, mas acaba perdoado e libertado por Moctezuma.

Nessa performance o conquistador é confrontado e perde, tendo que reconsiderar seu etnocentrismo ao impor uma religião a outra sociedade. Se contrapormos as quatro narrativas identificamos a resistência indígena que ora foi solapada pela violência espanhola, ora encontra sua redenção dentro dos seus próprios termos (quando Cortés perde para Moctezuma e reconhece o erro inerente a sua empreitada colonialista), ou nos termos de seu opressor (quando Atahualpa é vingado pelo rei espanhol com a morte de Pizarro). Por outro lado, há a aceitação plena da imposição dos estrangeiros na *Danza de La Grand Conquista*, com o batismo Moctezuma e, por isso, sendo acusado por seu filho de se submeter aos espanhóis. A resistência de Cuauhtemoc termina com sua morte, mesmo fim de Tecun, se desdobrando na conversão do seu povo. Nesse panorama temos então duas narrativas que culminam na aceitação plena da fé cristã e confraternização com os espanhóis e duas narrativas que apontam para a resistência, uma que prevê o retorno de Atahualpa e outra na qual Moctezuma sai vencedor. A memória coletiva

difundiu o trauma causado pela colonização espanhola ressaltando a inevitabilidade da conversão e com a mesma potência promovendo uma visão da vitória indígena no nível da memória, ressaltando sua benevolência com seu algoz.

A performance ameríndia se mostrou resistente no plano da memória. Se os efeitos da colonização são inegáveis, no cerne de sua própria perspectiva, os ameríndios estabeleceram relações interculturais em que frente a imposição de outra cultura e divindade souberam subverter a lógica do colonizador. O fato do conceito performance nesse caso aparecer associado a teatralidade, aponta para um contrafeito, aqui, a realidade *enacted* influenciou diretamente a performance teatral.

2.2. A língua silenciada e a escrita como suporte

A constituição Federal de 1988 instituiu o direito de uma educação escolar diferenciada aos povos indígenas. A partir desse direito podemos acompanhar o processo de retomada de línguas indígenas, elaboração de materiais didáticos que trazem para escrita, línguas orais. Não há uma definição de como os professores indígenas ensinarão, nem um material que atenda as necessidades de todos pela multiplicidade de realidades desses povos. A formação dos professores atende a necessidade de um diálogo intercultural, como evidenciam as licenciaturas existentes, entre elas, a Faculdade Indígena Intercultural da Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT), a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

Para explicitar a complexidade da atuação desses professores traremos dois exemplos: a revitalização da língua Kaingang pesquisada por Márcia Nascimento e a retomada da língua Pataxó pesquisada por Anari Braz Bomfin⁵⁴. Márcia Nascimento (2016), da etnia kaingang, pesquisou o processo de revitalização da sua língua nativa. O número de falantes da língua

⁵⁴ Informações retiradas da Comunicação oral de ambas as autoras, no Curso de Dimensões das Culturas Indígenas, Arte, educação e direitos, realizado de 11 a 22 de julho de 2016.

kaingang, pertencente ao macro-jê, varia de 50% a 60% numa população de 30.000 (trinta) mil pessoas, distribuídas em 32 terras demarcadas – sem contabilizar os kaingang que estão fora desse perímetro. A ortografia kaingang se inicia através do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), no final dos anos 50 do século XX, que realizou nos 70 a formação dos primeiros monitores indígenas para atuarem na alfabetização junto dos professores brancos – auxiliando no ensino do português. A autora participou da licenciatura da UNEMAT, em 2000, atuou por dez anos como professora e ao estudar o processo pelo qual está passando a língua kaingang, realizou experimentos lúdicos identificar o processo de transmissão da língua na questão educacional. Nascimento destaca o caráter experimental no estudo das línguas indígenas e o processo de elaboração de material didático-pedagógico, que é confrontado com a dificuldade de se apropriar da gramática, necessária para esse processo.

O processo de revitalização da língua kaingang conta com a atuação de diversos atores e instituições, entre eles, Márcia Nascimento, Marcus Maia e um instituto da Nova Zelândia. A revitalização se baseia no *método maori* que consiste em submeter às crianças ao convívio dos mais velhos para que aprendam (e vivenciem) a língua desde pequenas, apontando para um projeto que se volta para a transmissão intergeracional, a partir da ampliação do espaço da língua indígena e desenvolvimento sustentável, a elaboração de material pedagógico continuamente e a criação de uma base de dados das línguas indígenas. Entretanto, Nascimento explicita a dificuldade da escola atender a todas as demandas referentes à língua, como a própria elaboração de material didático.

No caso da língua pataxó, Anari Braz Bomfim (2012) atuou no processo de retomada *Patxohã* - “Língua de Guerreiro” iniciado em 1998. O povo pataxó é formado por aproximadamente 15 (quinze) mil pessoas. Bomfim (2016) expõe a retomada da língua (pertencente ao tronco macro-jê) inserida em um amplo contexto de luta pela terra concretizada com a demarcação da Terra Pataxó da Jaqueira, em 1997, juntamente com a criação de uma reserva florestal. Os professores que passaram pelo processo de formação intercultural, junto com os mais jovens iniciaram um projeto de registro da fala dos mais velhos. Tal projeto foi custeado por uma associação na Bahia e resultou num documento desse registro, mais a reunião de materiais já existentes sobre a língua pataxó. O levantamento do grupo de pesquisadores pataxó considerou as variações que cada região produz em torno da língua e elaboram uma grafia em

comum, e posteriormente submeteram ao conselho de caciques pataxó que aprovaram e incentivaram a continuidade, em 1999. O grupo de pesquisa Atxhoã se consolidou e desenvolve encontro anuais para reunir os professores pataxós e regionais com maior periodicidade. Eles têm como objetivo criar um instituto para dar continuidade aos projetos.

A língua *patxohã* é formada por empréstimos linguísticos do maxacali, língua e povo que os pataxó mantiveram um contato continuado, vinculada a elaboração de uma grafia para a língua pataxó. Além do desafio de criar um material didático em meio a tanta diversidade de cada região, os pesquisadores também tiveram que lidar com a dificuldade de pronunciar palavras provenientes da pesquisa documental. O ensino é baseado em um caráter experimental do ensino da língua e atende as necessidades dos educadores. A língua *patxohã* é um elemento de reafirmação étnica, e após esse movimento de retomada se consolidou, promovendo uma educação inclusiva através da existência dos professores pataxós nas escolas.

A partir desse quadro representado por dois exemplos linguísticos – sem a pretensão de uma análise densa – o que podemos extrair? Há um aspecto de perda intrínseco na necessidade de um movimento de ressurgimento/retomada. O uso da escrita na elaboração de gramáticas e materiais didáticos como uma ferramenta que auxilia nesse processo. E, tanto o processo de revitalização da língua kaingang, quanto o de retomada da língua pataxó, além de tantos outros movimentos, mostram que os povos indígenas promovem a transmissão de seus conhecimentos de forma intergeracional, privilegiando a oralidade – embora o número de falantes em relação ao número populacional seja pouco representativo, o que também ocorre no exemplo do *patxohã*. O uso do ‘método maori’ permite a revitalização a partir de um método incorporado, em que a transmissão do saber não ocorre necessariamente em um espaço destinado para tal, como a escola. A língua aparece nesse quadro como uma via identitária, mas não se restringe a esse aspecto, no movimento de recuperação de parte de seu repertório os kaingang e os pataxó realizam uma performance no sentido de *enact* a realidade.

2.2.1 Nheengatu: a língua colonial

Na dita *descoberta* das Américas, os europeus se depararam com uma diversidade linguística. A estranheza que essas línguas causaram nos estrangeiros era decorrente de sua própria ignorância na existência de raízes linguísticas tão distantes das que formavam as línguas europeias. Ao longo da colonização, muitas línguas dos grupos autóctones se perderam, seja pela própria extinção de seus falantes ocasionada por epidemias e guerras, seja pela própria imposição de outra língua, assim como os efeitos da colonialidade perpetuam a ameaça de extinção de diversas outras. A ameaça em torno da perda de uma língua não significa que ela já esteja fadada a extinção, mas que qualquer queda na sua transmissão intergeracional apresenta sinais de perigo (FRANCHETTO, 2005, p.187). A substituição de uma língua indígena por outra, pela pressão de elementos diversos também compõe uma das possibilidades de perda.

A partir da necessidade de uma língua que permitisse a comunicação entre os missionários e os ameríndios, o nheengatu, língua derivada do tronco tupi se disseminou. Freire (2008) aborda a língua geral paulista e a língua geral amazônica ou Nheengatu, ambas com base indígena, como línguas de uso recorrente até o século XIX. O processo pelo qual as línguas nativas foram substituídas pela língua geral ou Nheengatu pode ter sido ocasionado por diversos fatores, mas aqui iremos colocar o que entendemos como benefício e malefício desse acontecimento.

A adoção da língua geral possibilitou um diálogo mais amplo entre as sociedades indígenas proporcionando um fortalecimento entre as trocas interétnicas e a luta contra inimigos em comum: os colonizadores. Por outro lado, a disseminação da língua geral acelerou o processo de substituição e perda de diversas línguas nativas. Nessa perspectiva, lembramos de uma frase escrita em um adesivo da associação de professores na Austrália, citada por Bruna Franchetto: “O monolinguismo pode ser curado!” (Idem.). Simetricamente propomos: O monolinguismo é uma doença! Dessa forma, a adoção do nheengatu corroborou com o contágio. No cenário das aldeias jesuíticas, o Nheengatu foi imposto (os índios que usavam a língua geral eram conhecidos como índios mansos) e produziu o esquecimento de diversas línguas vernáculas –estima-se que mais de 700 línguas indígenas eram faladas apenas no território que hoje conhecemos como Amazônia brasileira – diretamente associadas a perpetuação de práticas culturais das etnias que as falavam.

O que não significa dizer que a imposição colonial é aceita sem resistência, muitas línguas nativas em meio a opressão se perpetuaram. A própria adoção performática da língua geral por colonos, é por si só uma transfiguração do domínio colonial.

No século XVIII o domínio colonial se atentou ao amplo domínio de uma língua de raiz indígena e ao proibir seu uso impôs o português como única língua falada e escrita em seus domínios (os indígenas falantes de português eram chamados de *índios civilizados*). Assim, “a língua geral passou por um processo de formação, expansão e declínio. No século XIX, ela foi perdendo progressivamente funções e usuários para a língua portuguesa”. (FREIRE, 2008, p. 22). O desprestígio em torno da língua geral e a vinda de imigrantes falantes em português também contribuíram para o esquecimento em torno da língua geral. Essa concepção do português como única língua oficial do Brasil teve continuidade na República.

Esse breve panorama tem como objetivo destacar dois pontos: por um lado o *nheengatu* foi uma língua de colonização, mesmo que o objetivo dos missionários fosse a catequização, estavam inseridos em um cenário colonial, beneficiados pelo financiamento da coroa portuguesa e dotados de sua permissão para evangelizar os nativos das Américas. Por outro lado, a língua geral não representa apenas a submissão ameríndia, houve uma negociação para a disseminação dessa língua. O *nheengatu* é formado por empréstimos linguísticos de várias línguas, a partir de uma raiz em comum: o tupi. Se para os missionários a elaboração do *nheengatu* permitiu estabelecer comunicação entre etnias distintas, atualmente essa mesma língua é transmitida como língua materna entre diversos grupos.

O município de São Gabriel da Cachoeira (AM) é um lugar interessante para acompanhar o processo de disseminação das línguas indígenas, pois o Tucano, Baniwa e **Nheengatu** são reconhecidas como línguas oficiais, ao lado do português. Consideramos imprescindível acompanhar os efeitos atuais do uso de uma língua difundida no contexto colonizador e reproduzida na realidade dos aldeamentos. Por agora, arriscamos dizer que a língua geral foi utilizada por uma necessidade colonial, mas contemporaneamente tem uma lógica de contracolônização.

2.2.2 A escrita nas sociedades ameríndias

Antes da escrita ser usada como uma ferramenta que auxilia no ensino das línguas indígenas, como vimos no caso do ressurgimento linguístico kaingang e na retomada linguística pataxó, foi imposta tanto para sociedades agrafas quanto para sociedades que utilizavam outra forma de escrita que não a alfabética. A adoção do português enquanto língua de comunicação oficial traz o uso da escrita para sociedades até então orais. Nessa imposição de outra performance para expressar seu repertório (no caso, a língua) ocorreu entre outros desdobramentos a atrofia da lateralidade da visão. “Os povos de tradição oral, sem escrita, concentram a visão num foco, mas estão vendo o que se passa dos seus dois lados [...]. Quando se entra no mundo da escrita, se perde essa lateralidade, embora se ganhe outras coisas.” (Ibdem., p. 35).

A escrita em suas diversas formas⁵⁵ sempre esteve associada ao poder, se analisarmos sua relação com o Estado essa operação fica mais clara, como no uso da escrita para o controle de propriedades. O poder atribuído à escrita pode ser analisado como uma versão ocidental do mito, em que os documentos atuam produzindo uma memória cultural. A sociedade ocidental herdou a escrita alfabética proveniente da Antiguidade Clássica. Entre os cidadãos gregos mais ilustres está Platão, aquele que associou o uso da escrita com a perda da capacidade de memorização, dado que, em sua concepção, ao adotarmos esse suporte como meio de memória, o hábito de memorização iria enfraquecer-se (ASMANN, 2011; GOODY, 1996). A técnica de memorização está ligada à performance que depende da troca de experiência que provém da prática oral. A partir da introdução da escrita, a experiência passou a ser mediada e a performance ameríndia enfraquecida no que tange à transmissão da memória incorporada.

Essa associação entre o ocidente e a herança grega se constitui enquanto o mito de origem da sociedade por ser uma criação da Renascença. Como apontou Trouillot, “Greece did not beget Europe. Rather, Europe claimed Greece.”(2003, p.21). O ocidente ao se constituir enquanto tal, precisou inventar um passado e um Outro, que foi concebido como selvagem,

⁵⁵ Aleida Assman identifica quatro fases na escrita; iconográfica, alfabética (ou translinguística), analógica e digital (transmedial). (2011, pp. 227 e 228).

inocente, exótico e um Outro Lugar. “In imaginary terms that Elsewhere could be Utopia; but in the concrete terms of conquest, it was a space of colonization by others who could eventually become “us”.”(Ibdem). A escrita foi mais um dos espaços de colonização.

A escrita desempenha um duplo papel ao perpetuar a memória e atuar contra o esquecimento, A passagem da memória oral entre as gerações pressupõe uma interpretação em constante atualização para atender as demandas da sociedade, ou seja, a memória que já não atende as necessidades sociais são substituídas, o que não ocorre quando a memória está presa à escrita. No entanto, a própria leitura do documento escrito passa pela interpretação do leitor, sendo, portanto, atualizada. As influências da adoção da escrita como meio de memória podem ser vistas em diversos âmbitos que extrapolam os documentos em si, na performance.

O antropólogo Jack Goody (2006), questionando a visão de que o padrão de desenvolvimento do capitalismo no ocidente foi único, aponta que essa diferenciação do ocidente com o *resto do mundo* soa etnocêntrico e é consequência do limitado conhecimento dos historiadores sobre o(s) outro(s). “That limitation often leads them to make unsustainable claims, implicitly or explicitly, about the uniqueness of the west” (GOODY, 2006, p.4). Contudo, o etnocentrismo não é criação ocidental, nem o eurocentrismo é único, sua força provém do uso da escrita alfabética. As categorias históricas foram pensadas a partir do contexto europeu e privilegiaram uma periodização progressiva, a forma de dividir o tempo entre passado, presente e futuro (Ibdem., p.13). Goody também destaca como valores, instituições e até sentimentos foram enfatizados como uma produção única ocidental.

A falta da escrita, juntamente com outros suportes materiais perenes, foi um dos pontos usados para justificar uma pretensa inferioridade dos povos com os quais os europeus se depararam no que chamamos com ressalvas de *encontro* entre europeus e ameríndios, entre os diversos argumentos passíveis de serem usados para rebater esse argumento está a presença do próprio corpo como meio de guarda e difusão de memórias. “O corpo estabiliza lembranças por meio de habituação e as fortalece pelo poder da afecção. A afecção como componente corporal das lembranças possui uma qualidade ambivalente: pode ser vista tanto como indício de autenticidade quanto como motor de falsificação”. (ASSMAN, 2009, p.25). No século XVI está em curso, como identifica Aleida Assman, a reordenação da memória e o declínio da retórica.

Nesse interim a escrita desponta como meio “legítimo” de perpetuação da memória e o corpo é sublimado e desacreditado.

O argumento do corpo como um lugar de escrita também foi caro a Pierre Clastres (2013) ao tratar do tema da sociedade contra o Estado. No capítulo *Da tortura nas sociedades primitivas*, o autor começa por assinalar a associação direta entre a escrita com a lei “A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita: e conhecer uma é não poder mais desconhecer a outra. Toda lei é portanto escrita, toda escrita é índice de lei.” (CLASTRES, 2013, p.190). Em sua análise encontra uma forma simétrica nas sociedades sem escrita, as cicatrizes forjadas no corpo representam a lei primitiva que se encontra escrita no próprio corpo, mas ao contrário dos suportes ocidentais externos ao corpo, essa lei se estabelece contra o Estado, pois a marca no corpo atesta a igualdade a qual o Estado não comporta.

O corpo é também o instrumento através do qual o repertório se perpetua, as cicatrizes interpretadas por Clastres como uma escrita representam uma prática passada através da oralidade, do saber-fazer. Outra perspectiva é enxergar o corpo como um ponto de contato entre o repertório e o arquivo, o corpo é um suporte da escrita, um meio de memória e um instrumento através do qual a performance é elaborada.

Assim como o corpo enquanto meio e ferramenta de escrita foi ignorado, outras formas de escrita também o foram. Stella Gonzales (2004) parte do princípio que a escrita vai além da simples literalidade da oralidade podendo ser dividida entre *semasiográficas*, compostas por ideias representadas através de símbolos, sem correspondência com a língua falada, e *glotográficas*, diretamente ligadas a morfemas. Ao contrário de algumas posturas evolucionistas em torno da língua, a escrita semasiográfica, não é um estágio para escrita alfabética, nem existe um estágio “puro” da escrita. A preponderancia da escrita fonética “en la mayoría de las sociedades de hoy en día, no es por causas intrínsecas a las bondades de su sistema sino por un expansión política que redujo el uso de escrituras de índole silábica o logográfica a um número menor de grupos humanos.” (GONZALES, 2004, p.10). Assim, os códices, monumentos e calendários elaborados pelas sociedades da mesoamérica no período anterior a colonização são uma forma de escrita.

Mesmo em sociedades ágrafas, o poder atribuído a prática escrita é identificado. Lévi-Strauss, no seu livro etnográfico e autobiográfico *Tristes Trópicos* (1996), dedicando-se a narrar

sua experiência entre os Nambiquara, expõe que, para ter uma estimativa do tamanho da população desse povo, precisou convencer o chefe do grupo com o qual estava vivendo a organizar um encontro que reunisse outros bandos. Esse encontro era arriscado não apenas pela hostilidade nutrida entre os grupos, mas porque nenhum branco havia adentrado nessa região desde que sete operários da Linha Telegráfica foram assassinados em 1925. Nesse cenário incerto, Lévi-Strauss descreveu o seguinte episódio:

Teria sido uma insensatez prolongar a aventura. Insisti com o chefe para que procedesse às trocas sem demora. É então que ocorre um incidente extraordinário que me obriga a voltar um pouco atrás. É de imaginar que os Nambiquara não sabem escrever; mas tampouco desenham, com exceção de alguns pontilhados ou ziguezagues nas suas cuias. Porém, da mesma maneira como agi com os Cadiueu, distribuí folhas de papel e lápis com os quais, de início, nada fizeram; depois, certo dia vi-os muito atarefados em traçar no papel linhas horizontais onduladas. Que queriam fazer, afinal? Tive de me render à evidência: escreviam, ou, mais exatamente, procuravam dar a seu lápis o mesmo uso que eu, o único que então podiam conceber, pois eu ainda não tentara distraí-los com meus desenhos. Para a maioria, o esforço parava por aí; mas o chefe do bando enxergava mais longe. **Era provável que só ele tivesse compreendido a função da escrita.** Assim, exige de mim um bloco e nos equipamos da mesma forma quando trabalhamos juntos. **Não me comunica verbalmente as informações que lhe peço, mas traça no seu papel linhas sinuosas e me mostra, como se ali eu devesse ler a sua resposta.** Ele próprio se deixa tapear um pouco com a sua encenação; toda vez que sua mão termina uma linha, examina-a ansioso como se dela devesse surgir algum significado, e a mesma desilusão se estampa em seu rosto. Mas não a admite; e está tacitamente combinado entre nós que a sua garatuja tem um sentido que finjo decifrar; o comentário verbal segue-se quase de imediato e dispensa-me de exigir os esclarecimentos necessários. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.280, grifo nosso).

Esse episódio pode ser interpretado como um ponto de contato entre a escrita e a performance: *performance escrita*. Apesar do chefe não dominar os signos e símbolos da escrita alfabética, prevê sua função enquanto instância de poder para os ocidentais; ao simular perante seu grupo que dominava a técnica, coloca-se diante deles seu próprio poder.

No período colonial da América espanhola a desqualificação de outros meios de escrita que não a alfabética transmitem a violência da imposição dessa forma de escrita, enquanto a existência de cronistas indígenas aponta para o uso dela enquanto meio para disseminar uma outra memória desse período. Esse processo ocorreu paralelamente com a proibição dos outros meios de escrita e destruição pinturas indígenas ao demonizarem as imagens, que resultou em

uma perda incalculável no aspecto cultural, mas também dificultou o próprio projeto colonizador. “El dominico fray Diego Durá indicó <<erraron mucho los que, com buen celo, pero con non mucha prudencia, quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían, que nos dejaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no lo entendemos>>.” (ELLIOTT, 2003, p.163). Obviamente, o contratempo missionário confrontado com a *idolatria* indígena não afetou o projeto missionário e a escrita foi usada pelos europeus para legitimarem sua propriedade sobre a terra e sobre os indígenas.

Quanto ao uso da escrita alfabética pelos indígenas, Leon Portilla reuniu um material de fontes indígenas, compostos por textos e pinturas na língua náhuatl, que expõem sua perspectiva da dita ‘conquista’, em *Vision de los vencidos*. No entanto, na própria reunião desse material já vislumbramos uma submissão ao sistema comunicacional dos espanhóis: a escrita alfabética. Martin Lienhardt em *La voz y la huella*, (1990) analisa a literatura indígena como uma submissão a escrita alfabética, que está ligada a uma dependência cultural e a viabilização da cristianização, se perpetuará para além da colonização. Entre os cronistas indígenas está Felipe Guamán Poma de Ayala, que se voltou para as culturas nativas em *El primer nueva coronica i buen gobierno*, de 1615, apontando para as “formas no occidentales del pensamiento [como] un “buen gobierno”, capaz de reconocer la validez de los saberes autóctonos sin imponer la escritura.” (HURTADO, 2009, p.22).

La particularidad del pensamiento aborigen de América no es su predominio oral, como tantas veces lo plantea Lienhard, tampoco el desconocimiento de la escritura, como lo plantean tantos otros investigadores de la literatura latinoamericana. La particularidad del pensamiento indígena está basada en la multiplicidad de plataformas y tecnologías comunicativas verbales y no verbales que se emplean en un único acto comunicativo. No se trata de un pensamiento plano, autoritario, regido por el predominio de una tecnología comunicativa sobre las otras; todo lo contrario, existe un equilibrio entre esas tecnologías y sus prácticas. (Idem., p. 30).

Portanto, a existência dessas crônicas na escrita alfabética não representa uma simples aceitação de uma tecnologia externa, mas antes uma radical mudança nos sistemas simbólicos dos vencidos e um processo violento de imposição de um único sistema comunicativo.

O uso corriqueiro que atribuímos à essa escrita como meio de memória traz problemas por se estender como uma acumulação ilimitada através de “*media* cumulativos extracorporais e independentes da memória humana, vai pelos ares o horizonte da recordação viva e corporificada

e criam-se condições de existências para arquivos culturais, saber abstrato e tradição esquecida.” (ASSMAN, 2011, p, 150). Esse repertório acumulado é desvinculado da identidade, dissonante em relação à memória funcional⁵⁶ que possuem os ameríndios, que é viva, da qual os indivíduos são seus portadores e na qual fundamentam sua identidade:

O motivo de uma contrarecordação cujos portadores sejam os vencidos e oprimidos é a deslegitimação de relações de poder consideradas opressivas. Essa deslegitimação é tão política quanto a recordação oficial, já que nos dois casos se trata de legitimação e poder. A recordação que se relaciona e conserva nesse caso presta-se a dar fundamentação não ao presente, ou seja, ao presente que deve suceder à derrubada das relações de poder ora vigentes. (Idem., p. 152).

Na iluminação do apagamento de milhares de línguas vernáculas e na retomada de línguas consideradas extintas podemos desestruturar certas relações de poder e, ainda, utilizar a escrita como uma ferramenta positiva para atuar nesse processo, apesar dos problemas associados a ela em termos de memória. A contrarecordação do repertório do dito ‘vencido’ possibilita caminhos para a vanguarda ameríndia.

Propomos uma apropriação literal do que Deleuze e Guattari caracterizam como devir língua maior e língua menor, ou seja, antes de pensar o argumento para legitimar os autores considerados menores, visamos abordar que a hierarquização da língua entre maior e menor só existe em torno do que podemos chamar de preconceito linguístico. A língua é aquilo que se faz dela e se fortalece a partir do seu uso, da invenção que seus falantes desenvolvem. A análise histórica do desaparecimento de diversas línguas além de estar associada ao extermínio de seus faltantes, também foi produzida pela inferiorização dessas línguas, através de um argumento de que seriam menores, ou meros dialetos (ao dotar esse próprio substantivo de inferioridade) pela ausência de escrita ou por possuir outra forma de escrita que não era a alfabética.

Subtrair e colocar em variação, diminuir e colocar em variação, é uma só e mesma operação. Não existe uma pobreza e uma sobrecarga que caracterizariam as línguas menores em relação a uma língua maior ou padrão; há uma sobriedade e uma variação que são como um tratamento menor da língua padrão, um devir língua maior e língua menor, mas o de um devir. A questão não é a de se reterritorializar em um dialeto ou um patuá, mas de desterritorializar a língua maior. Os negros americanos não opõem o *black* ao inglês, fazem com o

⁵⁶ O conceito de memória funcional é usado por Assman para significar uma memória de práticas recorrentes.

americano, que é sua própria língua, um *black-english*. As línguas menores não existem em si: existindo apenas em relação a uma língua maior, são igualmente investimentos dessa língua para que ela se torne, ela mesma, menor. Cada um deve encontrar a língua menor, dialeto ou antes idioleto, a partir da qual tornará menor sua própria língua maior. Essa é a força dos autores que chamamos “menores”, e que são os maiores, os únicos grandes: ter que conquistar sua própria língua, isto é, chegar a essa sobriedade no uso da língua maior, para colocá-la em estado de variação contínua (o contrário de um regionalismo). É em sua própria língua que se é bilíngue ou multilíngue. Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.51)

Essas línguas consideradas menores possuem o devir-minoritário. Elas são potentes como um saída fora do sistema recorrente e permitem *criar* ao mesmo tempo em que se *reinventam*. O ressurgimento, ou melhor, o *reclaimed* (PIGNARRE, STENGERS, 2005) de línguas indígenas é uma retomada não apenas no nível da palavra, mas dos próprios territórios existenciais que são cruzados pela cosmologia, brincadeiras, saber-fazer, a oralidade e podem colocar em descontinuidade a maioria do português. A disseminação dessas línguas minoritárias estão de acordo com a proposta de proliferar linguagens (que transcendem a língua por si só) e assim, narrativas.

O que estamos vislumbrando é que as línguas indígenas são menores (no sentido que Deleuze e Guattari atribuem a essa terminologia) em relação ao português porque em sua própria língua, utilizam vocábulos em português na sua performance linguística (como podemos ver em diversas cenas de filmes produzidos por indígenas) e estão incorporadas no português através de vocábulos, nomes próprios, prosódia. Quanto aos autores menores, podemos expandir a figura do autor para além de alguém que escreve para aquele que usa a língua em diversos suportes, sendo os próprios cineastas indígenas autores menores no sentido que Deleuze e Guattari propõem. De forma semelhante, talvez a minoridade seja algo que o que ocorre nas performances ameríndias.

2.3. Patrimônio e Memória

Assim como na seção anterior, propomos dois casos de patrimonialização do imaterial para iniciar nosso argumento. Acionamos como premissa a existência de uma performance nos saberes mobilizados pelo patrimônio imaterial. No movimento em que algo que é produzido em

determinada memória coletiva passa a figurar na memória social, existe a elaboração de novos coletivos. Para acompanhar essa performance patrimonial, consideraremos o patrimônio num sentido do Mário de Andrade (como um inventário da diversidade), mas com o espírito de Oswald de Andrade. Seguem os dois casos:

A patrimonialização de elementos da cultura ameríndia questiona a própria concepção ocidental de propriedade. O patrimônio das sociedades indígenas espelha a complexidade de sua diversidade, podem ser fruto de uma criação individual, de uma família, do grupo étnico, proveniente de seres não-humanos e de outras etnias. O registro das *expressões gráficas e oralidade entre os Wajãpi do Amapá* como patrimônio da cultura imaterial brasileira no IPHAN, em 2002 e como patrimônio cultural imaterial da humanidade na Unesco, em 2003, é um caso profícuo para pensar a questão da autoria. A arte kusiwa, assim como toda a cultura wajãpi, foi roubada dos animais e inimigos nos tempos remotos e muitos dos padrões gráficos são provenientes de outros grupos (GALLOIS, 2002; ABREU, 2013). As discussões em torno da propriedade se estendem para o patrimônio biológico, como no uso da ayahuasca utilizada por vários povos, para além da fronteira nacional brasileira (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). O uso está inserido em rituais específicos e na manipulação para cura. Em outubro de 2016, os povos indígenas do Acre divulgaram uma carta aberta a respeito da Conferência Mundial da Ayahuasca. Nesse documento, diferentes povos apontaram para a falta de diálogo com as populações indígenas, “verdadeiros detentores desse conhecimento” (CARTA, 2016). O evento só contou com a presença de dois Huni Kui, usou apenas um nome genérico para se referir à bebida e foi concebido num formato que não contemplou esses povos, pela restrição da fala num tempo determinado. Em contrapartida, esse grupo apontou etapas necessárias para que esse diálogo ocorra em torno da possibilidade de patrimonialização da ayahuasca.⁵⁷

Os dois casos estão em instâncias diferentes no plano do processo de patrimonialização. Enquanto a *arte kusiwa* já foi patrimonializada há mais de dez anos e se enquadra em um processo de revisão, a *ayahuasca* ainda está provocando discussões em torno do que significaria patrimonializá-la. Existe uma performance nos saberes mobilizados pelo patrimônio imaterial e é em relação a isso que gostaríamos de chamar à atenção. Se pensarmos no roteiro do

⁵⁷ Carta disponível em: << <http://terranauas.blogspot.com.br/2016/10/carta-aberta-dos-povos-indigenas-do.html>>>. Acesso em: 02 fev. 2017.

descobrimos como um enquadramento, um roteiro disponível com vários desdobramentos possíveis em que a figura do colonizado e colonizador reaparecem, o que significa a patrimonialização de elementos, artefatos, saberes dos ameríndios? Há um ‘encontro’ com a potência em torno desses patrimônios em que os ocidentais enxergam um valor que pode ser estendido desse coletivo para a sociedade e existe conflito. Existe uma performance – como ativação de um repertório – no patrimônio que difunde novos territórios, assim como, os que acompanhamos no primeiro capítulo.

A reivindicação exposta na carta citada anteriormente é de que os povos indígenas que tem uma relação direta com a ayahuasca tenham agência nas decisões relacionadas a ela. Apesar de ainda estarem produzindo um espaço em que sejam considerados como atores diretamente interessados nas deliberações em torno da ayahuasca e o patrimônio seja posterior ao alcance desse lugar de fala, propomos o exercício de pensar a sua patrimonialização. A ayahuasca denota o ‘direito intelectual’ em torno de sua produção e uso. A confecção de um inventário que realize um levantamento dos povos que a utilizam e em qual contexto só pode ser realizado considerando os povos que estão relacionados – apesar de aparentemente óbvio, não apareceu nas ações dos ocidentais, ao promoverem um encontro que trata dessa questão e não incluírem uma representatividade indígena. Quando se trata da passagem de um patrimônio imaterial que passa a ser de interesse de outras sociedades ocorre um movimento que pode produzir uma multiplicidade de apropriações.

Na arte kusiwa nos voltamos para a revisão do registro desse patrimônio. A revisão do patrimônio imaterial é intrínseca por se tratar de um processo. No entanto, isso não anula uma série de questionamentos. Como revisar um patrimônio? A revisão possibilita um novo inventário, novas questões, um novo lugar de fala para as comunidades e sujeitos envolvidos e um panorama da difusão desse patrimônio. Através da patrimonialização os grafismos e a oralidade dos Wajãpi passaram a ser de interesse de um grupo muito maior. O outro aspecto é que a existência da patrimonialização de algo imaterial pode tencionar os próprios mecanismos desse registro, num extremo positivo seria adequar os parâmetros ‘legislativos’ ao patrimônio. A lógica não pode ser da submissão e adequação para ser patrimonializado, mas encontrar um equilíbrio entre a memória e o patrimônio.

2.3.1 Um breve histórico da patrimonialização no Brasil

No Brasil, durante um longo período o patrimônio reconhecido estava limitado ao chamado pedra e cal (imóvel). A partir de 1920, ocorre um movimento de preservação de símbolos que remetem ao patrimônio da nação que não estavam contidos nos museus nacionais, através do Serviço de Proteção ao Patrimônio Histórico Artístico Nacional, que perpetua por décadas. A criação desse órgão, em 1937 foi embasada com a elaboração patrimonial dos modernistas, intelectuais que assumiram a posição de implantar um serviço para a proteção de obras de arte e histórica do país. O contexto de criação comportava um governo autoritário, centralizado na figura de Vargas e um movimento cultural renovador, o modernismo. Maria Cecília Londres Fonseca (2009) explicita que o envolvimento político desses intelectuais era baixo e que se dividiam em dois grupos: conservadores, no grupo católico que temiam a anarquia e ideologias de esquerda e, os liberais, associados ao Partido Democrático, onde estava a maior parte dos intelectuais e artistas que atuaram no modernismo.

Entre esses intelectuais estava Mário de Andrade que valorizava o patrimônio tido como popular, por apontar para traços primitivos da nossa cultura, contrapondo a uma visão elitista que considerava tal traço como símbolos do atraso. No governo de Vargas, os modernistas tiveram espaço para atuarem na construção de uma imagem de nação, contudo, ao contrário da proposta modernista de se voltar para raízes populares, o que se instaurou foi um culto aos símbolos e líderes militares, assim como elementos da cultura cristã – o que pode ser visto pela quantidade de igrejas e fortes patrimonializados no período - , apesar dos modernistas concretizarem medidas preservacionistas em cidades mineiras históricas, como Ouro Preto, que expõem a arte barroca, considerada por eles, a conjunção de uma arte verdadeiramente brasileira.

Nesse período, o que é importante pontuar para o nosso argumento é o anteprojeto escrito por Mário de Andrade, que foi preterido pelo decreto-lei nº25. Ele apresentou um projeto inovador para época, concebido a partir de uma noção antropológica de cultura, em que buscava sobretudo a valorização do popular “enquanto objeto e o povo enquanto alvo. No texto nota-se, inclusive, um cuidado para não privilegiar, do ponto de vista da atribuição de valor, as formas de expressão culturais.” (Idem., p.101). A ampliação da noção de patrimônio só se realizou a partir da Constituição de 1988, que prevê a proteção do patrimônio imaterial e salientada no decreto

nº3.551/2000, que instituiu o registro desse patrimônio em quatro livros: dos saberes, das celebrações, das formas de expressão e dos lugares.⁵⁸ No patrimônio, a escrita também opera seu poder, registrando que se patrimonializa o imaterial.

Oswald de Andrade no *Manifesto Antropófago* ([1976]1978) oferece para o nosso argumento uma imagem de patrimônio e memória que gostaríamos de propor: de patrimônio, “só me interessa o que não é meu”, de memória “o esquecimento das conquistas interiores” e “contra a memória fonte do costume”. O patrimônio que nos interessa é aquele construído interculturalmente, em que identificamos no *outro* algo de valor simbólico, vinculado diretamente com a memória, em que é necessário o processo de descolonização daquilo que foi imposto violentamente, juntamente com a contra-colonização daquilo que os povos indígenas têm para nos ensinar e propagar no âmbito da memória social. Viveiros de Castro (2007) ao confrontar as trajetórias de Mário de Andrade e Oswald de Andrade, ressalta o visionarismo de Oswald:

A antropofagia foi mal recebida por diversas razões. Primeiro porque Oswald de Andrade era um dândi afrancesado (paradoxo faz parte da teoria...) que não possuía credenciais acadêmicas. Ele não fez trabalho de campo como Mário de Andrade, por exemplo. Mário de Andrade colheu música popular, cantigas, foi atrás de mitos, inventou um olhar sobre o Brasil. Mas o Oswald tinha um poder de fogo retórico superior; sua inconsequência era visionária... Ele tinha um *punch* incomparável. Se o Mário foi o grande inventariante da diversidade, Oswald foi o grande teórico da multiplicidade – coisa muito diferente. (p.168 e 169).

Contudo, não pretendemos reforçar esse binarismo. Oswald de Andrade aparece com a dimensão da performance e multiplicidade no patrimônio e o Mário de Andrade com o inventário da diversidade. A performance oswaldiana considera o repertório enquanto signagens e experiências sendo fruto de atos de transcodificação – um processo de desempenho que ocorre de forma criativa, inventiva. “Transcodificação, para nós, pode levar outro nome: antropofagia, um lance criativo de antropologia cultural da autoria de Oswald de Andrade: deglutir o que há de melhor lá fora e devolver algo melhor ainda.” (PIGNARATI, 1998, p. 53). Propomos um inventário da diversidade, mas de uma forma produtora, forte e criativa, a partir dessa leitura oswaldiana.

⁵⁸ Decreto-lei nº3.551/2000, Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>. Acesso em: 14 jan. 2017.

Um breve parêntese antes de abordar diretamente o patrimônio imaterial, para sublinhar a relação entre o patrimônio e a memória. O patrimônio e a memória estão intrinsecamente conectados, tanto na atribuição de valor a algo de natureza material ou imaterial que venha a ser considerado um patrimônio, quanto na perpetuação desse valor. Consideramos dois tipos de memória que permeiam a sociedade ocidental: memória coletiva e memória cultural. Maurice Halbwachs é considerado o primeiro a utilizar o termo memória coletiva, ao se referir a uma memória que é constituída e atualizada no seio de determinado grupo, estando submetida à existência do mesmo. Desse modo, a continuidade da memória está relacionada à perpetuação do grupo – essa memória está mais próxima da memória funcional que citamos anteriormente. Desse modo, a memória que denominamos coletiva perpetua o saber-fazer de determinado objeto e/ou manifestação cultural, ao mesmo tempo em que a valora, em sua associação com determinado grupo, já a memória cumulativa⁵⁹ é produzida em uma dimensão ampla, pois condensa informações que extrapolam os indivíduos e suas memórias individuais e coletivas, ou seja, tais informações são reunidas em arquivos independentes de encenações coletivas (que alimentam a memória coletiva) para atualizá-las. A memória cultural é, portanto aquela que reuni memórias coletivas consideradas de interesse da sociedade. Fim do parêntese.

2.3.2 O patrimônio imaterial

A produção do patrimônio está relacionada a essa memória coletiva, por ser no seio de determinado grupo que o patrimônio é concebido e perpetuado. Jean Davallon (2015) desenvolveu uma profícua crítica em torno da recorrente separação entre memória e patrimônio. Para ele não há ruptura entre a origem do patrimônio e o mundo presente. Contudo, o patrimônio pode de certa forma se desprender da memória coletiva e se associar a memória cultural, quando as pessoas se consideram associadas a objetos que não produziram, mas enxergam neles valores que justificam sua conservação e perpetuação para as gerações futuras. No caso da memória cultural, há uma ruptura entre a produção do artefato (material e imaterial) e sua disseminação, um novo elo é estabelecido entre o passado e o presente, ao ser dotado de um interesse social.

⁵⁹ As categorias memória cumulativa e memória funcional foram apropriadas de Assman (2011).

Nesse contexto, a troca de experiências que antes era passada no seio de um grupo é mediada pelo processo de patrimonialização.

Embora a divisão entre material e imaterial pareça arbitrária, sua diferença se encontra na materialidade de uma *versus* a virtualidade de outra. Por essa virtualidade que o imaterial se encontra em processo, sendo disseminado e reinventado a todo momento, no que também reside a dificuldade de submetê-lo aos postulados da patrimonialização. Tal divisão entre material e imaterial não é uma especificidade ocidental, Marcela Souza demonstra como grupos da linha jê também operam essa distinção, através de um “desdobramento do conceito em uma noção mais concreta, que aponta para os produtos/objetos (nekrêch), e em uma outra, que se refere mais abstratamente a capacidades e conhecimentos criativos (kukràdjà).” (2005, p.321).

A patrimonialização pode atuar como condutora do processo de troca de experiências, mas é necessário afrouxar seus postulados. Os problemas giram em torno das diferenças entre a memória e o patrimônio. A produção de um saber dentro de um grupo restrito resulta na presença de um destinatário-emissor, que vai perpetuar numa relação geracional o objeto e seu saber. O patrimônio tem uma origem dupla, um objeto produzido no passado, e um novo sentido do saber produzido na patrimonialização. Esse novo sentido pode ser exemplificado nas instituições como os museus, que reúnem objetos heterogêneos, são expostos a serviço de uma narrativa produzida pela própria instituição e, assim, determinam seu valor.

Ao sairmos dos objetos materiais para os imateriais, a patrimonialização encontra novos desafios. A concepção de patrimônio ocidental e suas medidas de preservação – tombamento para patrimônio material e registro para patrimônio imaterial – em muitos casos atua como um engessamento para as sociedades que os concebem, pois a mudança é intrínseca à tradição, ao contrário do que é propagado pelo senso comum.

A imaterialidade está submetida ao interesse e reconhecimento de determinado grupo, que o declara e o transmite geracionalmente. Contudo, a mudança é fundamental na atualização do patrimônio, como então garantir o reconhecimento do que muda, mas é ao mesmo tempo é o mesmo? Como compartilhar as experiências do que se constitui como patrimônio? Não há um único caminho, mas a determinação do que é e até onde será visto como patrimônio imaterial remete ao seu grupo de origem, assim como, a reencenação dessas práticas culturais estão

submetidas aos postulados do grupo. A memória coletiva e a memória social apesar de diferirem são conectadas.

Se a passagem da memória coletiva à memória social preserva a origem do saber transmitido, ou seja, a posição do destinatário, ela interrompe, contudo, o fluxo, fixa os saberes, corre o risco de fazer desaparecer a dimensão incarnada da fala, de apagar o contexto social de enunciação na medida em que esses saberes e essa palavra serão daí por diante fixados, porque inscritos num suporte. Trata-se, portanto, de um estado da memória que é estabelecido, transcrito, porém, a recriação contínua fica interrompida. Na qualidade de memória, ela deve ser executada, manifestada para existir. Mas, enquanto memória social, devem ficar, forçosamente, traços dessa execução, dessa *performance*. (DAVALLON, 2015, p. 23 e 24).

O registro desse saber coletivo opera uma redução e é difícil determinar quais traços dessa performance são mantidos, quais são sublimados. Na associação entre memória coletiva e memória social há transformação, lembrança e esquecimento. A transmissão da memória passa a se dar em diversos suportes além da tradição oral, entre eles estão o museu, a internet, cujos traços pretendemos trilhar.

O reconhecimento da cultura dos povos ameríndios e da valorização do seu patrimônio no âmbito do Estado-Nação pode acontecer desde que associado à identificação e não à identidade. Afinal, como disse Eduardo Viveiros de Castro, “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é.”⁶⁰

⁶⁰ Identificamos nessa frase duas linhas de raciocínio, de que o termo indígena remete à ligação a terra e nesse sentido todos nascem em determinado território e são indígenas e por outro lado, denota à identificação com o modo de vida propagado por essas sociedades e pelas visões de mundo que elas espelham.

Capítulo 3 – A performance da América

A vinda dos europeus para o continente que conhecemos como América causou desdobramentos que podemos acompanhar ao remetermos ao ‘passado’ e seus efeitos no ‘presente’. Apesar do tempo não ter rupturas tão claras, as análises de Henri Bergson ([1896] 2006) nos instigam para esse sentido, a linearidade se sobrepôs juntamente com a noção de uma história universal que tem na figura do europeu seu narrador. O segundo capítulo desta dissertação debruçou-se sobre o que chamamos de roteiro do descobrimento e sua performance continuada ao longo dos séculos, e o primeiro capítulo abordará a contemporaneidade desse roteiro; o presente capítulo trata de sua origem (que ainda não cessou de retornar), propondo um panorama.

Os capítulos anteriores visaram a/à criação de territórios que estimulam ou estimulem um posicionamento descolado do estado-nação -- por meio da apropriação de tecnologias abstratas em sua formulação e execução, e que por isso não propiciam a sedimentação dos sujeitos, mas sim estimulam sua reconfiguração em torno da percepção modificada, mais resistente, mais autoral, de eventos, artefatos, narrativas --, e este capítulo se volta diretamente para os documentos. Com eles, em confronto com documentos mais atuais e autores contemporâneos, é possível produzir espaços (textuais e territoriais) de ‘esquecimento’ (des-celebração, des-performativização, ‘desconstrução’) do dito “descobrimento da América”, mas sem deixar de lembrar o mal causado por ele através das narrativas que legitimaram a visão europeia.

A performance da América será reestruturada a partir do arquivo (TAYLOR, 2013) em que os documentos são protagonistas na escrita da história. Paul Veyne em seu livro *Como se escreve a história* (1998) parte de uma análise epistemológica da disciplina histórica, destacando que esta não é uma ciência, por sua impossibilidade em narrar um assunto em todas as suas faces. Assim, não existe uma História, mas “história(s)” (VEYNE, 1998, p.17). A partir de documentos (que podem ser considerados de forma ampla⁶¹) a história é tecida. No entanto, a narrativa não é algo natural, o historiador sempre opera uma seleção de fatos, datas, personagens.

[...] o historicismo concluiu que a História era subjetiva, que ela era a projecção (sic) de nossos valores e a resposta às perguntas que houvéssemos por bem fazer-lhe. Ora, basta admitir que tudo é histórico para que esse problema se

⁶¹ Ver Jacques Le Goff (1990).

torne, ao mesmo tempo, evidente e inofensivo; sim, a história não é senão respostas a nossas indagações, porque não se pode materialmente, fazer todas as perguntas, descrever todo o povir, e sim, a história é subjetiva, pois não se pode negar que a escolha para um livro de história seja livre. (Idem., p.18).

Veyne assinala que os questionamentos do historicismo podem ser resolvidos na simples afirmação que “tudo é histórico”. Entretanto, décadas se passaram e a crítica engendrada por Claude Lévi-Strauss ao historicismo continua atual, no sentido de que a crença que a destruição está no passado e de que ainda há recursos para se apropriar está bem viva na estrutura econômica das sociedades ocidentais. Isabelle Stengers (2015) tece seu panorama em torno da “intrusão de Gaia”, mostrando os danos dessa concepção de recursos infinitos disponíveis para a economia. A trama da história vem sendo tecida com fatos de importância relativa, de forma não-factual, a partir das concepções e conceitos em voga no momento em que é escrita, como mostrou Veyne. Ao indicar que, um fato, um acontecimento, podem seguir diversos itinerários, Paul Veyne propõe a noção de “histórias com possíveis”, que seriam “coisas que podiam ser de outra maneira”.

Ao pensarmos qual outra forma a *performance da América* poderia ocorrer, partimos de uma releitura dos documentos dentro da ideia de futuro do pretérito. Para explicitar o que seria essa outra narração, remontamos aos escritos de Walter Benjamin. A imagem do *angelus novus* de um quadro de Klee é utilizada por Walter Benjamin ao compor suas *Teses sobre o conceito de história* para ilustrar a perspectiva de progresso ocidental, onde a história é construída a partir de uma série de ruínas que são associadas a uma catástrofe única que deve ser deixada no passado, para vislumbramos um vigoroso futuro. No entanto, a aparência do anjo denuncia seu estarrecimento: “seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas” (BENJAMIN, 1994, p.226) diante de um tempo linear, vazio, homogêneo. O pentear da história a contrapelo que Benjamin propõe permite possibilidade de futuros contra um regime de estagnação diante do tempo linear e homogêneo do progresso, por isso é necessária uma releitura do passado que retome a memória dos vencidos, memória essa que segue no esquecimento. O progresso é aqui pensado como uma noção de linearidade, em que os ciclos não se alteraram. Nossa análise da performance instaurada no Quinhentos conflita com a linearidade histórica.

Este capítulo irá se voltar para a colonização na narrativa em dois planos: nas narrativas de viajantes, missionários, exploradores que elaboraram os documentos que alimentaram o imaginário em torno do território da América e seus habitantes; e nos relatos dos ameríndios

dentro desses documentos analisados, compondo uma leitura a contrapelo que passa também por escritos ‘pós-modernos’ contemporâneos. As falas nesses escritos se vinculam aos desequilíbrios ecológicos que se intensificaram ao longo dos séculos, associados a uma perda de biodiversidade e de alteridade. Nesse contexto, eles aparecem vinculados a uma ancestralidade que nos permite vislumbrar o que teria acontecido se “o índio tivesse despido o português”. Aparecem também narrativas ‘catastróficas’ ou ‘catastrofistas’, nas quais vislumbramos uma potência para um modo consciente de se relacionar com Gaia. Dessa forma, podemos indicar uma deixa para *produção de comum* na contemporaneidade. E num amplo sentido, não propomos medidas ‘meramente’ compensatórias para os ameríndios, no reconhecimento da violência e da perda sofrida, mas uma associação de reconhecimento e redistribuição (FRASER, 2006) para além da lógica do estado-nação.

3.1 Performance da América

A particularidade da narração da performance do “achamento” do território que veio a ser denominado como América está na sua característica estática e unívoca. A performance da América se construiu com a agência dos ameríndios e dos europeus; no entanto, a localização dos acontecimentos no tempo e no espaço decorreu de (e fortaleceu) uma construção social elaborada pelos últimos – ao menos na narração amplamente disseminada que marca também o senso comum letrado. Jack Goody (2006), ao combater uma construção histórica elaborada exclusivamente por uma visão europeia, destaca que nas sociedades orais existiam noções que comportavam as visões de tempo linear e circular. Na concretização do projeto colonial, a linearidade histórica foi sacramentada. No exercício de evidenciar que a construção histórica colonizou a forma de narrar, podemos nos desprender um pouco desse domínio ao elaborar uma performance dentro do arquivo.

A partir de uma simples análise cronológica identificamos que a descoberta, pelos portugueses, da existência de terras transoceânicas que atualmente conhecemos como território brasileiro já era esperada (após a viagem bem sucedida de Cristóvão Colombo), pois o Tratado de Tordesilhas, assinado em 1494 – e ratificado pela Santa Sé, em 1504 –, decorrente de uma solicitação de D. João II de Portugal, determinava desde antes da viagem de Cabral uma linha

demarcatória 370 léguas a oeste de Cabo Verde, em terras ainda por descobrir⁶². A existência desse tratado já serve de indício da elaboração histórica tendo como ponto de partida a Europa, em outros termos, a divisão de um território a ser ‘achado’ pressupõe a ideia de que os portugueses e espanhóis tiveram como construção lógica a expansão territorial, a propriedade das terras e recursos que viessem a encontrar.

A designação de *descoberta da América*, que foi consagrada para designar o conjunto de ‘eventos históricos’ desencadeados com a chegada, no fim do século XV, de navegadores europeus ao continente desconhecido pela Europa, já foi objeto de profundas análises e interpretações críticas, por sua impropriedade narrativa e também por suas conotações ideológicas.

Quanto à impropriedade do termo, ele não leva em conta que a América no contexto europeu do século XV simplesmente não existia, o próprio Cristóvão Colombo acreditava estar na Ásia ao encontrar esse continente (O’GORMAN, 1992), sua efetiva descoberta ficou associada a Américo Vespúcio, cosmógrafo na expedição de Colombo, que reconheceu como um território até então desconhecido em sua viagem de 1500-1501. Por este fato, o continente recebeu o seu nome. Ele supostamente escreveu uma carta chamada *Mundus novus*, reconhecendo a “quarta parte do mundo” que foi difundida principalmente por Waldseemüller ao publicar um mapa-múndi, em 1507, que continha a tradução das *Quatro navegações* de Vespúcio, atribuindo a ele a descoberta. (MAHN-LOT, [1970] 1984).

Na tentativa de nos afastarmos de uma visão eurocêntrica propomos testar quais outros termos poderíamos propor em substituição à *descoberta*. O território no qual os espanhóis se depararam – e posteriormente os portugueses, abaixo da linha do Equador – não apenas era habitado, como sua população tinha modos de vida cujas estruturas sociais e culturais, embora diversas, eram bem marcadamente distintas das dos europeus; portanto, pode-se dizer que ocorreu um *encontro* entre dois mundos distintos, mas o uso desse termo também é problemático:

Povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, “o encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas

⁶² No entanto, os indícios da existência de terras nessa região poderiam ser baseados em imagens de mapas que designavam ilhas relatadas em narrativas épicas.

culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil. Motivos mesquinhos e não uma deliberada política de extermínio conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos pouco mais de 800 mil índios que hoje habitam o Brasil. (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p.12).

O extermínio de diversas etnias torna ainda mais problemática a tentativa de nomear o que aconteceu. Por agora, propomos manter o termo usado por Pero Vaz de Caminha, “achamento”. Faz parte da lógica mesma da colonização, e até do significado do termo, que a intencionalidade europeia nesse território fosse se delineando ao longo do século XVI; mas o que ressaltamos de início são duas observações de caráter mais geral, que qualificam, antecipam e ajudam a desenhar o argumento: a) o projeto colonial não poderia se concretizar sem algum tipo de ação indígena; b) a colonização não desaguou em uma estrutura binária em que os indígenas ou foram pacificados e inseridos nas necessidades coloniais, ou resistiram e foram exterminados. Se integrarmos ambas observações numa perspectiva de memória, ou de ‘múltiplas histórias ou imaginações’, temos um corolário mais forte: a existência indígena não está fixada num passado, mas os efeitos da colonização e da imagem de que os indígenas teriam se miscigenado e sido incorporados na fundação da nação brasileira afetam diretamente as sociedades indígenas.

Pacheco de Oliveira (2010) explicita como a narrativa que coloca os indígenas submetidos à lógica colonial, sem agência nesse processo, aparece no Segundo Império quando o projeto da nação brasileira é elaborado e aparecem como “símbolo da terra” (p.14). Ao ressaltar a existência contemporânea indígena e ao contrapor a narrativa do “achamento”, procuramos uma forma de trazer à superfície uma memória que permite ou permita a emergência de outras narrativas – a performance na memória – que serão abordadas na próxima sessão.

Por agora, o que gostaríamos de deixar em suspenso é que a importância de analisar a performance perpetrada na América está em desconstruir a narrativa (ou desnarrar a construção memorial) de que os europeus modernizaram os selvagens nativos desse território. (Ou de que ‘a modernidade chegou originalmente da Europa’). A modernidade ocidental foi construída a partir da expansão mental possibilitada com o desafio de alteridade e os recursos extraídos desse território. Esse é o argumento lévi-straussiano nas memórias de *Tristes Trópicos*, e ele está literalmente *aplicado* neste capítulo.

3.1.1 A aventura além-mar e a Imagem do *Novo Mundo*

A península Ibérica conjugou uma necessidade de buscar rotas alternativas para as Índias com a expansão do seu território, cuja fronteira era o oceano. A expansão marítima se consolidou e gerou uma narrativa épica em que a aventura aparece como um dos temas centrais. Ao pensarmos nas motivações do empreendimento total da viagem comandada por Colombo, que culminou na “descoberta” do continente americano, a possibilidade de enriquecimento ou as perspectivas de negócios podem ter sido a principal. Mas tal como Colombo o via, o projeto que animava a viagem era mais audacioso: expandir o cristianismo e conseguir ouro suficiente para realizar a cruzada que libertaria Jerusalém (TODOROV, 1993, p.10). A empreitada que esse viajante e seus companheiros assumiram é impressionante, mais ainda se lembrarmos a crença que nutriam na existência de seres sobrenaturais⁶³, e no formato achatado da Terra, que impregnava a ‘imaginação cosmológica’ medieval⁶⁴. Portanto, as viagens representavam perigos incontáveis, como a presença de ciclopes e sereias, ao mesmo tempo em que prometiam benesses que extrapolavam as riquezas materiais, pois Colombo também acreditava na existência de um paraíso terrestre.

Sérgio Buarque de Holanda, em sua obra *Raízes do Brasil*, aponta que essa empreitada não seria possível caso os ibéricos – e especificamente, em sua análise, os portugueses – não possuíssem espírito aventureiro ([1936] 2014). No entanto, essa formulação que mistura audácia com acaso no ‘achamento’ da América teve consequências no imaginário, como aponta Pacheco de Oliveira:

O relato sobre as condições precárias e aventureiras da navegação no final do século XV ajudou a criar expectativas bastante equivocadas sobre a descoberta do Brasil e o relacionamento dos europeus com as populações autóctones. Por extensão metonímica, o encontro foi muitas vezes descrito como uma obra do acaso, algo quase acidental e fortuito, algo que, em termos de narrativa, contém sempre potencialmente uma ponta de ironia e *non sense*, terreno fértil para o exotismo. (2010, p.12).

⁶³ As viagens ao mar foram possibilitadas em parte pela introdução de preceitos cristãos, durante os séculos XII e XIII, que difundem a notícia de que para além dos oceanos haviam terras que foram percorridas por santos que através das suas relíquias afastavam os demônios existentes nos mares. (KRUS, 1998).

⁶⁴ A esfericidade da terra já havia sido professada nos “círculos pitagóricos da Itália do Sul, herdeiros de Tales e da “Escola de Mileto”.” (MAHN-LOT, [1970]1984, p. 29).

O exotismo de fato aparece no interesse que os europeus (letrados e não letrados) demonstraram pelas narrativas do que seria o *Novo Mundo*⁶⁵. A efervescência intelectual e moral causada pelo contato com o *Novo Mundo* pode ser observada nos escritos que inspirou, mesmo entre aqueles que não estiveram nesse território, como Michel de Montaigne e William Shakespeare (por exemplo, em *A tempestade*). Entre os ensaios do pensador francês destaca-se, desse ponto de vista, aquele intitulado *Dos canibais* (1580), que fala de dois aspectos que irão aparecer frequentemente nas narrativas dos viajantes e missionários que chegaram a viver na América, no século XVI: a guerra e a antropofagia. A fantasia de Shakespeare (e de tantos outros) expressou a assimilação das notícias exóticas de cenários e costumes implausíveis ou curiosos, que depois os ‘naturalistas’ e etnógrafos prolongariam em espírito iluminista, missionário ou romântico. Mas Montaigne elaborou uma narrativa sobre os canibais – em denso e erudito confronto com registros gregos e latinos de costumes “bárbaros” na Antiguidade – em que justificava a antropofagia como um ato de vingança pelos companheiros mortos em combate⁶⁶. No ensaio, que já encena alguma atenção etnográfica, o exotismo com certeza aparece (inclusive na fase de conclusão) mas não está associado diretamente ao acaso da descoberta.

A imagem da América e de seus nativos foi sendo formulada a partir de relatos que atravessam os séculos, escritos por navegadores, viajantes, missionários. Nos documentos que relatam os primeiros encontros, os nativos não são centrais na narrativa, nem ocorre uma descrição real de como viviam, as formas como os nativos se comportavam ao comer e beber e nos seus hábitos de forma geral eram comparados a forma europeia de realizar essas atividades,

⁶⁵ Mas o exotismo não decorre necessariamente de qualquer representação do acaso. Há por certo uma narrativa hegemônica da expansão colonial, que transformou o ‘fato histórico’ das dificuldades da viagem em conotação de intrepidez diante do risco e a descoberta do território como um merecido prêmio ao risco e à aventura. Ou seja, nessa narrativa colonial o acaso aparece como uma justificativa da expansão e da domesticação europeia. Portanto, um acaso ‘narrativamente domesticado’, pois em vez de ‘diminuir’ a agência do navegante europeu – algo que aparecerá nas figuras acionadas por Lévi-Strauss, como indicaremos numa passagem do próximo capítulo – anula a dos indígenas diante do colonizador. O exotismo, isto é, a ênfase na estranheza do outro, do diferente, recai todo no lado dos nativos indígenas, e isso reforça a perspectiva do domínio, a imagem do ‘outro’ encontrado e interagente como se fosse apenas parte do exotismo da terra. (O exotismo do português quase não tem curso, e aparece como figuras periféricas, esquecidas ou ‘malditas’ de ironia na literatura colonial.) O mundo comum – com desigualdade, extermínio e opressão – não tem lugar nessa narrativa, não só como utopia, mas como narrativa construída em comum. A exotização (que se nutre de determinada figura do acaso) põe toda a ênfase na história como o aprimoramento da colonização do índio pelo português, ‘sequestrando’ as possibilidades de outros desenvolvimentos e de contracolônizações reversas.

⁶⁶ Montaigne para desenvolver seu argumento utilizou obras sobre os tupinambás e tamoios da região da França Antártica, a narrativa de um informante que acreditava ter visitado essa região, e sua própria (tentativa de) conversa com alguns indígenas que visitaram a corte de Carlos IX, em Rouen (Normandia) que para Afonso Franco é tão inventada quanto a suposta conversa entre o rei e os “selvagens” (FRANCO, 1976, p. 119).

numa tentativa de negar a alteridade indígena e estabelecer o padrão europeu, a partir da oposição entre civilização e barbárie (SILVA,1991-1992).

Tzvetan Todorov, ao analisar a conquista da Meso-América, destacou que as crenças de Colombo influenciavam suas interpretações, pois “não se tratava mais de procurar a verdade, e sim de procurar confirmações para uma verdade conhecida de antemão (ou, como se diz, tomar desejos por realidade).” (Op cit., p.20). Tal característica se mostrou explícita na relação que o navegador estabeleceu com os *indígenas* pois, apesar de não entender suas línguas, escrevia a respeito dos mesmos como se tivesse estabelecido um diálogo coerente. Essa postura aponta para o que Lévi-Strauss chamará de *falso evolucionismo*, tendo em vista que “trata-se de uma tentativa para suprimir a diversidade das culturas, fingindo conhecê-la completamente.” (1976 [1952], p.61).

No primeiro relato a respeito dos povos encontrados na América Central, Colombo registra, entre suas impressões, que eram pessoas de boa vontade, que aceitavam tudo que lhes dessem, andavam nus e desarmados e nem pareciam possuir nenhuma religião. Soma-se a isso o fato de que aparentavam que se tornariam bons cristãos – e conseqüentemente bons vassalos ([1492]1986). A sua descrição constrói a figura do bom-selvagem, “um corpo nu integrado à natureza; via-se nele a simplicidade de um corpo que se bastava em sua suficiência.” (BORNHEIM, 1998, p.41). Ao chegar na ilha de Babeque (hoje chamada de Grande Inagua):

havia parecido aconselhável capturar algumas pessoas que moram nessas margens para levá-las à presença dos monarcas a fim de aprenderem a nossa língua, saber o que contém essa terra e, ao regressar, falarem língua de cristãos, tendo adotado nossos costumes e as coisas da fé. "De maneira que ontem veio até à nau - diz o Almirante — uma piroga com seis jovens, que mandei prender e levo comigo.” (COLOMBO, [1492]1998, p. 71 e 72).

A visão de Colombo a respeito desses povos era de uma inocência e privação de cultura e religião e que, conseqüentemente, seria sua missão ensiná-los a língua (já que por ele não reconhecer a existência de outra raiz linguística, o povo em questão não a possuiria) e dotá-los da crença que seriam bons cristãos e vassalos. Em nenhum momento houve uma reflexão a partir das diferenças que possuía entre sua cultura e as dos povos que encontrou em sua trajetória, nem sequer a indagação sobre a alternativa simétrica. Colombo faz prisioneiros como se os ‘libertasse’ por acesso compulsório a seu mundo. Uma atitude no mínimo tão ‘naturalista’ quanto a postura colecionista que ele assume em relação à fauna e à flora, detalhada com grande entusiasmo em

seus diários. Atitude portanto se estende às pessoas, como parte da natureza e para o ato de coleta, pois captura ameríndios para levá-los à Europa.

Destarte, a admiração que Colombo expressa com relação à gente que encontrou e que considerou tão dócil (chegando a compará-lo com Adão antes da queda do paraíso) não significa que a tenha considerado como iguais, deixando transparecer em sua narrativa que os indígenas estariam mais próximos da natureza que da humanidade. Assim, “sua simpatia pelos índios traduz-se, “naturalmente”, no desejo de vê-los adotar seus próprios costumes.” (TODOROV, 1996, p.41).

Após a descoberta da Meso-América por Colombo, prosseguiram as tentativas de chegada à Índia pelo mar, o que foi concretizado por Vasco da Gama em 1498. O manuscrito que continha as instruções dessa rota foi confiado por Gama a Pedro Álvares Cabral, assim como o conselho para navegar a Oeste, sendo justamente por esse desvio que chegaram a um território desconhecido⁶⁷. (BUENO, 1998, p.9).

No território da América do Sul, especificamente no litoral do que hoje se conhece por Brasil, Pedro Álvares Cabral foi o primeiro a marcar sua chegada, representando a coroa portuguesa, em 1500. Assim como Colombo, Cabral partiu visando chegar à Índia a partir de uma rota marítima. Um documento de extrema carga simbólica que representa esse encontro do português com o ‘novo’ continente é a carta de Pero Vaz Caminha⁶⁸, o escrivão da frota dirigida por Cabral, a D. Manuel. A descrição contempla a natureza, o povo local e as promessas de riquezas e vassalos.

O fato interessante em torno dos narradores do território encontrado (entre eles, Cristóvão Colombo, Pero Vaz Caminha e Américo Vespúcio) e de seus nativos é sua distância daqueles que efetivamente atuaram na colonização. Se por um lado a narrativa a respeito do Novo Mundo foi elaborada por homens letrados que aspiravam à nobreza, de outro quem efetivamente estabeleceu um contato direto com os ameríndios foram os aventureiros populares, ‘desviantes’, prisioneiros da coroa portuguesa. Esse aspecto pode ser exemplificado na própria narrativa de Pero Vaz Caminha, escrivão na frota de Pedro Álvares Cabral, que relata o envio de um degredado para passar a noite com os indígenas. De maneira geral, a maioria dos enviados

⁶⁷ A chegada da frota de Cabral à América do Sul divide opiniões, quanto a se de fato foi planejada, improvisada ou não-intencional, já que no relato de Pero Vaz Caminha não há menção de alguma tempestade que justificaria a ida tão a oeste.

⁶⁸ O documento escrito por Caminha é na realidade um diário de bordo que abarca entre os dias 9 de março (a partida de Portugal) até 1 de maio e foi encontrado nos arquivos de Portugal em 1773.

nas primeiras décadas do século XVI para habitar no Novo Mundo eram condenados da coroa portuguesa.

Um dos acontecimentos que pontuam com clareza a construção da imagem do Novo Mundo e o tipo de ‘imaginário’ que viria a sustentar o projeto colonial é a (descrição da) “primeira missa” na terra recém descoberta. A descrição da missa que a tripulação de Cabral realizou depois da chegada, no litoral do atual estado da Bahia, mostra mais do que equívocos de interpretação, e expressa, num dos momentos iniciais da narrativização que se seguiu, o etnocentrismo que marcou as relações dos portugueses com os indígenas. O que se pode ler no documento é que “nenhuma idolatria nem adoração têm” os naturais da terra (Idem., p.27), e essa afirmação é feita por terem os índios imitado os gestos dos cristãos durante a missa. Caminha, inclusive, sugeriu que sua alteza enviasse um clérigo para que se pudesse batizá-los e introduzir entre eles a doutrina cristã.

A narração dessa cena inspirou diversas obras, sendo uma delas o quadro pintado por Victor Meireles (Figura 10), já no século XIX, e a pintura de Luiz Zerbini, de 2014 (Figura 11) evidenciando o quanto a imagem criada no ‘encontro’ entre europeus com a terra da Santa Cruz e seus habitantes perdurou ao longo dos séculos – embora no segundo caso haja uma reelaboração da postura dos personagens, que tendem para uma problematização mais rica da cena. A pintura de Victor Meireles representa de forma clássica, consonante com a sua formação na Academia Imperial (a partir de 1890, Escola Nacional de Belas Artes), a cena descrita por Caminha. O padre reza a missa diante de um grupo de europeus ajoelhados demonstrando grande devoção, cercados por vários indígenas.

Em contrapartida, a obra de Luiz Zerbini realiza uma paródia da cena, reestrutura a posição dos personagens, dando protagonismo para os indígenas. Enquanto Meireles centraliza a performance europeia diante dos nativos, Zerbini faz um bricolage com elementos diversos formando uma imagem kitsch, onde o europeu cristão segura o terço ajoelhado com seus pulsos amarrados e enquanto um grupo de indígenas se movimenta na cena, um se volta seriamente para o espectador. A primeira missa é um exemplo paradigmático do ruído europeus e ameríndios.



Figura 10 - Victor Meirelles, *Primeira missa no Brasil*, 1860.

Óleo sobre tela, 268 x 356 cm.

Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas Artes.

Fotografia: Hermínio Nunes (Reprodução).



Figura 11 – Luiz Zerbini, *A primeira missa*, 2016.

Acrílica s/ tela

Coleção particular

Fotografia: Rose Valverde (Reprodução).

As descrições/relatos desse encontro são escritas a partir do capital cultural dos ibéricos, ou seja, destacaram-se as possíveis semelhanças entre eles e os povos nativos, e naquilo em que eles eram dessemelhantes era interpretado como falta que a colonização viria suprir através do ensinamento da língua real, da estrutura hierárquica social, da religião e dos costumes de forma geral, com as quais tais povos deveriam aprender.

No que se refere à coroa portuguesa e as medidas tomadas para colonizar, até a primeira metade do século XVI esta lidou com aparente descaso em relação as novas terras, concentrando seus esforços na rota com o Oriente. Contudo, a curiosidade com o *Novo Mundo* é evidente e pode ser traçada através de diversos documentos, principalmente os produzidos por viajantes e missionários: no interesse pela iconografia que retrata a paisagem e os habitantes dessa terra e; inclusive, no deslocamento de indígenas para a Europa, sendo expostos nas cortes, como já apontado no relato de Cristóvão Colombo⁶⁹.

A elaboração da imagem do Novo Mundo se dividirá em duas vertentes principais, como destaca Carneiro da Cunha (1990, p.95):

⁶⁹ Essa prática remonta ao que podemos chamar de zoológico humano que expunha pessoas provenientes de sociedades diversas, sobre as quais se tinha poucas informações e as análises e interesse em torno deles evidenciavam seu ‘exotismo’.

É somente a partir da década de 50 que o conhecimento do Brasil se precisará, e agora de maneiras divergentes. Teremos duas linhas divisórias básicas: uma que passa entre autores ibéricos, ligados diretamente à colonização – missionários, administradores, moradores – e autores não ibéricos ligados ao escambo, para quem os índios são matéria de reflexão muito mais que de gestão; a outra que separa, nesse período de intensa luta religiosa, autores usados por protestantes de autores usados por católicos.

O imaginário europeu passa a ser permeado por imagens formadas a partir de viajantes que dissipam o retrato do indígena como inocente, ou mesmo da concepção levantada por Colombo e Américo Vespúcio, de que esses povos estariam próximo da ideia de paraíso terrestre,⁷⁰ através de relatos que descrevem com precisão os costumes nativos e tecem interpretações repletas de espanto pela selvageria, embora pontuem algumas reflexões morais. A partir de relatos da antropofagia indígena, essa mansidão atestada nos primeiros encontros passa a ser questionada. Vespúcio, cosmógrafo que percorreu a costa brasileira e elaborou uma das primeiras publicações a respeito da América, em *Mundus Novus* (1503), “introduz a ideia de uma guerra desinteressada embora bestial e de uma antropofagia de vingança e não alimentar [...]” (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p.94). A ideia de canibalismo, para fins de alimentação, ficara associada aos botocudos ou aimorés, ao contrário dos tupis que atribuíam um aspecto simbólico ao ato, a chamada antropofagia por vingança.

O viajante que forneceu a descrição mais completa da antropofagia foi o mercenário alemão Hans Staden – que esteve como prisioneiro dos tupinambás por dez meses e meio – em seu livro *História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América* (1557)⁷¹. A sua rica descrição da cultura tupinambá é permeada pela sua concepção de que se trata de bestas ferozes, que objetivam devorá-lo, o que só não ocorre por uma série de fatos interpretados pelos índios como sinais do poder do Deus de Staden que postergaram sua execução até a fuga. O próprio Hans Staden narra suas aventuras ressaltando a benevolência de Deus que o livrou das ameaças sofridas. Quanto aos índios tupinambás, são descritos reafirmando a imagem de canibais, embora narre que seu aprisionamento está associado a ser confundido com os portugueses, inimigos dos tupinambás, ressalta sua selvageria despropositada.

⁷⁰ Para uma visão ampla da relação da ideia do paraíso terrestre com o *Novo Mundo*, ver Holanda ([1959] 2004).

⁷¹ Disponível em: <<<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01737100#page/160/mode/1up>>>. Acesso: 10 abr 2016.

André Thévet, padre franciscano francês que escreveu sobre sua experiência na França Antártica, em *Singularidade da França Antártica* (1557), tentou suavizar características culturais dos indígenas ao compará-los com os costumes da Antiguidade clássica⁷². Em relação à antropofagia, realiza uma extensa descrição – que nos permitimos associar à escrita etnográfica –, principalmente em relação aos tupinambás, ressaltando o fato como vingança. Por outro lado,

Longe de uma imagem plena e coerente do índio do Brasil, Thévet multiplica as caracterizações fragmentárias ou mesmo discordantes. Segundo Thévet, o selvagem não é mais que a soma de traços particulares e circunstanciais, isto é, ele condensa em si mesmo um catálogo de “singularidades” irreduzíveis e contraditórias: cruel e debochado, virtuoso e hospitaleiro, homem honrado e “grande ladrão” etc. Os qualificativos que lhe são atribuídos alternada ou simultaneamente parecem ser regulados por um código em constante mudança que se pauta, em cada detalhe, pela particularidade que está sendo testada. (LESTRINGANT, 1999, p.37).

Jean de Léry, que também esteve entre os tupinambás na região da França Antártica até ser expulso, escreveu sobre seus costumes na *História de uma viagem à terra do Brasil* ([1558] 1961), produzindo um relato que também poderia ser descrito como etnográfico – que pese a anacronia. Léry evidencia a superioridade dos nativos aos europeus em alguns aspectos, principalmente devido à sua experiência negativa com seus conterrâneos, contra os quais tece críticas explícitas aos calvinistas e ateus. O autor aponta que os franceses chegam a ser mais selvagens que os indígenas, mas ao mesmo tempo destaca o abandono de Deus em relação a eles, sendo a posição de ‘primitivo’ determinante. Assim como Thévet, Lévy cria uma imagem quase positiva do canibalismo tupinambá, tornando-o um “símbolo que permite dar conta, de um jeito ou de outro, das taras morais e sociais as mais manifestas, e dos desdobramentos mais monstruosos da história recente.” (LESTRINGANT, 1997, p.104). Ele passa a enxergar o canibalismo em todas as partes, inclusive entre cristãos.⁷³

Já Gabriel Soares de Souza, que assim como Lévy produziu uma obra significativa ao projetar em seu *Tratado Descritivo do Brasil* (1587) a diversidade sociocultural do Brasil

⁷² A associação dos costumes indígenas com a Antiguidade Clássica também foi feita por Bartolomeu de Las Casas, frei que atuou na conversão dos índios do território colonial espanhol, que foi além e apontou que “Não há nenhuma razão para nos surpreendermos com os defeitos, os costumes bárbaros e desregrados que podemos encontrar entre as nações índias, nem menosprezá-las por isso. Pois a maioria das nações no mundo, senão todas, foram bem mais pervertidas, irracionais e depravadas e deram mostra de muito menos prudência e sagacidade no modo de se governar e exercer as virtudes morais.” (LAS CASAS In: MAHN-LOT, 1984 [1970], p.111).

⁷³ Léry alegoriza o canibalismo tupinambá e o associa à Eucaristia Calvinista, ao mesmo tempo em que critica a Eucaristia Católica que transmuta o pão e o vinho no corpo de Cristo.

(embora dedique uma reflexão mais extensa aos tupinambá), não eleva os indígenas como superiores aos europeus, ao contrário, destaca que mesmo aqueles aldeados não podem ser tomados como cristãos. No entanto, a crítica que aponta para uma ineficiência dos missionários pode estar relacionada à sua antipatia quanto ao controle deles em relação ao uso da mão-de-obra indígena. A obra de Souza se insere em uma escrita que reflete as mudanças a partir do movimento de conquista portuguesa. “Estribadas nos relatos de índios aldeados, escravizados e cristianizados, as descrições nos fornecem uma auto-imagem dos Tupinambás através da lente da situação colonial que os oprimia e, lentamente, os destruía.” (MONTEIRO, 2001, p.23 e 24).

Entre os relatos de missionários que ajudaram a difundir os costumes indígenas estão as cartas e o *Diálogo da Conversão dos Gentios*⁷⁴ de Manuel da Nóbrega, um jesuíta que veio para o Brasil pela Companhia de Jesus em 1549. Endereçados a Portugal, estes documentos mostram as reflexões religiosas em torno dos índios. Ao longo de seus escritos defende a existência de alma nos gentios, “pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que todos tem” (1556-1557, p.12). Portanto, sua liberdade deve ser respeitada. Entre as dificuldades do projeto missionário está o desconhecimento da língua dos gentios pelos padres, contra os quais demonstra sua insatisfação em diversos momentos, quando desacreditam na possibilidade de conversão dos gentios.

O diálogo fictício que elaborou entre Gonçalo Alvarez e Mathus Nogueira serve como recurso para mostrar os percalços da evangelização dos índios, ao mesmo tempo em que evidencia que por eles serem homens e próximos [aos próprios europeus, nesse sentido] merecem ser introduzidos no cristianismo e terem sua alma salva ao entrarem em contato com os ensinamentos de Deus. A elevação da figura do índio como desprovido, mas passível de ser cristianizado, contrasta nos escritos de Nóbrega com a figura do português como mau cristão.

[...] verdadeiros “estorvos da conversão”, seja por incentivar o canibalismo e as guerras contínuas entre as tribos, sob o pretexto de política defensiva; seja por sua condição de adúlteros, amancebados, e pelas várias espécies de enganos, trapaças, blasfêmias e escândalos praticados, de que os mais notáveis são o *descuido* da alma do servo; o *ódio geral* aos índio, a escravização sem *justa causa*; a preguiça e a sensualidade, maior que a dos nativos; a impossibilidade da comunhão [...]; o abandono *no sertão* dos filhos que têm com as índias; roubo

⁷⁴ NOBRÉGA, Manuel da. Diálogo sobre a conversão dos Gentios. [1556-1557]. Disponível em: <<
http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

das roças indígenas [...] tudo resumido, revela um retrato do *português* muito diferente do que se pinta nas crônicas antigas, e onde avulta sobretudo a *covardia*. (PÉCORA, 1999, p. 391).

Apesar de assumir uma postura que condena a escravização indígena, chega a defender o uso de armas para submetê-los a colonização. Assim como Nóbrega, José de Anchieta foi um padre jesuíta que atuou na conversão dos gentios do território brasileiro durante o século XVI. O seu maior legado documental são o seu relato poético do embate que ocorreu para a expulsão dos franceses da baía de Guanabara, em *De gestis Mendi de Saa* (Os efeitos de Mem de Sá) e a gramática tupi, denominada *Arte de Grammatica da Lingva Mais Vsada na Costa do Brasil*, onde evidencia o caráter intermediário dessa língua⁷⁵. Os seus escritos deixam claro que para a cristianização dos ameríndios era necessária a destruição de hábitos milenares, considerados costumes depravados de bárbaros (MOREAU, 2012, p. 18).

Os jesuítas impunham não apenas novas crenças, mas novos modos de vida, visando dotar os indígenas de civilidade. Para tal, condenavam a poligamia, a nudez, a antropofagia, o culto aos seres das cosmologias dessas sociedades. Tanto Manuel da Nóbrega, quanto José de Anchieta não se limitaram a atuar na cristianização na população autóctone, também ajudaram na fundação de cidades e disseminação da atuação jesuítica, através da criação de colégios, e justamente por terem sido determinantes no projeto evangelizador, ambos foram canonizados pela Igreja Católica.

Fernão Cardim, outro jesuíta, escreveu três tratados sobre a colônia portuguesa: *Do clima e da terra do Brasil*, *Do princípio e origem dos índios do Brasil* e *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*, além de algumas cartas.⁷⁶ A sua narrativa expõe a cultura indígena, através da descrição de festas, vestimentas, arquitetura, alimentação, elaborando o que podemos chamar de um princípio de etnografia – novamente destacando a anacronia no uso desse termo no contexto do século XVI.

No que tange a narrativa missionária, os relatos transcendem a simples transcrição dos costumes nativos e sua conversão. A Companhia de Jesus comportava um projeto que coincidia a conversão dos gentios com o controle de sua mão-de-obra, disputada com os colonos. As cartas

⁷⁵ As obras de José de Anchieta estão disponíveis online na Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. << <http://www.etnolinguistica.org/autor:jose-de-anchieta>>>. Acesso em: 10 abr 2016.

⁷⁶ Os três tratados foram reunidos no livro *Tratados da terra e gente do Brasil* (1939).

escritas pelos missionários atuantes nas regiões colonizadas deveriam produzir uma boa imagem desses territórios para atrair novos colaboradores. Regras foram estabelecidas para a elaboração dessas cartas, mas as que eram produzidas no Brasil, dificilmente as respeitavam, ressaltando a selvageria dos índios e dos colonos, o que resvalou na edição dessas cartas antes de sua publicação (HUE, 2006). Se em Portugal esses escritos não foram divulgados para manter segredo em torno dos domínios da coroa, outros países consumiram avidamente essas narrativas. Excetuando a *História da província de Santa Cruz*, escrita por Pero de Magalhães Gândavo e publicada em Lisboa, em 1576, que descreve as características do território, destacando as riquezas. A obra de Gândavo foi utilizada por outros narradores da colônia portuguesa, como fonte ‘histórica’.

Os documentos produzidos por jesuítas e as narrativas de viajantes são os principais recursos para traçar as relações entre europeus e indígenas no início da colonização e mesmo ao longo do percurso. Em um contexto de disputas pelas riquezas da terra e almas de seus habitantes, os missionários passaram a desempenhar um papel de destaque, efetivado na elaboração de Missões Jesuíticas, que se inicia com a bula papal de 1534 reafirmando a humanidade dos indígenas e a chegada efetiva dos jesuítas em 1549, em Salvador, e a interrupção de sua trajetória na colonização portuguesa, no período da Reforma Pombalina⁷⁷ com a expulsão deles, em 1759, e na colonização espanhola a partir do Tratado de Madrid, em 1750.⁷⁸ Em contrapartida, a reformulação da visão de mundo para tornar palpável a existência de pessoas e sociedades distintas não foi privilégio dos europeus.

Sem dúvida, a história indígena tem duas eras. Como disse Marawê, índio Kayabi do Parque Nacional do Xingu, a história indígena deveria ser bipartida em A.B. e D.B. (Ferreira, 1989), ou seja, antes do Branco e depois do Branco. Não é o caso, portanto, que esse evento fundante da nova era tenha sido tão amplamente tematizado pelas sociedades indígenas: a origem do homem branco, sua inserção numa cosmogonia que se esforçava por lhe achar um lugar, a ampliação das fronteiras do mundo social, a explicação de uma desigualdade evidente, todos esses assuntos foram objetos de intensa especulação [...]” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 129).

⁷⁷ A chamada *Reforma Pombalina* consistiu numa série de medidas administrativas nas colônias portuguesas, elaboradas pelo Marquês de Pombal (Sebastião José de Carvalho) que visava a modernização e maximização dos lucros para a coroa. Entre as medidas principais está a extinção das capitânicas hereditárias e a expulsão dos jesuítas – a principal razão era a postura anti-escravocrata em relação aos indígenas, pela pressão exercida pelo Tratado de Madrid e pelo interesse em angariar a simpatia deles.

⁷⁸ O *Tratado de Madrid* foi assinado em 13 de janeiro de 1750 entre D. João V, rei de Portugal e D. Fernando VI, rei da Espanha, para estabelecer as fronteiras das suas respectivas colônias na América do Sul.

A intensa troca entre portugueses e indígenas para inserirem um ao outro em seu mundo social teve diversos desdobramentos, como no caso dos mitos alimentados pelos europeus que passaram a permear o imaginário ameríndio. Os tupinambás migraram intensamente do litoral atlântico rumo ao Peru seguindo o caminho que supostamente São Tomé teria trilhado, buscavam uma terra misteriosa onde alcançariam a imortalidade. (HOLLANDA, 2004 p.172). Embora a associação entre a “terra sem mal” dos tupi e o “paraíso” dos cristão inaugurada por Curt Nimuendajú seja questionável.

3.1.2. O projeto colonial e a colonialidade

O que aqui chamamos de projeto colonial se configurou e se realizou por uma gama variada de agências, tanto dos europeus quanto das nações indígenas. A apropriação do território pelos portugueses, assim como por franceses e holandeses, não poderia ocorrer sem alianças com os nativos. Nos deteremos na consolidação do domínio pelos portugueses.

Se os primeiros anos do século XVI se caracterizaram pelo escambo, em que os indígenas extraíam o pau-brasil e trocavam com os europeus por produtos, a partir de 1530, com as feitorias, o panorama muda, trazendo as frequentes investidas de franceses e holandeses no território e a necessidade portuguesa de garantir sua presença, inclusive confirmando ou sacramentando sua posse. O *regimento do rei a Tomé de Souza*, de 1548 determinou ações que viabilizariam esse projeto de apropriação do território, exploração de seus recursos, e transformação dos nativos em vassalos. “Não se tratava mais de aproveitar dos jardins do paraíso, mas de tomar providências urgentes para ganhar uma guerra (que estava sendo parcialmente perdida) contra os indígenas e seus eventuais aliados franceses.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010, p.18). Dessa forma, o regimento se apropriou das benesses apontadas por Caminha em sua carta. A referência de possíveis aliados e inimigos da colonização também aparecem nesse documento, além do objetivo de povoar o território.

Eu sou informado que os gentios que habitam ao longo da costa da Capitania de Jorge de Figueiredo, da Vila de São Jorge até a dita Bahia de todos os Santos, são da linhagem dos Tupinambás, e se alevantaram já, por vezes, contra os Cristãos e lhes fizeram muitos danos, e que ora estão ainda alevantados e fazem guerra, e que será muito serviço de Deus e meu serem lançados fora dessa terra,

para se poder povoar, assim dos Cristãos, como dos gentios da linhagem dos Tupiniquins, que dizem que é gente pacífica; (1548, p.4).

Diante dos que resistem aos portugueses, provocando danos a suas propriedades, o rei declara que deverão ser castigados e aqueles que se arrependerem se tornarão vassalos. Os que não apresentam resistência aparecem como aliados e são considerados no povoamento da terra. Nesse contexto, as sociedades indígenas já possuíam suas alianças e inimizades internas, a grande mudança está na inclusão de um novo personagem nessas disputas: o europeu. “O conflito entre os europeus apropriava-se e sobrepunha-se aos conflitos entre os próprios Tupis, oferecendo para algumas nações de gentios um código que lhes era familiar e prenhe de significações.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010, p.16).

Os tamoios e os temiminós eram inimigos entre si, sendo que as terras do temiminós haviam sido usurpadas pelos tamoios. Com o estabelecimento da colônia francesa conhecida como França-Antártica apoiada pelos tamoios, os temiminós tiveram a possibilidade de derrotar seus inimigos com uma força bélica superior, ao se aliarem aos portugueses. A Confederação dos Tamoios aliou-se aos franceses para guerrearem contra seu inimigo em comum: os portugueses, e foi derrotada após vários combates. Na Batalha de Uruçumirim, os portugueses restabeleceram seu domínio da Baía de Guanabara. Os temiminós, na figura de seu cacique Araribóia foram recompensados com a região que hoje abriga o município de Niterói (RJ).

A respeito da visão de que os portugueses eram inimigos, outras revoltas explanam a insatisfação dos ameríndios frente a colonização portuguesa: a Cabanagem, que ocorreu no período imperial (1835 a 1840) foi uma revolta que reuniu tapuias, cabanos, negros, e outras etnias contra a gerência portuguesa e que foi sangrentamente suprimida. O século XIX, principalmente, é repleto de movimentos insurgentes contra o domínio colonial. Esse fato contrasta com o discurso de apagamento do indígena, em que oficialmente eram considerados extintos e os poucos povos bravios que existiam estariam fadados a extinção.

Ao longo da colonização, as referências aos indígenas nos documentos da coroa portuguesa apareciam enquanto instrumento de legislação da alma e do corpo (do trabalho) indígena. As medidas relacionadas aos ameríndios visavam sua assimilação, em que seus costumes deveriam ser substituídos pela cultura europeia e o uso de sua mão de obra, gerenciada pelos missionários. A primeira medida protecionista em relação aos povos indígenas tomada pela coroa portuguesa foi a lei de 1570, que proibia o cativo deles. No entanto, a escravização

justificada pelo resgate⁷⁹ e pela chamada “guerra justa” era aceita, capturando aqueles considerados inimigos da coroa, os “gentio bravio”, ou mesmo os que se recusam a serem cristianizados/colonizados (motivo alvo de críticas);

No Brasil, eram de tal porte as dúvidas quanto à escravidão indígena que Varnhagen (1981:336) atribui o início do incremento à importação de escravos africanos à dificuldade que encontravam os moradores em legitimar a posse dos índios. A profusa legislação indigenista e a farta correspondência trocada entre a metrópole e a colônia acerca dos problemas colocados pela relação com os povos indígenas comprova a preocupação e refletem o debate. (MOISÉS, 1992, p,115).

As incongruências em torno da legislação indigenista no período colonial refletem dois objetivos conflituosos a serviço da coroa: por um lado, a exploração da colônia que necessitava de mão de obra, sendo os indígenas os que melhor dominavam o território e por isso extremamente necessários ao projeto colonial – apesar de não se adaptarem ao ritmo de trabalho ao qual foram expostos –; por outro lado, o projeto de expansão do cristianismo no qual os missionários desempenhavam o papel de introduzir as almas indígenas na *verdadeira* crença religiosa e para isso reivindicavam a liberdade desses povos (mas atrelada a catequização).

O regimento das Missões do Estado do Maranhão e do Grão Pará instituído em 1686 previa que os indígenas ali alocados que tinham a sua liberdade reconhecida atuassem como mão de obra no entorno. Os índios eram deslocados de suas aldeias e “descidos” para áreas próximas às povoações portuguesas para serem catequizados e introduzidos nas práticas culturais europeias, para então atuarem no trabalho na terra mediante o pagamento de salário, produzindo artigos de primeira necessidade, assim como em tropas para lutar contra inimigos indígenas e europeus (Ibidem.). Entretanto, os colonos reclamavam de que os jesuítas não liberavam os indígenas para trabalharem e esse conflito entre missionários e colonizadores perdurou.

Em um cenário ideal, os indígenas deveriam ser convencidos a se deslocarem de suas aldeias para as Missões, onde teriam suas próprias terras e seriam assalariados. Os regulamentos apontavam que os índios amigos da coroa em nenhuma hipótese deveriam ser coagidos ou forçados a se deslocarem e, como uma das garantias, sempre deveria haver a presença de um missionário mediando esses deslocamentos.

⁷⁹ O resgate de índios consistia em “salvar” da morte um indígena aprisionado por outro grupo indígena e introduzi-los na crença cristã, salvando-o, portanto, do cativo e do inferno.

Jean Batista (2009) reuniu em um Dossiê composto por três partes um rico material que explana a estrutura das missões espalhadas ao longo do território colonial, evidenciando a participação ativa das populações indígenas na elaboração e perpetuação da estrutura missional. Estes documentos evidenciam o quanto, ao mesmo tempo em que as missões representavam um lugar seguro para os indígenas, sob a tutela jesuítica, eles deveriam abdicar de suas crenças. No entanto, os missionários correntemente reclamavam da analogia que os indígenas estabeleceram entre o cristianismo e sua própria cosmologia. Se esta tutela representava alguma proteção, longe de se tratar de uma benevolência missionária, visava o controle da mão-de-obra indígena e o uso para os fins determinados por eles, caminhando lado a lado ao objetivo de conversão. Tal controle foi criticado por Gabriel Soares de Souza, sugerindo uma atividade gananciosa (MONTEIRO, 2001, p.14).

Apesar da escravidão indígena ser combatida em algumas legislações, nunca foi evitada. Diante disto, a Coroa fez cessar a distinção, estendendo a liberdade a todos para garantir a dos aldeados-aliados, a quem ela jamais foi negada.” (MOISES, 1992 p.122). A coroa portuguesa instituiu diversos regimentos ao longo do século XVI ao XIX visando incorporar os indígenas ao seu domínio.

Apesar de o número de dispositivos legais que falam em índios ser relativamente vasto, na verdade é muito difícil visualizar o desenho da concepção jurídica colonial. Poucos, raríssimos dispositivos tratam da pessoa do índio; eles normalmente se referem a limitações e garantias de direito alheio, como o alvará de 4 de abril de 1775, no qual o rei de Portugal retira a infâmia que poderia recair em portugueses e portuguesas que se casassem com índios e índias. Aqui, o que está em jogo não é exatamente a pessoa do índio, mas sim a do português ou portuguesa que com ele se casa. (MARÉS, 1999, p.54).

O casamento entre indígenas e brancos tinha uma perspectiva política importante de criação de vínculos e conseqüentemente alianças, como a união de Caramuru (Diogo Álvares Correia), nobre português, com Catarina Paraguaçu, filha de um cacique Tupinambá. Além de indígenas que ajudaram a convencer a outros indígenas se submeterem ao projeto colonial, a figura de Malinche que se tornou mulher de Hernan Cortés é um exemplo rico, sua presença foi inestimável atuando como intérprete, na expansão colonial espanhola.

A proibição definitiva da escravização indígena só ocorreu com o diretório de Pombal⁸⁰, em 1755, que concedeu a liberdade a todos os indígenas e retirou o poder tutelar dos jesuítas, além de outras medidas, como a demarcação de terras para eles e o ensino obrigatório do português – o uso da língua geral já havia sido proibido em uma Provisão de 1727. Esse mesmo diretório foi abolido em 1798, mas seus apontamentos foram considerados na Constituição elaborada já no período imperial, ao garantir a liberdade dos indígenas enquanto cidadãos (GOMES, 1988). Contudo, a liberdade indígena continuou a ser alvo de concessões, tendo como exemplo a declaração de guerra da coroa contra os Botocudo do Rio Doce que permitiu o cativeiro deles de dez a quinze anos. Similar a menção que já aparecia no Regimento de 1548 à guerra contra os tupinambás.

Em relação ao período joanino (1808-1821), anterior à independência, destaca-se a vinda da Missão Artística Francesa como um aspecto significativo, pois os artistas que vieram elaboraram a imagem de uma civilização que incluía os indígenas de uma forma idealizada, ou seja, a visão neoclassicista das obras produzidas elaboraram uma figura heroica do indígena como elemento da identidade nacional, tão evidente nas obras de Debret (Figura 2). Entre as instituições criadas nesse período que interferiram na imagem do indígena, é indispensável destacar o Museu Real (posteriormente Museu Nacional), criado em 1818 e que desempenhou um papel importante na reunião de informações a respeito da fauna, flora e nativos do território. Tal instituição atuou na elaboração de teorias raciais, no século XIX, a partir de estudos antropológicos, que falaremos adiante.

⁸⁰O texto do diretório está disponível na íntegra em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/Diret%C3%B3rio%20dos%20C3%8Dndios%201755b.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2016.



Figura 12 – Jean Baptiste Debret, *Cabocle, Indien Civilisé*, 1834.

Fonte: Voyage Pittoresque et Historique (Reprodução).

A independência de Portugal e a instauração do Império do Brasil não desencadeou um processo de reconhecimento dos direitos indígenas; ao contrário, perpetuou o silêncio iniciado na colonização. A primeira constituição brasileira enquanto Estado Nacional independente foi a de 1824, que outorgou o poder ao Imperador e tornou os índios cidadãos brasileiros, desconsiderando sua estrutura societária tradicional. O Estado nacional, ao privilegiar o indivíduo e denomina-lo como cidadão, incorpora-o ao projeto nacional e ignora suas relações de coletividade.

De vassalos a cidadãos, a postura imperial em relação aos indígenas era considera-los como órfãos sob os quais o Estado detinha a tutela e que através de seus governantes deveriam realizar sua catequese e civilização, como consta na proposta de José Bonifácio. Esse estadista imbricado de ideias positivistas elaborou os *Apointamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, em 1823 que não chegou a ser incorporado na Constituição de 1824, mas foi distribuído nas províncias utilizado para a elaboração do *Plano Geral da Civilização dos Índios*. José Bonifácio aparece como uma figura paradigmática da política indigenista imperial, sua concepção não duvida da humanidade dos índios, nem mesmo dos que são hostis, mas compara-os a crianças selvagens que desconhecem o convívio em sociedade, reiterando o dever civilizatório do Estado. (CARNEIRO DA CUNHA, [1984] 2009).

No império, podemos apontar o Decreto de 1845, também conhecido como Regulamento das Missões, e a Lei das Terras, de 1850, como algumas das medidas mais importantes tomadas em relação aos povos indígenas. O Regulamento das Missões consistiu na criação de Diretorias Gerais dos Índios para cada província, sendo o diretor geral responsável pelo governo da aldeia, retirando essa atribuição dos missionários. Já a Lei das Terras determinou a oficialização do latifúndio, o que pressupunha que para “registrar seu direito sobre as terras que usufruía era necessário a apresentação de doações de sesmarias ou a compra às províncias.” (GOMES, 1988, p.80). Essa lei teve como consequência a extinção de várias aldeias e a dispersão dos indígenas, pois não poderiam provar oficialmente seu direito à terra.

Em relação às instituições criadas no império, entre as mais significativas podemos colocar o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), criado em 1838, como um grande articulador na elaboração da imagem nacional, tendo o índio como parte fundamental na criação de uma identidade nacional. O instituto se voltou para a reunião de documentos em relação aos povos indígenas, inclusive incentivando a elaboração de etnografias e promovendo concursos como o de 1840 que objetivava a escrita da história do Brasil, o trabalho vencedor foi o do alemão Karl Phillip Von Martius, que iniciou o que podemos chamar de mito da democracia racial, que irá aparecer em trabalhos já na república, como o de Gilberto Freire em Casa Grande Senzala, de 1933.

Francisco Adolfo Varnhagen foi outro historiador que integrou o IHGB e realizou diversas pesquisas que deram subsídios para o seu livro *História Geral do Brasil* (publicada em 1854/1857), livro este que retoma a ideia de Martius de que o povo brasileiro foi constituído a partir da miscigenação entre negros, índios e brancos. O instituto, ao elaborar uma história do Brasil incluindo indígenas como elemento fundador da nação, negou a possibilidade dos próprios grupos indígenas se constituírem enquanto nações independentes da nação brasileira e disseminaram a tese decadentista que a partir da linguagem científica assegura o desaparecimento dos índios. (KODAMA, 2009).

A decadência do projeto civilizador do Estado contrasta com o imaginário elaborado durante o romantismo, mais especificamente indianismo na literatura brasileira, que disseminou a imagem do bom selvagem, geralmente associada aos índios tupi. O movimento indianista produziu, na literatura, romances como *O Guarani* e *Iracema* de José de Alencar, poesias de

Gonçalves Dias, assim como inspirou obras pictóricas como as pinturas *Moema* e *Primeira missa no Brasil*⁸¹ de Victor Meirelles, analisada anteriormente, que contribui diretamente para uma retomada da ideia do bom selvagem formulada no Quinhentos. Os artistas do movimento indianista somados a outros intelectuais como Gonçalves Magalhães e João Francisco Lisboa se juntavam em defesa dos indígenas e refletindo em torno dos problemas do projeto civilizatório, contrastando com discursos como o de Varnhagen que, inclusive, defendeu a escravização temporária dos indígenas. “Dependendo de cada perspectiva, os “filhos das brenhas” poderiam ser vistos como vítimas ou inimigos da civilização.” (Ibdem., p.18).

Contrastando com a figura do *bom selvagem*, a historiografia e a literatura oitocentista retomaram a herança colonial de elaboração de uma imagem de “índios bravos”, ou seja, do mau selvagem sendo recorrentemente associados aos aimoré/botocudo, como sugere Marco Morel (2008). As tentativas de romantizar esse grupo são exceções. Entretanto, a produção literária do indianismo, mesmo quando se trata do “bom selvagem”, não busca associá-lo a um grupo, mas formar uma categoria universal que fosse passível de se tornar um símbolo nacional e, nesse sentido, os tupis se tornaram o grande estereótipo. O romantismo no Brasil elaborava a imagem de cordialidade e submissão frente ao mais ‘civilizados’ dos indígenas, sem referência com a própria realidade nacional, visto que os índios contemporâneos desses intelectuais são os vencidos, assimilados, e não o índio valente e cordial associado ao “bom selvagem”, inspirado nas leituras quinhentistas.

O dito “selvagem” foi foco de pesquisas de estrangeiros e viajantes que, além de espécimes, coletavam objetos representativos dos ameríndios que passaram a ser estudados cientificamente no século XIX por disciplinas como a antropologia, cujo surgimento está estreitamente vinculado aos museus etnográficos. Os conhecimentos antropológicos do século XIX são representativos do discurso elaborado a respeito dos povos não-ocidentais e na construção de distinções raciais para explicar características culturais. A historiadora Lilia Mortiz Schwarcz, em seu livro *O espetáculo das raças* (1993), aponta como os museus etnográficos do século XIX, entre eles o Museu Nacional, o Museu Paranaense Emilio Goeldi (criado em 1866) e o Museu Paulista (de 1894) seguiam os parâmetros evolucionistas.

⁸¹ Para uma análise mais acurada dessa pintura, Ver: COLI, Jorge. (1998, p. 107-121).

Os estudos se baseavam na biologia para destacar a inferioridade de certas etnias. João Lacerda Batista⁸² foi um dos pesquisadores que desenvolveu comparações a partir de crânios de indígenas. Na *Revista da Exposição Anthropologica Brasileira*, ele compara os crânios dos botocudos (Figura 3) e, após expor suas características, atesta que “Sob o ponto de vista moral e intelectual são os botocudos a expressão de uma raça humana no seu maior grão de inferioridade. Alguns conservam ainda o horrível costume de anthropophagia e com grande dificuldade chegam a adaptar-se ao meio civilizado.” (1882, p.2). Os índios botocudos aparecem então como objetos de pesquisa e representativos do atraso, contrastando com a figura do bom selvagem propagada pelo romantismo, associada aos índios tupis. (SCHWARCZ, 1993,75).

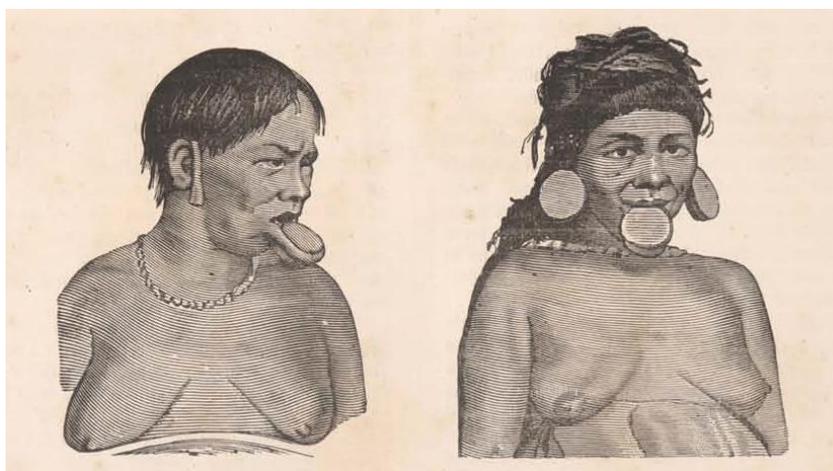


Figura 13 – *Botocudos da Exposição Anthropologica*, 1882.

Fonte: *Revista da Exposição Anthropologica* (Reprodução).

Nessa primeira metade do século XX, produziu-se uma extensa literatura baseada em teses racistas que apontavam a mestiçagem como fator negativo na constrição brasileira. Na contracorrente, o pensamento de Gilberto Freyre sugeria a mestiçagem como fator fundante e positivo da nação brasileira, herdado da cultura ibérica, através da figura do português que já havia sido forjada no contato com outras culturas e se transmutado na colonização brasileira – embora não sejam centrais no argumento, os índios aparecem como elementos dessa mistura. Assim como ele, Darcy Ribeiro destaca a tríade formadora dos brasileiros, mas sem dotar o

⁸² João Batista de Lacerda (1846-1915), formado em Medicina, desenvolveu no Museu Nacional, pesquisas em diversas áreas, como Botânica e Antropologia, ocupando o cargo de diretor desta instituição no período de 1895 a 1915.

português como agente central. O conceito de miscigenação sofreu diversas críticas e apropriações, entre as quais destaca-se a visão de Serge Gruzinski (2001) que atribui a este conceito um aspecto global, isto é, não está ligado necessariamente às relações raciais, nem tampouco é um fenômeno isolado do continente americano.

As concepções negativas em torno da figura dos ameríndios prosseguiram na passagem da monarquia para a república e, ao passarem para a questão jurídica, resultaram numa completa ausência das questões indígenas, pois a Constituição de 1891 não aponta nenhum artigo sobre os mesmos. Contra a corrente, uma proposta progressista surgiu: a de considerar as sociedades indígenas como nações livres e soberanas divididas em *Estados Americanos Brasileiros* com total autonomia do seu território em relação aos *Estados Ocidentais Brasileiros*, correspondentes a Federação (GOMES, 1988, p.84). A total antipatia com que essa proposta foi recebida representa o cenário do início da República que atribuía aos estados a determinação das medidas a serem tomadas em relação aos ameríndios, que por sua vez aplicavam medidas semelhantes ao regime colonial português. A questão territorial foi o fio condutor das disputas contra os indígenas. A chegada de imigrantes no sul do Brasil intensificou os conflitos, chegando ao extremo de matadores, conhecidos como *bugreiros*, serem contratados para executarem índios (GOMES, 1988).

Nesse cenário conflituoso, o governo criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – que a partir de 1918 passa a ser Serviço de Proteção aos Índios (SPI) –, sob a chefia do Marechal Rondon. Cândido Mariano da Silva Rondon havia atuado como engenheiro auxiliar na construção de linhas telegráficas entre Cuiabá e Araguaia, entre 1890 e 1891, sendo posteriormente nomeado chefe do Distrito Telegráfico, dando continuidade ao trabalho que ficou conhecido como Comissão Rondon. A construção das linhas telegráficas seguiu uma política de não-agressão aos índios e colocou em prática ideias positivistas a partir do desempenho do papel civilizatório, com a incorporação dos ameríndios no projeto nacional. A Comissão Rondon conjugou objetivos distintos que abarcavam conhecer o território nacional, ao desbravar os sertões e levar em toda a sua extensão a civilização através do telégrafo e, por acréscimo, pacificar os índios (LASMAR, 2011).

O convite para que o Marechal Rondon assumisse a direção do SPILTN está diretamente relacionado à sua atuação no Ministério da Agricultura, nas comissões para implementação de telégrafos. Os princípios positivistas que guiaram a Comissão Rondon também se aplicam a atividade do SPILTN/SPI. Além dos funcionários do Serviço, na maioria militares, missionários também atuaram juntamente aos índios, o que causou divergência entre ambos, já que Rondon defendia a catequese leiga. Os debates em torno da legislação indigenista eram constantes e foi ampliada em 1929 através de um decreto, que estabeleceu a tutela dos indígenas à União. “Com a Revolução de outubro de 1930, Rondon e o SPI caíram no ostracismo político.” (FREIRE, 2011, p. 27). Na década de seguinte, o órgão recuperou seu prestígio, dando continuidade ao contato com as sociedades indígenas e em 1953 criou o Museu do Índio. Durante sua existência (1910-1967), o SPI demarcou grande parte das terras indígenas e criou o Parque Nacional do Xingu, em 1961⁸³, por decreto presidencial, e sem dúvida inseriu o indígena na pauta das discussões da sociedade.

Com a extinção do SPI, durante o regime militar, criou-se a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). “O novo órgão veio para resolver a questão indígena de uma vez por todas. Isso significaria, efetivamente, transformar os índios em brasileiros, integrá-los à nação e assimilá-los culturalmente ao seu povo.” (GOMES, 1988, p.89). A FUNAI veio para tutelar os indígenas como estabeleceu o Estatuto do Índio (a lei n°. 6.001), de 1963, que o considera como relativamente incapaz e, em contrapartida, determinou mecanismos para a demarcação das terras indígenas. O processo de demarcação foi prejudicado com o Decreto n° 88.118 de 1983 que determinava que diversos órgãos poderiam deslegitimar as terras.

Em relação às constituições, a primeira a introduzir questões indígenas foi a de 1934, influenciada pela atuação do SPI, entre os principais aspectos aponta: a responsabilidade histórica em relação a eles; determina o respeito à posse de suas terras e; a União como responsável da política indigenista, retirando dos Estados a autonomia de determinar medidas em relação aos povos autóctones. As constituições seguintes, as de 1937, 1946 e 1967, não acrescentam nada novo à questão até a de 1988, que determina no artigo 231 “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras

⁸³ Darcy Ribeiro e o Marechal Rondon haviam apresentado o anteprojeto do Parque ao Presidente Vargas, em 1952. (GOMES, 1988).

que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens."

As narrativas do descobrimento desencadearam uma visão arraigada de que os índios devem ser introduzidos na civilização e, para isso, devem abandonar suas práticas culturais. Ao longo dos séculos, de fato, as medidas tomadas para garantir a existência dos ameríndios visaram incorporá-los ao projeto estatal, ao mesmo tempo em que se apropriou de seus bens, principalmente de seu território. Uma mudança desse panorama se deu com o fortalecimento de um movimento indígena, dentro de um contexto político de abertura, em que os indígenas se mobilizaram na constituinte. A pressão desse movimento garantiu que a Constituição de 1988 não apenas se dedicasse a abordar a questão indígena, como explicitamente instaurasse o direito constitucional das sociedades tradicionais de se viverem de sua forma tradicional, além do comprometimento de demarcar os territórios indígenas. Mesmo com a garantia institucional são frequentes os conflitos para que faça valer a lei e evitar que os direitos indígenas sejam usurpados.

3.2 A performance na memória

Se até esse ponto transitamos por certa linearidade histórica, sugerindo em alguns momentos o que a narração da Performance da América parece ignorar, que não apenas há agência indígena, como a atuação indígena foi fundamental para o projeto colonial, é porque o argumento forte desse capítulo está na memória. O *Novo Mundo* foi uma imagem criada e projetada pelos e para os europeus, alimentando um interesse pelo exótico e fornecendo capital expropriado da, assim batizada por *eles*, América. Do outro lado, o espólio da colonização produziu a modernidade ocidental, que ironicamente ignora esse mito de origem e submete a sua modernidade a outros povos. Na chancela da memória propomos duas vias: pensar o que representou e produziu a colonização da América e; o que podemos apreender dessa experiência e para onde ela pode nos levar. Considerando que “o roteiro do descobrimento” ao ser rompido para projetar uma outra relação em que o binário ‘nós’/’eles’ não faça mais sentido.

A abordagem de memória a contrapelo a partir de uma performance do arquivo que aqui foi sugerida, aparece densamente em trabalhos que se dedicam a narrar a história dos vencidos, como inaugurou Miguel Leon Portilla. Um panorama de como seria a ocupação do território que hoje se encontra o Brasil, no período que antecede a conquista e durante os séculos que se concretizou a ‘conquista’ aparece em *Red Gold* ([1972] 1978), de John Hemming. O autor se deparou com as dificuldades que aparecem para todos aqueles que tentam reconstituir qual o pensamento indígena sobre a colonização enquanto ela se construindo, não há cronistas indígenas como ocorreu na América hispânica. Transitando pelos documentos, Hemming reconstituiu o cenário da conquista, o que é dificultado porque esses escritos não foram pensados dentro de um rigor histórico e em sua maioria descrevem práticas dos povos que habitavam o litoral. John Hemming descortina um mapa em que a diversidade sociocultural indígena é vislumbrada, mas aquela que os europeus encontraram nos primeiros séculos de sua invasão.

A problemática da abordagem de Hemming está em propagar uma conotação decadentista, em que o índio estaria preso passado colonial, ao projetar “uma imagem cristalizada – fossilizada, diriam outros – dos índios, seja como habitantes de um passado longínquo ou de uma floresta distante.” (MONTEIRO, 2001, p.4). Um outro argumento recorrente para declarar a extinção dos ameríndios é de que teriam se tornados mestiços e, por isso, perdido sua identidade étnica. Apesar desse fraco argumento remeter a uma construção idílica de uma ancestralidade da nação brasileira, ainda é amplamente difundido no senso comum, causando um desconhecimento em torno do índio contemporâneo.

O medo da mestiçagem apareceu no século XVI, no *Tratado descritivo do Brazil*, de Gabriel Soares de Souza:

para se melhor entender a natureza e condição dos Tupinambás, com os quaes os Francezes, alguns anos antes quo se povoasse a Bahía, tinham comercio; quando se iam para França com sua náos carregas de páo de tinta, algodão, e pimenta, deixavam entre os gentios alguns mancebos para aprenderem a lingoa e poderem servir na terra, quando tornassem de França, para lhes fazer seu resgate; os quaes se amancebaram na terra, onde morreram, sem se quererem tornar para França, e viveram como gentios com muitas mulheres, dos quaes, e dos que vinham todos os annos á Bahia e ao rio de Segeripe em naos de França, se inçou a terra de mamelucos, que nasceram, viveram, e morreram como gentios; dos quaes ha hoje muitos seus descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por índios Tupinambás, e são mais bárbaros que elles. (SOARES DE SOUZA, [1587] 1851, p.342).

Na primeira leitura podemos supor de que a escolha de citar esse fato ao longo da narrativa tem como objetivo mostrar que algum tipo de interferência no modo de vida dos tupinambás, despontando para algum mecanismo de apagamento desse grupo. Contudo, John Monteiro (2001) sugere outra interpretação, de que o medo que transparece Soares de Souza gira em torno da possibilidade dos brancos se tornarem selvagens. A mestiçagem nesse período não surge como argumento de deslegitimação da etnicidade pelo contato, porque a colonização pressupunha a transformação desses grupos que representavam um sociodiversidade tamanha, se transformassem em vassalos cristão do rei. O medo então aparece em torno de uma possível contra-colonização, em que invés de civilizar os indígenas, os europeus fossem transformados em selvagens por eles.

No lugar de abandonar o conceito de mestiçagem, propomos seguir as trilhas de Serge Gruzinski ao analisar o Pensamento Mestiço (1999), pelo rompimento com a linearidade histórica que esse movimento suscita. O ‘achamento’ de um Novo Mundo e sua ‘conquista’ provocando um choque entre formas de estar no mundo completamente diversas, tendo como reação o que Gruzinski chama de ‘ocidentalização do mundo’. O autor reflete sobre esse processo a partir das ‘misturas’ ocorridas no contexto de invasão europeia no México, mas suas reflexões podem ser expandidas para outros territórios. Os espanhóis proibiram as práticas culturais indígenas, assim como os portugueses o fizeram, sob o desígnio de que se tratavam de costumes bárbaros, como o sacrifício humano (na América hispânica) e a antropofagia (na América portuguesa), influenciando inclusive na forma de marcar o tempo dessas sociedades, impondo um ritmo acelerado de trabalho. “Ora, o tempo dos cristãos não podia se substituir de imediato aos tempos indígenas. Instalou-se um período estranho, perturbado pelas aparições dos antigos deuses e as do novo demônio.” (GRUZINSKI, 2011, p.72).

A implementação de um projeto colonial, como já apontamos em diversos momentos ao longo do capítulo, não foi possível sem alianças e resistências, provocando uma situação híbrida em que as trocas interculturais foram inevitáveis. As alianças foram essenciais nos primeiros séculos para concretizar o domínio europeu na América, mas no século XIX fica claro que os termos dessa parceria nunca foram igualitários e as revoltas se acirram, contrapondo com um discurso oficial de declínio da população indígena e extermínio ou assimilações dos que ‘ainda’

sobreviviam. Quando à mestiçagem, sua associação com a degenerescência está associada com uma mistura de selvagens com degredados.

Se as hesitações da política colonial e a dizimação dos índios nas guerras parecem aparentar a situação brasileira à dos Andes e à do México, a fraca presença portuguesa impõe ritmos mais lentos e, ao mesmo tempo, deixa margem de manobra maior aos grupos de interesses e aos indivíduos estabelecidos na terra nova. Estes são em parte os degredados, ou seja, delinquentes portugueses condenados ao exílio do outro lado do Atlântico, e em parte aventureiros europeus. Daí os comportamentos que valerão à Terra Santa Cruz uma reputação corrosiva e a proliferação de mestiçagens, cujo testemunho será uma população numerosa o suficiente para receber um nome: os mamelucos. Mais que nos Andes e no México, as fronteiras entre as populações – europeus, mestiços, índios convertidos, índios da floresta – são movediças e pouco nítidas. Mas a ausência de um sólido enquadramento imposto pela Coroa também confere, e por muito tempo, toques selvagens e brutais a essa ocupação, sobretudo quando ele se traduz na escravização das populações autóctones e depois na importação maciça de negros da África. (Idem., p.81 e 82).

O processo violento submetido aos ameríndios não culminou no seu extermínio, nem a interculturalidade resultou na substituição de suas práticas coloniais pela do seu colonizador. Não negamos que uma imposição desse porte não desague em mudanças bruscas nessas sociedades, mas ressaltamos a resistência frente a ocidentalização que foram alvo. Numa realidade (pós-) colonial a crítica que colocamos na escrita de Gruzinski é o tom fatalista, em que as sociedades indígenas aparecem como mero fragmento. Ao contrário, a resistência aparece no plano da memória, em que mesmo frente a toda a violência, os ameríndios não apenas existem como a reinvenção cultural é uma prática intrínseca a qualquer sociedade. Como sugere Serge Gruzinski, na figura de Macunaíma, uma figura híbrida, concebida por Mário de Andrade, vislumbramos que uma aparente incoerência nas misturas está no cerne das metamorfoses que permitem a continuidade das sociedades

3.2.1 Ruídos da falta de alteridade

Os ruídos da falta de alteridade são semelhantes ao empreendimento que propomos no capítulo anterior sobre a performance ameríndia, trazer alguns casos que ilustrem a *incomunicação* entre ameríndios e europeus e seus desdobramentos. O primeiro debate que os europeus fizeram a respeito dos povos que teve contato no continente americano foi a respeito da

sua humanidade – sobre a qual citamos uma anedota contada por Lévi-Strauss no capítulo anterior –, já o que consideraremos um segundo debate, girou em torno de como cristianizar os povos da América. A importância de dedicar algumas linhas a essa questão decorrer da dimensão que alcança a partir do universalismo que veio a justificar intervenções dos povos ditos civilizados em outros povos.

Para ilustrar essa primeira questão recorreremos a dois personagens espanhóis: Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas. Sepúlveda era formado em filosofia e teologia e usou seus conhecimentos para defender a inferioridade de certos povos em relação a outros, defendendo em *Democrates segundo o De la justas causas de la guerra contra os índios* a guerra contra os índios para impor o cristianismo. Ao se apropriar das teses de Aristóteles baseada numa lei natural que comporta justiça e virtude, Sepúlveda defendeu o direito dos europeus de livrarem esse povos bárbaros de seus costumes. Ele apresenta quatro causas que justificam a submissão indígena:

La primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, [...] La segunda causa que has alegado es el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza [...] el salvar de graves injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todo los años. [...] En cuarto lugar probaste con adecuadas razones que la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica [...]. (SEPÚLVEDA, [1544 e 1545] 2012, p.379 e 380)

A proposta de Sepúlveda não foi amplamente aceita e se travou uma batalha entre ele e Las Casa, a respeito da melhor maneira para se cristianizar os povos da América. Las Casas desenvolveu um pensamento humanista defendendo os direitos dos indígenas. “Combatió a los encomenderos, apelo a la Corona e intento llevar a cabo, en 1521, su idea de la evangelización pacífica, creando una comunidad libre con indígenas y colonos en Cumaná, pero el proyecto fracasó.” (SERNA, 2012, p.385). Em diversos escritos, Las Casas ressalta o direitos dos indígenas por sua soberania e governo, além de apontar as apropriações indevidas dos europeus pela guerra, de propriedades privadas. Nas *Treinta Propositiones Muy Jurídicas*, destacamos três:

Proposición X: Entre los infieles que tienen reinos apartados que nunca oyeron nuevas de Cristo ni recibieron la fe, hay verdaderos señores [...]

Proposición XII: Por ningún pecado de idolatría, ni de otro alguno por grande y nefando que sea, no son privados los dichos infieles, señores ni súbditos, de su señoríos, dignidades ni otros algunos bienes *ipso facto vel ipsto iure*.

Proposición XIII: [...] antes que reciban de su propia y libre voluntad el santo batismo, los infieles, mayormente aquellos cuya infidelidad es según pura negación, no pueden ser punidos por ningún juez del mundo [...]. (LAS CASAS, 2012, p.399 e 400).

As proposições de Las Casas apontam para o direito soberano dos povos nativos, frente a expansão colonial espanhola. De uma maneira geral, mesmo quando não fisicamente, a violência se impôs durante a colonização da América (para além do domínio espanhol). A falta de alteridade dos europeus aparece na própria resistência em reconhecer a humanidade dos ameríndios e posteriormente, ao submetê-los a um processo violento de imposição de novas práticas culturais, apropriação de seu território e imposição de um novo ritmo de trabalho submetido as necessidades europeias.

Immanuel Wallerstein (2007) mostra que se a doutrina de Sepúlveda prevaleceu ao longo da colonização, as preposições de Las Casas tiveram ressonância séculos depois nos movimentos pós-coloniais, culminando na Declaração de Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais, de 1960. No entanto, o autor mostra um lado perverso em que os direitos humanos foram inseridos em uma política mundial e “a campanha pelos direitos humanos restaurou a ênfase de Sepúlveda no dever dos civilizados de suprimir a barbárie.” (p.47). A problemática dos direitos humanos está em estabelecer pontos que alinhem as necessidades de todos os povos, sem que isso ressoe como uma imposição civilizatória.

O próximo tópico que propomos é sobre os ruídos em relação a natureza, tanto do meio quanto dos próprios nativos. Antes de partir para a questão ecológica em si, sugerimos perpassar pelo plano da narrativa. A descrição que Cristóvão Colombo empreendeu da natureza da ‘América’ possui equívocos ocasionados pela sua certeza em estar na Índia, pois ali descreveu espécimes e vegetais que lhe eram familiares, mas na realidade não existiam no território em que esteve. Assim como ele, Pero Vaz Caminha se dedicou a descrever as belezas e potencialidades econômicas do território “achado”, sob o comando de Pedro Álvares Cabral. A coroa portuguesa nos primeiros anos do século XVI estabeleceu as feitorias, locais em que através do escambo com os indígenas adquiriam, guardavam e exportavam pau-brasil para a Europa. Jean de Léry em Viagem à Terra do Brasil ([1611] 1961) descreve um significativo diálogo com um tupinambá que ilustra a visão indígena a respeito dessa extração exacerbada.

Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu *arabutan*. Uma vez um velho perguntou-me: 247 Por que vindes vós outros, *maírs* e pêros (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas.

Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito? — Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. — Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? — Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam?

— Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos.

— Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros *maírs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente ara alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados". (p. 134 e 135).

Essa narrativa apresenta simetrias com o que contemporaneamente denominamos de pensamento ecológico, elaborado a partir de uma relação sustentável com o meio ambiente. A expropriação inconsequente dos recursos do Novo Mundo fundou a base para a Revolução Industrial, da mesma forma que forneceu o capital simbólico para a Europa, como mostra Afonso Franco em *O Índio brasileiro e a Revolução Francesa*.

Para Anibal Quijano (2005), o capitalismo como o conhecemos foi resultado da acumulação do capital pelos europeus causada por uma associação de vastos recursos disponíveis provenientes da América, como o ouro e a prata, e que os colocava à frente no mercado mundial, inclusive sobre aqueles que posteriormente seriam denominados como o Oriente. Foram recorrentes nesse processo a apropriação de técnicas e mercadorias produzidas pelos povos que explorou e uma concepção que os estigmatizava a partir de uma ideia evolucionista que os colocava como primitivos.

O controle do trabalho no novo padrão de poder mundial constituiu-se, assim, articulando todas as formas históricas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, e desse modo sob o domínio desta. Mas tal articulação foi constitutivamente colonial, pois se baseou, primeiro, na adscrição de todas as formas de trabalho não remunerado às *raças* colonizadas, originalmente *índios*, *negros* e de modo mais complexo, os *mestiços*, na América e mais tarde às demais raças colonizadas no resto do mundo, *oliváceos* e *amarelos*. E, segundo, na adscrição do trabalho pago, assalariado, à raça colonizadora, os *brancos*. Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial. (QUIJANO, 2005, p. 120).

A colonialidade ultrapassa a colonização, pois a estrutura do capitalismo formada nesse período tem raízes mais profundas. As sociedades colonizadas perpetuam os modelos aplicados em sua própria submissão (ou sua constituição em dependência estrutural), visando a modernização segundo os parâmetros do Ocidente, para alcançar aquele progresso sempre celebrado em suas narrativas e autoimagens históricas. A própria análise em torno dos povos e sociedades dos ameríndios foi e é frequentemente reduzida, ao serem estes submetidos ecológica, econômica e cognitivamente à lógica do Estado-Nação, que se mostra incapaz de entendê-los – e é no sentido de não se inscreverem nessa lógica histórica que os consideramos contemporâneos (cf. Velho, 2010, 2012).

Em *A queda do céu* – narrativa proveniente de uma longa parceria entre Bruce Albert e Davi Kopenawa – podemos percorrer uma fala que vem da floresta, um chamado que aponta para uma relação ecológica e cosmológica que é brutalmente confrontada com o dito “desenvolvimento ocidental”. Entre os diversos conflitos está a busca incessante dos brancos por metais preciosos escondidos por *Omama* - o demiurgo -, por representar um perigo eminente daquilo que os yanomami chamam de “fumaça da epidemia”, contra a qual o próprio poder de cura dos encantados é desafiado. Se para os brancos os metais são fundamentais para o progresso técnico, para os yanomami são símbolos de uma série de desventuras que passaram e passam com o contato estreito que passaram a ter com os brancos, a partir da década de setenta do século XX.

A concepção evolucionista durante a colonização está diretamente associada à noção de progresso técnico, que aparece no discurso da modernidade ocidental. No entanto, ressaltamos que essa modernidade só foi possível graças à expropriação dos recursos do *Novo Mundo*. Lévi-Strauss, em seu texto *As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico* ([1952] 1976), constrói uma crítica à concepção de um desenvolvimento contínuo da humanidade que

resvalaria nas discontinuidades culturais (isto é, a diversidade em sentido forte, a incomensurabilidade dos processos etnológicos a uma história universal) entendidas como conjunturas econômicas impeditivas do progresso quase-perfeito do centro. Segundo o argumento de Lévi-Strauss, que incorpora fortes pressupostos marxistas, a industrialização tal como ocorreu só foi possível a partir do contato intercultural.

Em primeiro lugar, as sociedades que denominamos atualmente de “subdesenvolvidas” não o são por sua própria causa, e erraríamos em concebê-las como exteriores ao desenvolvimento ocidental ou como tendo ficado indiferentes diante deles. Na verdade, são essas sociedades que, por sua destruição direta ou indireta entre os séculos XVI e XIX, tornaram possível o desenvolvimento do mundo ocidental. [...] A relação de estranheza entre as sociedades ditas subdesenvolvidas e a civilização mecânica consiste, sobretudo, no fato de que, nelas, esta civilização mecânica reencontra seu próprio produto, ou, mais precisamente, a contrapartida das destruições que cometeu dentro delas para instaurar sua própria realidade. (1976, p.320).

A questão que podemos expandir dessa reflexão de Lévi-Strauss é que se o desenvolvimento ocidental só foi possível com a destruição de outras sociedades, isso significou que as riquezas não foram compartilhadas, mas os problemas decorrentes desse processo de acúmulo de capital sim. A ideia de progresso vinculada ao desenvolvimento técnico não está mais em voga, mas seus efeitos estão: a produção de uma economia que para crescer impõe uma liberdade pautada no mercado. Isabelle Stengers sugere que precisamos encontrar uma resposta para o que chamou de 'intrusão de Gaia'⁸⁴ dos efeitos destruidores causados por esse desenvolvimento insustentável.

As responsabilidades quanto aos danos e ameaças que se acumulam são bastantes evidentes. Elas não remetem em primeiro lugar àqueles que chamei de “nossos responsáveis”, mas ao que definiu a Terra como recurso exploratório de forma ilimitada. Entretanto, não estamos diante de um tribunal de justiça, onde aquele que está convencido de que sua responsabilidade é também aquele que deve “responder” pelo que fez, aquele de quem se exigirá reparação. Podíamos dizer “não” aos OGM, mas não podemos, de modo algum, deixar aos responsáveis pelos desastres que se anunciam o encargo de responder a eles. Cabe a nós criar uma maneira de responder por nós, mas também pelas inúmeras espécies vivas que levamos conosco para a catástrofe. E isso, ao passo que esse “nós” só existe virtualmente, convocado por essa resposta a ser dada.” (STENGERS, 2015, p.34 e 35).

⁸⁴ Gaia, para Stengers, é a natureza ofendida, mas não vingativa, pois o que está ameaçada não é ela, mas inúmeras espécies. (2015, p.40 ss.)

Ao negarmos o controle exercido pelo capitalismo e instaurarmos o "dever de ter cuidado" com as nossas ações, questionar aquilo que nos é imposto a concordar apesar das consequências e propor outras narrativas. Stengers mostra que os programadores propuseram essa 'outra narrativa' com os softwares livres, ao invés de engrossarem as patentes protegidas sob o signo do direito intelectual. Mais importante do que a possibilidade de criação e apropriação livre de propriedade está o mecanismo de "inteligência coletiva", "os programadores resistiram ao que pretendia separá-los do que *lhes* era comum, não à apropriação de um "comum à humanidade". Eles se definiram como *commoners*, ligados ao que fez deles programadores, não como nômades do imaterial." (Idem., p.80).

A proposta é libertar a nossa imaginação para produzir um saber coletivo concreto que questione os postulados desse desenvolvimento destrutivo e proponha soluções locais. Nesse interim, as tecnologias que analisamos no primeiro capítulo talvez sejam um caminho para libertar a nossa imaginação e produzir uma resposta à intrusão de Gaia, mas apenas se nos deixarmos afetar. Os povos ditos tradicionais, aqueles que são violentados em nome de um progresso que não lhes diz respeito, possuem essa narrativa ligada à Gaia como o xamã e líder político Davi Kopenawa Yanomami, e se deixarmos que ela ressoe, teremos uma perspectiva de liberdade.

3.2.2 Os ameríndios e a relação com o poder

Na carta de Pero Vaz Caminha temos um breve apontamento da concepção indígena de poder: ao descrever um homem que pedia para que os outros nativos se afastassem dos viajantes, o identificou como um líder, mas se surpreendeu pelos nativos não transparecerem intimidação em relação a ele. Na visão de mundo de Caminha, a ideia de um líder que não exalasse poder era extremamente estranha. Ao nos afastarmos dos relatos para propor uma breve anacronia, apontamos que Pierre Clastres, analisando as sociedades sem Estado, observou que a ausência de poder do líder nas populações indígenas não se trata de uma falta, mas de uma escolha. Para o autor, "o poder é exatamente o que as sociedades quiseram que ele fosse. E, como esse poder não

é, dizendo esquematicamente, nada, o grupo revela, ao fazer isso, sua recusa radical da autoridade, uma negação absoluta de poder.” (2013, p.63)⁸⁵.

No ensaio *Dos canibais* de Michel de Montaigne temos outra percepção dessa relação ameríndia com o poder. Os indígenas com quem supostamente teve contato em Rouen, em 1562 ao serem questionados sobre o que acharam dos costumes europeus, responderam que “achavam muito estranho que tantos homens importantes, de grandes barbas, fortes e bem armados como aqueles que rodeavam o Rei (é muito provável que se referissem aos Suíços da guarda real) rendessem obediência a uma criança em vez de escolher entre eles um para os comandar.” Essa, dentre outras reflexões de Montaigne são uma percepção pessoal possibilitada pelo contato com escritos a respeito do *Novo Mundo*. Nessa reflexão podemos provocar que se Caminha estranhou que o líder indígena não impunha medo nos outros nativos que “governava”, para os índios descritos por Montaigne, o espanto era causado por homens fortes armados obedecerem e se deixarem governar por uma criança.

Extraindo das leituras de Caminha e Montaigne uma dicotomia artificial, retomamos a recusa de sociedades ao Estado, como apontados por Pierre Clastres e apropriados por Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, para pensar o Estado enquanto máquina de captura contrastiva (porque exterior) com a máquina de guerra primitiva. A potência do pensamento de Clastres, justamente naquilo que Deleuze e Guattari enxergaram está nos ‘processos micropolíticos’ que resistem e se recusam a colaborar com mecanismos de centralização de poder e hierarquização (GOLDMAN, 2011, p.580). Quais tipo de aliança podemos estabelecer com os ameríndios para dar conta dos problemas que o capitalismo nos colocou mas que não podem ser resolvidos nos seus termos? Um primeiro passo seria nos espelhar na sua relação com o poder, como nos Clastres:

[...] serão sociedades-em-funcionamento, máquinas sociais em operação que, a partir das formas específicas de subjetivação que engendram e que as engendram, impedirão a emergência de exploradores e explorados, dominantes e dominados, agindo, portanto, *contra* a economia e *contra* o Estado. (BARBOSA, 2004, p.548).

⁸⁵ Recorrentemente aponta-se que as sociedades indígenas do território que passou por colonização portuguesa não possuíam uma estrutura hierárquica e de centralização de poder, ao contrário das sociedades colonizadas pelos espanhóis. No entanto, até que ponto a ausência de hierarquia e poder político é um padrão? Se considerarmos o capital simbólico como passível de se tornar capital político e econômico encontramos exemplos, como no Xingu, de indivíduos que alcançam esse poder através da hereditariedade. (Ver mais, HECKENBERGER, 1999, p. 125-152). Portanto, a existência do Estado não é a única referência possível para identificar uma sociedade hierárquica.

O contra o Estado seria entender o tipo de dominação intrínseca a ele, associada a moralidade. Como analisou David Graeber (2011), a formulação da ideia de dívida (anterior ao Estado) nos termos que o capitalismo propaga, criou uma situação perversa em que a justificativa de moralidade (ou seja, a obrigatoriedade de pagar suas dívidas em nome da moral, seja qual for o custo) ocasiona o uso de recursos que poderiam garantir uma infraestrutura para países com uma desigualdade extrema, para pagar a dívida a grandes corporações. As relações de dominação que se estabelecem aparecem como um ajuste de contas necessário à moralidade. O sinal da profundidade temporal da nossa 'dívida' atual é a impregnação dela lá fundo no nosso 'senso moral' - nossa moral é a do pagamento de dívidas, e é como dívida com o poder soberano q a gente pratica diariamente a economia.

Como antídoto a moral, propomos dois mecanismos: *reconhecimento e redistribuição*. Nancy Fraser (2006) coloca a redistribuição como uma distribuição mais justa dos recursos e bens, já o reconhecimento a coexistência pacífica de perspectivas de minorias distintas. As demandas de ambas entram em conflito, pois enquanto a distribuição se baseia na moralidade, o reconhecimento é recorrentemente buscado através da ética. Fraser propõe outra alternativa para solucionar esse conflito, combinar redistribuição e reconhecimento “como distintas perspectivas sobre, e dimensões da, justiça.” (FRASER, 2007, p. 118).

Tal alternativa soluciona o problema colocado pela política de identidade ao tratar o reconhecimento como uma questão de status social/modelo de status, porque privilegia a condição dos membros de determinado grupo como parceiros integrais na interação social, em vez de exaltar sua identidade enquanto um grupo específico. Nesse sentido, as demandas por reconhecimento recorrem à justiça para reconhecer a *paridade participativa*, já que “o não reconhecimento é errado porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada – e, portanto, uma séria violação da justiça.” (Ibdem, p.112). A paridade participativa se apresenta como condição objetiva e condição intersubjetiva; a primeira seria a distribuição dos recursos materiais e, a segunda que a institucionalização da valoração cultural permita que diferentes padrões alcancem o sistema social, respectivamente. E, contrapomos, mais que a valoração cultural, a autonomia para manejar os recursos de um modo não subordinado a economia.

CONCLUSÃO

A hipótese que propomos à guisa de conclusão de percurso no ‘território da dissertação’ é que as ferramentas que acionamos (ou os usos socioculturais podem ser consideradas como heterotopias, no sentido foucaultiano (1967). Heterotopias são lugares reais dentro da nossa sociedade que funcionam como contra-lugares, em que a partir de uma imagem de utopia concretizada, contestam e invertem os lugares reais. Por isso, a heteropia fagocita a utopia e nos confronta com nossa própria autorreflexão. “O navio é a heterotopia por excelência. Em civilizações sem barcos, os sonhos secam, a espionagem toma o lugar da aventura, e a polícia toma o lugar dos piratas” (p.10).

Partindo da ideia do navio como um espaço que provoca uma autorreflexão, alimenta a imaginação a respeito dos espaços a serem descobertos e que traz espólios valiosos, fizemos o exercício de imaginar o impacto que causou o navio que veio a encontrar um Novo Mundo e os desdobramentos desse ‘encontro’.

Em contrapartida, o que a possibilidade de heterotopias, territórios criados pela apropriação indígena de certas ferramentas, ampliando e difundindo seu repertório, causou e pode vir a causar contemporaneamente nos nossos espaços. Vamos formular a questão como um argumento de memória: *O lugar da tradição que também é o que reúne as falas ‘primitivas’ silenciadas é tão subjugado quanto elas. Qual seria a grande transformação se se tornasse o lugar da fala autorizada?* Mesmo não sabendo a resposta, até porque desacreditamos a existência de uma única resposta, enxergamos nas questões que percorremos ao longo dos capítulos uma direção para dar a devida atenção a essas heterotopias. Ou seja, as tecnologias podem ser um percurso para dar à tradição seu lugar de vanguarda.

O que estamos dizendo é que o capítulo 1 visou colocar o museu, a internet e o cinema como espaços do ‘outro’ em que a utopia pode ser pensada e concretizada, por isso heterotopia. O ‘ocidente’ excluiu, segmentou o ‘outro’, mas há um levante que esse mesmo ‘outro’ se apropria de espaços a princípio hegemônicos e os contra-coloniza. Esse espaço ‘tomado’ só é possível por um movimento performático que externaliza o repertório e é minoritário. Já o que a existência desses espaços denota é uma diversidade múltipla –retomando o trabalho de Mário Andrade com o espírito oswaldiano.

Por acreditarmos que a existência de heteropias pressupõe um lugar híbrido e que os blocos de interesse tratados ao longo do texto se interconectam por serem pensados em torno de um argumento maior, iremos percorrer nessa conclusão justamente as interconexões.

A performance está no cerne de qualquer movimento de expressão do que chamamos de repertório – de maneira ampla, tudo aquilo que está na imaterialidade e é definidor de nossa persona, mas também definido na inter-relação com outros. Embora a ênfase dada a performance como externalidade da memória incorporada tenha ficado centralizada explicitamente no capítulo 2, está disseminada em todos os outros trechos da dissertação. A memória incorporada não está vinculada a algo do passado, mas está sendo re-elaborada no presente, mantendo uma perspectiva de futuro. Nesse sentido recorremos a Henri Bergson, que argumentou como o passado só existe na medida em que é acionado no presente e projetado ao futuro.

As tecnologias ocidentais, não são uma produção de um indivíduo ou um coletivo específico, mas criações a partir de uma série de interpelações que resultam em sua ferramenta. Portanto, o museu, a internet e o cinema não são um produto destinado a apenas um grupo, mas foram produzidos e estão “disponíveis” para aqueles que ousarem se apropriar. O “disponíveis” é entre aspas pelo esforço intrínseco num movimento de apropriação, pois é necessário aprender a manejar essas ferramentas.

O patrimônio fornece uma pista para o lado ‘forte’ dessas apropriações: a criação de algo que venha a ser declarado patrimônio está inserida em uma dinâmica coletiva (mesmo quando a propriedade venha a ser individual, há uma série de acasos, conversas, criações em comum que ativam esse patrimônio) que segue seu próprio tempo. Seguir um tempo ‘próprio’ é não ser dependente e delimitado por imposições externas, como a lógica mercadológica. Assim, o patrimônio antes de ser materializado (e mesmo de forma imaterial através da performance, como no caso das danças) é concebido no plano da memória – nisso concordamos com Davallon.

A língua é outro âmbito em que mesmo quando violentada, tem uma margem de manobra. Nas nossas ‘frouxas’ explicações destacamos a inventividade em que os sujeitos tem a língua como uma memória incorporada acessada para nos expressarmos, mas também passível de manipulação. Mesmo quando imposta, a língua pode ser minoritária.

O capítulo 2 é articulador porque nos ajuda a repensar o primeiro capítulo e as tecnologias usadas pelos indígenas, assim como, vislumbrar o que seria uma releitura a

contrapelo do *roteiro do descobrimento*, como sugerimos no terceiro capítulo. O roteiro do descobrimento é uma performance encenada ao longo dos séculos, que provoca um “eterno retorno do encontro”, como sinalizou Ailton Krenak. Estamos sempre redescobrimo um ao outro, mas esse reencontro só vai poder deixar violento para uma das partes, quando esses papéis não forem mais binários e hierarquizados.

Os ruídos do encontro no Quinhentos se multiplicaram e ao nunca cessarem, só recebem uma nova roupagem como buscamos evidenciar ao longo do terceiro capítulo. O indígena continua sendo aquele que deve ser tutelado e suas demandas ‘reconhecidas’ só quando for possível e não representar um empecilho ao ‘desenvolvimento’. Aqui chegamos num ponto crucial, qual tipo de desenvolvimento que justifica os ameríndios serem considerados como “atrasados”. Uma sustentabilidade forte só pode ocorrer quando os recursos da natureza não estiverem submetidos às leis do mercado. Para isso precisamos desacelerar, usando a deixa que nos dá o patrimônio. Na relação que as sociedades indígenas estabelecem com os recursos naturais há o que podemos chamar de consciência ecológica – embora essa consciência exista antes mesmo do conceito.

A ocupação ameríndia das tecnologias, não é um ‘encontro’ com a tecnologia do branco, reconhecendo a genialidade desse ‘outro’. Nem nas tecnologias está a nossa ‘redenção’. Precisamos desnaturalizar a historicidade linear e a crença na neutralidade das tecnologias. Numa frase panfletária: *precisamos contabilizar os custos do que significa ignorar a existência de sociedades que concebem uma sustentabilidade forte*. Para isso, o argumento da memória nos serve para contar os custos e realizar uma memória a contrapelo, percorrendo os possíveis da história.

Nessas tecnologias há a vingança no plano da memória. No cinema, Quentin Tarantino em ‘Bastardos Inglórios’ desviou o curso da história ao derrubar Hitler através de um complô por aqueles que ele subjugava, assim como em ‘Django Livre’, um branco traz a chave para o levante do negro escravizado. Esse mesmo movimento apareceu nas peças teatrais reunidas por Nathan Wachtel em que a reescrita da invasão espanhola pontua a perda e a revanche.

Além da revanche podemos nos permitir visualizar que estamos num território híbrido. Haraway em seu *Manifesto Ciborgue* destrincha uma realidade em que a tecnologia está diretamente ligada com a vida das pessoas, o que produz novas subjetividades. A imagem do

ciborgue, do que as tecnologias produzem: como nas tecnologias reprodutivas onde ocorre uma cessão temporária do útero, como analisado por Marilyn Strathern, nos dão um panorama desse território híbrido. O fato da tecnologia ter adentrado nossas vidas significa que vamos ter que lidar com os problemas que ela causa e que podemos desvirtuar os usos das tecnologias para os nossos interesses, mas que isso não é o bastante.

O que podemos intuir de uma fala ligada ao catastrofismo nas palavras do xamã yanomami, Davi Kopenawa (2015), é que a queda do céu virá a ocorrer, mas não é um fim. O céu já caiu outras vezes e isso simboliza uma renovação. Se ouvirmos o “chamado da floresta”, nas palavras de Viveiros de Castro a respeito de Kopenawa, podemos enxergar nas narrativas (performáticas) museológicas, cinematográficas, virtuais, patrimoniais o discurso tradicional e produzir uma autenticidade que não é apropriável.

REFERÊNCIAS

Obras citadas

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. The Peoples of Oiapoque and the Kuahí Museum. *Vibrant* (Florianópolis), v. 10, p. 418-429, 2013.

AGAMBEN, G. O que é contemporâneo? In:_____. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 56-73.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradutora: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, 336p.

ANDRADE, Oswald. *Obras Completas*. Do pau-brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, 231p.

ANZALDÚA, Gloria – *Borderlands/La Frontera*. The new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Book, 1987, 260p.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Territórios Indígenas, materiais, existenciais. *Cadernos de História* (Belo Horizonte), v. 5, p. 57-72, 2000.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p.57-94.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação*. Formas e transformações da memória cultural. Tradução: Paulo Soethe. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, 456p.

AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. *A análise do filme*. Tradução: Marcelo Felix. Lisboa: Edições Texto & Grafia, LTDA, 2013, 320p.

BAPTISTA, Jean. *O Temporal: sociedades e espaços missionais* (Dossiê Missões - v.1). 1. ed. Rio de Janeiro/São Miguel: Instituto Brasileiro de Museus, 2010. v. 1. 226p .

_____. *O Eterno: crenças e práticas missionais* (Dossiê Missões - v. 2). 1. ed. Rio de Janeiro/São Miguel: Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM)/ Museu das Missões, 2010. v. 1. 260p .

_____. *O Eterno: crenças e práticas missionais* (Dossiê Missões - v. 2). 1. ed. Rio de Janeiro/São Miguel: Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM)/ Museu das Missões, 2010. v. 1. 260p .

BARBOSA, Gustavo Baptista. A Socialidade contra o Estado: a Antropologia de Pierre Clastres. *Revista de Antropologia* (São Paulo), São Paulo, v. 47, n.2, p. 529-576, 2004.

BARBOSA, Henrique. Temer devolve 13 processos de demarcação de terras indígenas para Funai. 2 dez. 2016. Disponível em: <http://henriquebarbosa.com/temer-devolve-13-processos-de-demarcacao-de-terras-indigenas-para-funai/>. Acesso em: 10 dez. 2016.

BARNOUW, Erik. *Documentary: A history of the non-fiction film*. 1974

BATESON, Gregory. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. Tradução Magda Lopes. – 2. ed. – São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. *Steps to an Ecology of Mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Nothvale, New Jersey, London: Jason Aronson Inc, 1987, 361p.

BELISÁRIO, Bernard. Ressonâncias entre cinema, cantos e corpos no filme *As Hiper Mulheres*. *Galaxia* (São Paulo, *Online*), n. 32, p. 65-79, ago. 2016. Disponível em: << <http://www.scielo.br/pdf/gal/n32/1982-2553-galaxia-32-00065.pdf>>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

_____. Os itseke e o fora-de-campo no cinema Kuikuro. *DEVIRES*, BELO HORIZONTE, v. 11, n. 2, p. 98-121, jul/dez 2014. Disponível em: << <http://opiniaopublica.ufmg.br/devires/index.php/Devires/article/view/116/6>>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª edição. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-233.

BERGSON, Henri. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BHABHA, Hommi K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, 395p.

BOMFIN, Anari Braz. Mesa redonda – o estudo de línguas indígenas. Curso de Dimensões das culturas indígenas. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 22 jul. 2016. (Comunicação oral).

BORNHEIM, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.17-53.

BUENO, Eduardo. *A viagem do descobrimento: a verdadeira história da expedição de Cabral*. Coleção Terra Brasilis. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998, 140 p.

BUIJS, Cunera; VAN BROEKHOVEN, Laura. Introduction. In: VAN BROEKTHOVEN et. al. *Sharing knowledge & Cultural heritage: First Nation of the Americas*. Leiden: Sidestone Press, 2010, p.7-16. Disponível em: << <https://pt.scribd.com/document/103031080/Van-Broekhoven-Et-Al-Eds-2010-Sharing-Knowledge-Cultural-Heritage-First-Nations-of-the-Americas>>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMINHA, Pero Vaz. In: _____. *Três documentos contemporâneos ao descobrimento do Brasil*. Disponível em: << <http://www.jangadabrasil.com.br/fjan/descobrimento.pdf>>>. Acesso em: 28 mar. 2016.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas*. Estratégias para entrar e sair da modernidade . Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 1998, 392p.

CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. INTRODUÇÃO. *Cadernos de Sociomuseologia*, [S.l.], v. 20, n. 20, junho 2003, p.17-32. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/373>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

CAPRA, Fritjof. *A teia da Vida: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. 11 ed. SP: Editora Cultrix, 1996.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. 2ª edição. São Paulo, Rio, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional. Disponível em: <<<http://www.brasiliana.com.br/obras/tratados-da-terra-e-gente-do-brasil>>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. *Estud. av.* [online], São Paulo , v. 4, n. 10, 1990, p. 91-110. Disponível em:<<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300005&lng=en&nrm=iso>>. Acesso em 25 Ago.. 2016.

_____. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naif, 2009, 440 p.

_____. Introdução In:_____. *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p.9-24.

CARELLI, Vicent. O projeto Vídeo nas Aldeias e a formação de cineastas indígenas. Curso de Dimensões das culturas indígenas. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 19 jul. 2016. (Comunicação oral).

CARRIÈRE, Jean-Claude. *A linguagem secreta do cinema*. Tradução: Fernando Albagli e Benjamin Albagli. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

CARVALHO, Josué (Kaingang). *Dja Guata Porã: construção em diálogo*. Segundo encontro. Rio de Janeiro: Museu de Arte do Rio, 25 nov. 2016. (Comunicação oral).

CARTA disponível em: << <http://terranauas.blogspot.com.br/2016/10/carta-aberta-dos-povos-indigenas-do.html>>>. Acesso em: 02 fev. 2017.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2013. 271 p.

CIRIMELE, Lilly González. *El discurso semiótico de la identidad en los museos comunitarios de Oaxaca*. NUEVA ÉPOCA, v. 9, n. 25, mayo-agosto, 2002, México.

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o estado*. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naif, 2013, 288 p.

CLIFFORD, James. Museologia e Contra-história: Viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos. Tradução: José Ribamar Bessa Freire. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p.254-302.

_____. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. 320p.

COELHO DE SOUZA, Marcela. As propriedades da cultura no Brasil Central indígena. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 32 (Patrimônio imaterial e biodiversidade), p.316-335, 2015.

_____. A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares. *Série Antropologia* (Brasília), v. 415, p. 5-18, 2007.

COLI, Jorge. Primeira missa e invenção da descoberta. In: NOVAES, Adauto. (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 107-121.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América: As quatro viagens e o testamento*. Tradução: Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1998, 223 p.

COUTO, Ionne Helena Pereira. A política institucional e o trabalho curatorial na montagem da exposição “Tempo e Espaço no Amazonas: OS Wajãpi”. In: CURY, Marília Xavier et. al. (Orgs.). *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. (Coleção Museu Aberto). São Paulo: Brodowski; ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo; Secretaria de Estado da Cultura (SEC), 2012, p.90-95.

DAVALLON, Jean. Memória e patrimônio: por uma abordagem dos regimes de patrimonialização. Tradutora: Germana Henriques Pereira de Sousa. In: TARDY, Cécile; DODEBEI, Vera (Orgs.). *Memória e novos patrimônios*. Brasil, França: OpenEdition Books [Online], 2015, 236 p. Disponível em: << <http://books.openedition.org/oep/417>>>. Acesso em: 28 ago. 2016.

DEBRET, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, ou Séjour d’un artiste français au Brésil, depuis 1834-1839. Disponível em: << <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b85530100>>>. Acesso em: 25 ago. 2016.

DECLARAÇÃO de Oaxtepec. Disponível em <<http://www.iber museus.org/wp-content/uploads/2014/07/declaracao-de-oaxtepec.pdf>>. Acesso em 19 dez. 2016.

DECRETO-LEI nº3.551/2000, Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>. Acesso em: 14 jan. 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. Coordenação da Tradução: Ana Lucia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1995.

DIRETÓRIO Pombalino. Disponível em: <<http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/Diret%C3%B3rio%20dos%20C3%8Dn%20dios%201755b.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2016.

DODEBEI, Vera. Digital Virtual: o patrimônio no século XX. In: _____; ABREU, Regina (Orgs.). *E o patrimônio?* Rio de Janeiro: Contra Capa/ Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2008, pp.11-32.

ELLIOT, John Huxtable. *El Viejo y el Nuevo* (1492-1650). Madrid, Espanha: Alianza editoria, 2015, 195p.

_____. La conquista Española y las colonias de América. In: BETHELL, Leslie (ed.). *História de América Latina*: 1. América Latina colonial: La América precolombiana y la conquista. Barcelona, Espanha: Crítica, 2003, p.125-169.

FABIAN, Johannes. On Recognizing Things: The “Ethnic Artefact” and the “Ethnographic Object”. *L’Homme*, 170, 2004, p.47-60. Disponível em: << <http://lhomme.revues.org/264> >>. Acesso em : 31 ago. 2016.

FAERMAN, Marcos. Introdução. In : COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América*: As quatro viagens e o testamento. Tradução: Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1998, 223 p.

FAULHABER, Priscila. O etnógrafo e seus “outros”: informantes ou detentores de conhecimento especializado? *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 36, julho-dezembro de 2005, p. 111-129.

FELD, Steven. Editor’s Introduction. In: ROUCH, Jean. *Ciné-ethnography*. Edição e Tradução: Steven Feld. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003, p.1-25.

FELIX; José Carlos; REGO, Francisco Gabriel de Almeida. Da hiper ficção ao hiper documental: A construção do erotismo indígena no filme as hiper mulheres. *Aceno*: Revista de Antropologia do Centro Oeste, v.2, n.3, jan./jul. 2015.

FIENUP-RIORDAN, Ann. From Consultation to Collaboration. In: VAN BROEKTHOVEN et. al. *Sharing knowledge & Cultural heritage*: First Nation of the Americas. Leiden: Sidestone Press, 2010, p.1-6. Disponível em: <<<https://pt.scribd.com/document/103031080/Van-Broekhoven-Et-Al-Eds-2010-Sharing-Knowledge-Cultural-Heritage-First-Nations-of-the-Americas>>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O Patrimônio em processo*: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2ª Edição. Rio de Janeiro: UFRJ/MinC-IPHAN, 2005. 296p.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: _____. *Estética*: literatura e pintura, música e cinema. Organização: Manoel Barros da Motta. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p.411-422.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas em perigo e línguas como patrimônio imaterial: duas idéias em discussão. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 32, p. 182-202, 2005.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. 2. ed. Rio de Janeiro, J. Olympio; Brasília, INL, 1976, 210p.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? Tradução: Ana Carolina Freitas Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. *Lua Nova*, São Paulo, n;7-, p.101-138, 2007.

_____. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. Tradução: Julio Assis Simões. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n, 14/15, p. 231-239, 2006.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. (Org.). *Memória do SPI*. Textos, imagens e documentos sobre o serviço de proteção aos índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011, p. 4-26.

FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 217-253.

_____. Nheengatu: a outra língua brasileira. In: Ivana Stolze Lima; Laura do Carmo. (Org.). *História social da língua nacional*. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008, v. 1, p. 11-422.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Os Wajãpi em frente da sua cultura. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 32, p. 110-129, 2005.

_____. Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá. *Boletim do Museu do Índio*. Documentação, Rio de Janeiro, v. 9, p. 1-67, 2002.

GOFFMAN, Erwing. *A representação do eu na vida cotidiana*. Tradução: Maria Célia Santos Raposo. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOLDMAN, Marcio. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. *Revista de Antropologia* (USP. Impresso), v. 54, p. 577-599, 2012.

_____; Pereira, Silvia Garcia Nogueira ; Pires, Flávia . Antropologia Pós-Social, *Perspectivas e Dilemas Contemporâneos: Entrevista com Marcio Goldman*. Campos (UFPR), v. 13, p. 93-108, 2012.

_____. ; Viveiros de Castro, E. ; Barcelos Neto, Aristóteles ; Ramos, Danilo ; Bühler, Maíra Santi ; Sztutman, Renato ; Marras, Stelio . Abaeté, rede de antropologia simétrica: entrevista com Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro. *Cadernos de Campo* (USP), v. 14/15, p. 177-190, 2007.

_____. Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica. *Etnográfica* (Lisboa), Lisboa, v. X, n.1, p. 161-173, 2006.

_____. Lévi-Strauss e os Sentidos da História. *Revista de Antropologia* (São Paulo), São Paulo, v. 42, n.1, p. 223-238, 1999.

GOMES, Mércio Pereira Gomes. *Os índios e o Brasil*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988, 240p.

GOMES, Alexandre Oliveira. Por uma antropologia dos museus indígenas: experiências museológicas e reflexões etnográficas. In: Marília Xavier Cury. (Org.). *Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate*. 1ed. São Paulo: Secretaria de Cultura, ACAM

Portinari, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016, v. 1, p. 133-155.

_____. Por uma antropologia dos museus indígenas: práticas de colecionamento, categorias nativas e regimes de memória. In: 29o- Reunião Brasileira de Antropologia - RBA, 2014, Natal. *Anais da 29º RBA*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia/KIRON, 2014. v. 1.

GONZÁLEZ DE PÉREZ, María Stella. Hacia una reflexión sobre la escritura en América Precolombiana, In: *THESAURUS*. Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá. T. LVI, fev. 2001-dez. 2004, p. 1-43.

GOODY, Jacky. *The theft of history*. Londres: Cambridge University Press, 2006, 342p.

_____. Las consecuencias de la cultura escrita. In: _____. (Org.) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996, p.11-38.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O renascimento ameríndio. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 283-298.

GRAEBER, David. *The first 5,000 years*. Brooklyn, New York: Melville House Publishing, 2011.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1996, 327p.

GUATTARI, Félix. Milhões e milhões de Alices no ar. In: _____. *Revolução Molecular: Pulsões políticas do desejo*. 2ª edição. Tradução: Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.56-63.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006, 197p.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”. In: SOVIK, L. (Org). *Da diáspora*. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, pp. 110-140.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. da. (Org.). *Identidade e diferença*. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010, pp.103-131.

_____. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Revista Educação e Realidade*, 22 (2), p. 15-46, 1997.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p.33-118.

HECKENBERGER, Michael. O enigma das grandes cidades: Corpo privado e Estado na Amazônia. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 125-152.

HEMMING, John. *Red Gold*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

HENLEY, Paul. *The adventure of the real*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2009, 507p.

HOLLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 27ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, 254p.

_____. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004, 368p.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esquecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, 254p.

HUE, Sheila Moura. Introdução. In: *Primeiras cartas do Brasil, 1551-1555*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p.11-27.

HURTADO, Selnich Vivas. Vassallos de la escritura alfabética. Riesgo y posibilidad de la literatura aborigen. *Estudios de Literatura Colombiana*, n; 25, julio-diciembre, p.15-34, 2009

INGOLD, Tim. *Estar vivo*: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. (Coleção Antropologia) Tradução: Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015, 390p.

ÍNDIO EDUCA Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=13>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

ÍNDIO É NÓS. Disponível: <<http://www.indio-eh-nos.eco.br/>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

ÍNDIOS ONLINE. Disponível em: <<http://www.indiosonline.net/>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

KANINDÉ, Susenalso. Museus indígenas e seus acervos. Curso de Dimensões das culturas indígenas. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 25 jul. 2014. (Comunicação oral).

KODAMA, Kaori . *Os índios no Império do Brasil*: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. 1. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Fiocruz/EDUSP, 2009. 336p.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*: As palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 23-31.

KRUS, Luis. O imaginário português e os medos do mar. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.95-105.

LACERDA, João Batista de. Botocudos; A força muscular e a delicadeza dos sentidos dos nossos indígenas. In: FILHO MORAES, Mello. *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*. Rio de Janeiro: 20 de julho de 1882, p. 2 e 6. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/obrasraras/o/0029/0029.pdf>. Acesso: 25 ago. 2016.

LAS CASAS, Bartolomé de. Treinta proposiciones muy jurídicas. In: SERNA, Mercedes (Ed.). *La conquista del Nuevo Mundo*. Textos y documentos de la aventura americana. Biblioteca Nacional, Madrid: Clássicos Castalia, 2012, p.383-394.

LASMAR, Denise Portugal. *O acervo imagético da Comissão Rondon no Museu do Índio 1890 – 1938*. 2ª edição. (Publicação Avulsa do Museu do Índio, 3). Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011, 342p.

LATOUR, Bruno. (Org.) *Le dialogue des culture*. Actes des recontres inaugurales du Musée du Quai Branly (21 Juin 2006). Paris: Babel, 2007.

_____. Le rappel de la modernité. *Approches Anthropologiques* (6), 2004 s.p.. Disponível em: << <http://www.ethnographiques.org/2004/Latour.html>>>. Acesso em: 14 fev. 2017.

_____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 16.

LE GOFFY, Jacques. Monumento. In: _____. *Memória e história*. São Paulo: Unicamp, 1990. p. 535-553.

LEITE, Renata Daflon. Patrimônio em rede, memória criativa e performance: um estudo do blog Índios Online. 2011, 141f. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

LEMONNIER, Pierre. La chasse à l'authentique. *Histoires d'un âge de pierre hors contexte*. *Terrain* [online], 33, set. 1999. Disponível em: < <http://terrain.revues.org/2820#tocto1n5>>. Acesso em: 31 jan. 2016.

LEON-PORTILLA, Miguel. *Vision de los vencidos*. Universidad Nacional Autónoma de México, DGSCA, Coordinación de Publicaciones Digitales, Ciudad Universitaria, México, 2003. Disponível em: <<<http://www.biblioweb.dgsc.unam.mx/libros/vencidos/>>>. Acesso em: 05 fev. 2017.

LÉRY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução: Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1961.

LESTRINGANT, Frank. À espera do outro: Notas sobre a antropologia da Renascença. Um desafio ao espírito de sistema. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 33-51.

_____. *O canibal: grandeza e decadência*. Tradução: Mary Lucy Murray del Priore. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. 285 p.

LÉVY, Pierry. *O que é o virtual?* Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 40.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, 408p.

_____. Raça e História. In: _____. *Lévi-Strauss* (coleção Os Pensadores). São Paulo: Editora Abril, [1952] 1976, p.51-93.

_____. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico. In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976; p.317-327.

LEWIS, Geoffrey. The role of museums and the professional code of ethics. In: *Running a Museum: A Practical Handbook*. Paris: ICOM/UNESCO, 2006, p.1-16. Disponível em: <<<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001410/141067e.pdf>>>. Acesso em: 31 ago. 2016.

LÉVY, Pierry. *O que é o virtual?* Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 40.

LIENHARDT, Leon. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Ciudad de la Havama: Casa de las America, 1990.

LOPES, André. Uma celebração em livro dos 25 anos de Vídeo nas Aldeias. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2014, v. 57 n° 2.

LOUREIRO, Maria Lucia de Niemeyer. Webmuseus de arte: aparatos informacionais no ciberespaço. *Ciência da Informação* (Impresso), Brasília, v. 33, n.2, p. 97-105, 2004.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo retorna: Formas elementares da pós-modernidade*. Tradução: Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, 218p.

_____. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998, 232p.

MAHN-LOT, Marianne. *A descoberta da América*. São Paulo: Editora Perspectiva, [1970] 1984, 136p.

MALRAUX, André. *O Museu Imaginário*. Tradução: Isabel Saint-Aubyn. Coimbra, Portugal: Edições 70, 2011, 288p.

MAPA dos Museus Tribais nos Estados Unidos, Disponível em: <<<http://tribalmuseums.org/museum.html>>>. Acesso em 19 dez. 2016.

MARÉS, Carlos Frederico. Da tirania à tolerância: O direito e os índios. . In: NOVAES, Aduino (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 53-81.

MARTINS, Alice Fátima. As hiper mulheres kuikuro: apontamentos sobre cinema, corpo e performance. *Revista Sociedade e Estado*, v. 29, n. 3, set-dez 2014, p. 747-766.

MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento*. São Paulo: Editora Palas Athenas, 1984.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naif, 2003, 536p.

MELO, Lucilene de. Debate- Patrimônio: ampliação do conceito e processos de patrimonialização. In: CURY, Marília Xavier et. al. (Orgs.). *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. (Coleção Museu Aberto). São Paulo: Brodowski; ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo; Secretaria de Estado da Cultura (SEC), 2012, p.44-45.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A exposição museológica e o conhecimento histórico. In: FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves; VIDAL, Diana Gonçalves (Orgs.). *Museus: dos gabinetes de*

curiosidades à museologia moderna. Belo Horizonte, MG: Argumentvm; Brasília, DF: CNPq, 2005, p.15-84.

_____. Do teatro da memória ao laboratório da história: a exposição museológica e o conhecimento histórico. *Anais do Museu Paulista História e Cultura Material*, São Paulo, n.2, 1994, p. 9-42-75-84.

_____. A construção original do território americano. *Revista USP*, São Paulo, Dez./jan/fev 1991-92, p. 8-15.

MOISÉS, Beatriz Perrone. Índios livres e Índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manoela Carneiro da. *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p.115-132.

MOL, Annemarie. *The body multiple: ontology in medical practice*. United States: Duke University Press, 2002, 196 p.

MONTAIGNE, Michel de. Sobre os canibais. In: SCREECH, M. A. (Org.). *Os ensaios*, uma seleção. Tradução e notas de: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Pinguim – Companhia das Letras, 2010, p.96-108.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de História indígena e do indigenismo. 2001. 223p. Tese (Concurso de Livre Docência. Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo). Departamento de Antropologia da USP, São Paulo.

MORAES, Marcia Oliveira ; ARENDT, Ronald João Jacques. Contribuições das investigações de Annemarie Mol para a Psicologia Social. *Psicologia em Estudo* (Impresso), v. 18, p. 313-321, 2013.

MOREAU, Filipe Eduardo. Indians as seen by the first jesuits. In: *Indigenous cultures. Texts from Brazil 19*. Brasília: FUNAI/Ministry of External Relations, 2012, p.6-35.

MOREL, Marcos. O mau selvagem: índios invisíveis no Romantismo brasileiro. In: LESSA, Mônica Leite; FONSECA, Silvia Carla Pereira de Brito (Orgs.). *Entre a Monarquia e a República: imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2008. p. 123-145.

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

MUSEU Índia Vanuire. Disponível em: <<http://www.museuindiavanuire.org.br/india-vanuire>>. Acesso em: 08 fev. 2017.

MUSEU Maguta. Disponível: <<<http://museumaguta.com.br/>>>. Acesso em 16 dez. 2016.

ARTIC Studies Center. Disponível em: <<http://naturalhistory.si.edu/arctic/features/yupik/intro.html>>. Acesso em: 12 dez. 2016.

NASCIMENTO, Fátima Regina. Curadoria – coleções etnográficas: os desafios de uma curadoria de etnologia atualizada. In: CURY, Marília Xavier et. al. (Orgs.). *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. (Coleção Museu Aberto). São Paulo: Brodowski; ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo; Secretaria de Estado da Cultura (SEC), 2012, p.96-102.

NASCIMENTO, Márcia. Mesa redonda – o estudo de línguas indígenas. Curso de Dimensões das culturas indígenas. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 22 jul. 2016. (Comunicação oral).

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. (Conexões). Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, 103p.

NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a conversão dos Gentios*. [1556-1557]. Disponível em: << http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf>>. Acesso em: 10 abr 2016.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Proj. História*, São Paulo, n. 10, dez, 1993, p. 7-28.

O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: Reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. Tradução: Ana Maria Martinez Corrêa, Manoel Lelo Bellotto. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, 220 p.

OLIVEIRA, B. C. de. O futuro do pretérito: A experiência da memória como criação. Fevereiro de 2013. 144 p. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Centro de Ciências Humanas. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2013.

PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, J. P.. A Refundação do Museu Maguta: Etnografia de um Protagonismo Indígena. In: Aline Montenegro M., Rafael Zamorano B.. (Org.). *Coleções e colecionadores*. A polissemia das práticas. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2012, v. 1, p. 201-218. Pitt Rivers Museum disponível em: <<https://www.prm.ox.ac.uk/arcproject.html>>.

_____. O nascimento do Brasil: revisão de uma paradigma historiográfico. *Anuário Antropológico*, v. 1, p. 11-40, 2010.

PANKARARU, Sarapó. Museus indígenas e seus acervos. Curso de Dimensões das culturas indígenas. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 25 jul. 2014. (Comunicação oral).

PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. . In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.373-414.

PEIXOTO, Maurício. Centro de cultura indígena no Maracanã promete transformar o Rio em sede dos índios do Brasil. O Globo [Online], Rio de Janeiro, 16 abr. 2016. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/bairros/centro-de-cultura-indigena-no-maracana-promete-transformar-rio-em-sede-dos-indios-do-brasil-15873235>>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La socellerie capitaliste*. Pratiques de désenvoûtement. Paris, França: La Découverte/Pouche, 2005.

- PIGNATARI, Décio. *Cultura pós-nacionalista*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1998, 136p.
- POSSAS, Helga Cristina Gonçalves. Classificar e ordenar: os gabinetes de curiosidades e história natural. In: FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves; VIDAL, Diana Gonçalves (Orgs.). *Museus: dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm; Brasília, DF: CNPq, 2005, p.151-162.
- POULOT, Dominique. *Museu e Museologia*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, 160p.
- PRICE, Sally. Arte, antropologia y museos: orientaciones poscoloniales en los Estados Unidos. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.o 33, 2014, pp. 143-164. UNED, Madrid
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RÁDIO YANDÊ Disponível em: << <http://radioyande.com/>>>. Acesso em: 30 dez. 2016.
- RAMOS, Danilo Paiva; ABREU, Carolina de Camargo. Olhos luminosos e peles de metal.(resenha). *Rev. antropol.* (São Paulo, Online) | v. 59 n. 3: 322-328 | USP, 2016.
- REDAMERICA. Disponível em: << <http://www.museoscomunitarios.org/redamerica>>>. Acesso em 19 dez. 2016.
- REGIMENTO que levou Tomé de Souza governador do Brasil. (1548). Disponível em: < http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/1.3_Regimento_que_levou_Tom_de_Souza_0.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2017.
- REIS, Carlos António Alves dos. Narratologia(s) e teoria da personagem. In:_____. *Figuras da Ficção*. 1ed. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa, 2006, v. , p. 9-23.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- RILES, Annelise. *The network inside out*. Michigna, EUA: University of Michigan Press, 2004.
- ROCA, Andrea. *Museus indígenas na Costa Noroeste do Canadá e nos Estados Unidos: colaboração, colecionamento e autorepresentação*. *Revista de Antropologia*, n. 58, v.2, 2015a, p.117-142.
- _____. *Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa*. *MANA*, n. 21, v. 1, 2015b, p.123-155.
- ROOTS 2 share. Disponível em: <<http://roots2share.gl/node/2>>. Acesso em: 30 dez. 2016.
- ROUCH, Jean. *Ciné-ethnography*. Edição e Tradução: Steven Feld. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Tradução: Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, Abr 1997, vol.3, no.1, p.41-73.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, Out 1997, vol.3, no.2, p.103-150.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 512p.

SAPIR, Edward. *Cultura: Autêntica e espúria*. Tradução: José Reginaldo Gonçalves e Markus Hediger. *Sociologia e Antropologia*, v.02.04, 2012, p.35-60.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. A colônia Lebreton: Um projeto a lápis no papel. In: *O Sol do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.197-214.

_____. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, 288p.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. De la justas causas de la guerra contra los índios. [1554 e 1555] In: SERNA, Mercedes (Ed.). *La conquista del Nuevo Mundo*. Textos y documentos de la aventura americana. Biblioteca Nacional, Madrid: Clássicos Castalia, 2012, p.383-394.

SERNA, Mercedes (Ed.). *La conquista del Nuevo Mundo*. Textos y documentos de la aventura americana. Biblioteca Nacional, Madrid: Clássicos Castalia, 2012, p.383-394.

SERRES, Michel. Pertinência e identidade. In: LÈVY, Pierre, AUTHIER, Michel (orgs.). *As árvores de conhecimento*. São Paulo: Escuta, 1995.

SILVA, Janice T. da. O paraíso perdido: descrição e negação da terra descoberta. *Revista USP*, São Paulo, Dez./jan/fev 1991-92, p. 16-27.

STADEN, Hans. *História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América (1557)*. Disponível em: <<<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01737100#page/160/mode/1up>>>. Acesso: 10 abr 2016.

STENGERS, Isabelle. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STOCKING, George. *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The Wisconsin University Press, 1985, 258p.

STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the future. Essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press, 1992.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Tradução: Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, 430p.

THOMAS, Nicholas. Introduction. In: PINNEY, Christopher; THOMAS, Nicholas (ed.). *Beyond aesthetics: art and the Technologies of enchantment*. 2001, p.1-12.

THYDEWA Disponível em: <<http://www.thydewa.org/>>. Acesso: 03 fev. 2017.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. A questão do outro. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993, 263 p.

TORRES, Sonia. La consciencia de la mestiza/Towards a new consciouness – uma conversação inter-americana com Gloria Anzaldúa. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: The poetic and politics of otherness. In: _____. *Global transformations: Anthropology and the modern world*. New York, Palgrave Macmillan, 2003, p.7-28.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Tradutores: Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água, 1992, 83p.

VANOYE, Francis; GOLIOT-LÉTÉ, Anne. *Ensaio sobre a análise fílmica*. 2ª edição. Tradução: Marina Appenseller. Campinas, SP: Papyrus, 1994, 152p.

VELHO, Otávio. “Usos e abusos da diferença”. In: HUFF Júnior, Arnaldo Érico e RODRIGUES, Elisa (orgs.), *Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos*. São Paulo: Paulinas Editora, Coleção Estudos da ABHR; 2012, p. 27-44.

_____. VELHO, Otávio. “Os novos sentidos da interdisciplinaridade”. *Mana: Estudos de antropologia social*, vol. 16, n. 1, abril, 2010, p. 213-226.

_____. *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio: Topbooks, 2007.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília, Editora Unb, 1998.

VIDAL, Lux. The Kuahí Museum: an insertion of the indigenous people of the Lower Oiapoque in the regional and national context “. In: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 10, n. 1. January to June 2013. Brasília, ABA. Disponível em:<<http://www.vibrant.org.br/issues/v10n1/lux-vidal-the-kuahi-museum/>>. Acesso em: 08 fev. 2017.

VIDAL, Lux; LEVINHO, José Carlos; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Orgs) *A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque*. Rio de Janeiro: Iepé – Museu do Índio, 2016, 384p.

VÍDEO NAS ALDEIAS. Apresentação. Disponível em: <<http://videonasaldeias.org.br/2009/vna.php>>. Acesso: 04 jan. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *Metafísicas canibais*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify & n-1 Edições, 2015. v. 1. 288p.

_____; SZTUTMAN, Renato. (Org.) *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. v. 1. 261p.

_____. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: Carlos Alberto Ricardo; Fanih Ricardo. (Org.). *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA, 2005, p. 41-49.

_____. O perspectivismo indígena ou a natureza em pessoa. *Ciência & Ambiente*, v. 31, p. 123-132, 2005.

_____. Equívocos da identidade. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. (Orgs.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005, p.145-160.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002, 552 p.

_____. O nativo relativo. *Mana* (UFRJ. Impresso), v. 8, n.1, p. 113-148, 2002.

WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570). Madrid, Espanha: Editions Gallimard, 1971.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naif, 2012, 384p.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu*. A retórica do poder. Tradução: Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WERNECK, Marcela. Patrimônio digital e ciberativismo: a defesa da Aldeia Maracanã no facebook. 2015, 102f. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

WRIGHT, Robin. Da atribuição de valores às tradições religiosas indígenas. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 32, p. 244-253, 2005.

Imagens

FIGURA 1. Disponível em: <<http://naturalhistory.si.edu/arctic/features/yupik/intro.html>>. Acesso em: 12 dez. 2016.

FIGURA 2. Disponível em: <<http://naturalhistory.si.edu/arctic/features/yupik/intro.html>>. Acesso em: 12 dez. 2016.

FIGURA 3. Disponível em: <<http://radioyande.com/>>. Acesso: 30 dez. 2016.

FIGURA 4. Disponível em: <<http://www.indiosonline.net/>>. Acesso: 30 dez. 2016.

FIGURA 5. Disponível em: <<http://www.thydewa.org/>>. Acesso: 02 jan. 2017.

FIGURA 6. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=13>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

FIGURA 7. Disponível: < <http://www.indio-eh-nos.eco.br/>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

FIGURA 8. Disponível: < <http://www.roots2share.nl/>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

FIGURA 9. Disponível: < <http://www.roots2share.nl/>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

FIGURA 10. NUNES, Hermínio. Fotografia (Reprodução). In: ALVES, Marcio. *Quadro A Primeira Missa no Brasil*, de Victor Meirelles, é exposto em Florianópolis. *Jornal Zero Hora*, 31 de mar. de 2008. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticia/2008/03/quadro-a-primeira-missa-no-brasil-de-victor-meirelles-e-exposto-em-florianopolis-1812225.html#>>. Acesso em: 25 ago. 2016.

FIGURA 11. VALVERDE, Rose. Fotografia. Disponível em: <<<http://dicasdemudancas.blogspot.com.br/2014/08/exposicao-historias-mesticas-terceira.html>>>. Acesso em: 24 jan 2017.

FIGURA 12. DEBRET, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, ou Séjour d'un artiste français au Brésil, depuis 1834-1839. Disponível em: <<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b85530100>>>. Acesso em: 25 ago. 2016.

FIGURA 13. LACERDA, João Batista de. Botocudos; A força muscular e a delicadeza dos sentidos dos nossos indígenas. In: FILHO MORAES, Mello. *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*. Rio de Janeiro: 20 de julho de 1882, p. 2 e 6. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/obrasraras/o/0029/0029.pdf>. Acesso: 25 ago. 2016.

Filmes

AS HIPER MULHERES. Documentário, drama. Direção: KUIKURO, Takumã; FAUSTO, Carlos; SETTE, Leonardo. Parque do Xingu, 2012. DVD (80 min), Colorido, estéreo, 35 mm.

BICICLETAS DE NHANDERU. Documentário, drama. Direção: FERREIRA, Patricia (Keretxu); ORTEGA, Ariel Duarte. Produção: Vídeo nas Aldeias. Rio Grande do Sul, 2011. 1 DVD (48 min), estereo, colorido, 35 mm, língua: guarani.

EL ABRAZO DE LA SERPIENTE. Aventura, drama. Direção: Ciro Guerra. Produção: GALLEG0, Cristina. 2015. 1 DVD (125 min), estereo, colorido, 35 mm.

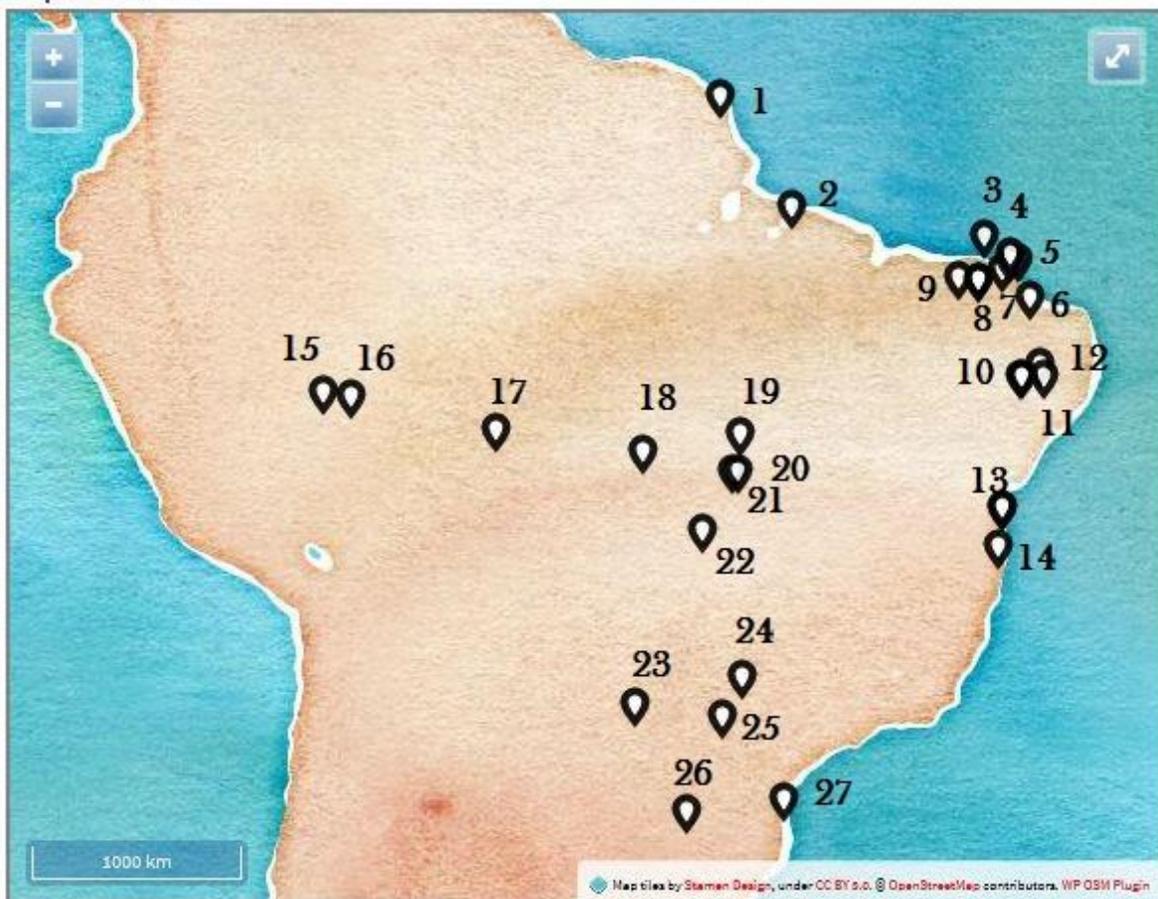
ANEXOS

Anexo 1

MAPA interativo. Disponível em: << <http://www.redememoriaindigena.net.br/povos-museus-processos-museologicos/>>>. Acesso em: 08 ago. 2016.⁸⁶

Povos, Museus e Processos Museológicos

Mapa Interativo



87

Legenda:

1. Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque
2. Povo Ka'apor
3. Povo Tremembé
4. Memorial Tapeba Cacique-Perna-de-Pau; Museu Indígena Pitaguary
5. Museu Indígena Jenipapo-Kanindé
6. Museu Indígena Luíza Cantofa / Centro Histórico-Cultural Tapuias Paiacus da Lagoa do Apodi

⁸⁶ Essa página não se encontra mais disponível no site.

⁸⁷ Nesse mapa não há referência ao Museu Magüta, considerado o primeiro museu indígena do Brasil.

- 7. Museu dos Kanindé**
- 8. Museu Indígena Potigatapuia ; Museu Indígena Potyguara da Serra das Matas**
- 9. Oca da Memória**
- 10. Museu-Escola Pankararu ; Casa da Memória do Tronco Velho Pankararu**
11. Povo Fulni-ô
- 12. Museu Kapinawá**
13. [Povo Tupinambá da Serra do Padeiro ; Thydewa](#)
- 14. Museu Virtual Muka Mukaú**
15. Povo Huni Kui
16. Comissão Pró-Índio
- 17. Museu Paiter**
18. Povo Trumai – Aldeia Steinen;, Parque Indígena Xingu
19. Povo Karajá
20. Associação das Mulheres Indígenas do Xingu ; Povo Ikpeng
21. Povo Ikpeng
22. [Povo Xavante](#)
- 23. Memória Viva Guarani Kaiowá**
- 24. Museu Kaingang Wolrich**
- 25. Núcleo áudio visual da TI Apucarantina**
- 26. Museu Kaingang**
27. Povo Xokleng – Associação Terra Indígena Laklãnõn

Anexo 2

As duas tabelas mostram sites concebidos e geridos por indígenas ou organizações indígenas (que reúnem várias etnias) e se encontram listado no site do Instituto SocioAmbiental.

Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/sites-indigenas#1>>. Acesso: 03 jan. 2016.

Organizações indígenas			
Site	URL	Povo	Estado
Organização dos Povos Indígenas Xavante (OPIX) - Aldeia Sangradouro	http://aldeiasangradouro.blogspot.com.br/	Xavante	MT
Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoimme)	http://apoinme.org.br		(NE), MG, ES
Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpinsul)	http://www.arpinsul.org.br	Kaingang , Xokleng , Guarani e Xetá da Região Sul	(SU)
Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib)	http://www.apib.org.br http://blogapib.blogspot.com		
Associação Artístico Cultural Nhandeva (RJ)	http://www.nhandeva.org	Nandeva	RJ
Associação Ashaninka do Rio	http://www.apiwtxa.blogspot.com	Ashaninka	AC

Amônia (APIWTXA, AC)			
Associação das Comunidades dos Índios Tapebas (CE)	http://tapeba.com.br/wordpress	Tapeba	CE
Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (Apio, AP)	http://www.povosindigenasdooiapoque.com.br	Galibi do Oiapoque , Palikur , Karipuna do Amapá e Galibi-Marworno	AP
Associação Floresta Protegida (Kayapó, PA)	http://www.florestaprotegida.org.br	Kayapó	PA
Associação Guarani Nhe'ê Porã (SP)	http://www.culturaguarani.org.br	Guarani	SP
Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu(Aikax, MT)	http://associacaoindigenakuikuro.blogspot.com	Kuikuro	MT
Associação Indígena Moygu Comunidade Ikpeng (AIMCI)	http://www.ikpeng.org	Ikpeng	MT
Associação Metareilá do Povo Indígena Suruí (RO)	http://www.surui.org	Surui Paiter	RO
Associação Xavante Warã (MT)	http://wara.nativeweb.org	Xavante	MT
Associação União das Aldeias Apinajé	http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com.br	Apinayé	TO

-PEMPXÀ			
Aty Guasu (Grande Assembléia) Guarani Kaiowá	http://atyguasu.blogspot.com.br/ http://www.facebook.com/aty.guasus	Guarani Kaiowá , Guarani Ñandeva	MS
Centro Indígena de Estudos e Pesquisa (CINEP, DF)	http://www.cinep.org.br		DF
Conselho das Aldeias Wajãpi (Apina, AP)	http://www.apina.org.br/	Wajãpi	AP
Conselho do Povo Cinta Larga (CPCL, RO)	http://www.povocintalarga.blogspot.com	Cinta Larga	RO
Conselho Indígena de Roraima (CIR, RR)	http://www.cir.org.br/	Makuxi , Wapixana , Taurepang	RR
Conselho Indígena do Vale do Javari (Civaja, AM)	http://www.feis.unesp.br/grupos-associacoes/civaja/index.html	Marubo , Matis , Matsés , Kulina Pano e Kanamari	AM
Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (Cita, PA)	http://citastm.blogspot.com	Tupaiú, Apiaká , Arapium, Arara Vermelha, Borari, Cara-Preta, Cumaruara, Munduruku , Maytapú, Jaraqui, Tapajó, Tupinambá e Tapuia	PA
Coordenação das Organizações	http://www.coiab.com.br		AM

Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab, AM)			
Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn, AM)	http://www.foirn.org.br/ http://foirn.wordpress.com	Etnias do Rio Uaupés, Etnias do Rio Içana, Etnias Maku, Etnias do Rio Xié	AM
Hutukara Associação Yanomami (HAY, RR)	http://www.hutukara.org	Yanomami	RR
Instituto Indígena Maiwu de Estudos e Pesquisas de Mato Grosso (Maiwu)	http://institutomaiwu.blogspot.com	Apiaká, Arara do Rio Branco, Bororo, Chiquitano, Cinta Larga, Guató, Ikpeng, Karajá, Kayabi, Rikbaktsa, Tapayuna, Tapirapé, Umutina, Xavante, Zoró	MT
Instituto Indígena para Propriedade Intelectual (Inbrapi)	http://www.inbrapi.org.br		
Instituto Kabu (Kayapó, PA)	http://www.kabu.org.br	Kayapó Mēkrāgnōtire	PA
Instituto Raoni (MT)	http://www.institutoraoni.org		MT
Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues	http://www.ogptb.org.br	Ticuna	AM

(OGPTB, AM)			
Portal dos Filhos do Waraná	http://www.nusoken.com/	Sateré-Mawé	AM

Outros sites			
Site	URL	Povo	Estado
Ação dos Jovens Indígenas de Dourados (AJI-MS)	http://www.jovensindigenas.org.br	Terena , Guarani Kaiowá	MS
Blog de Agbaniwa	http://agbaniwa.wordpress.com	Baniwa	
Blog de Ailton Krenak	http://ailtonkrenak.blogspot.com	Krenak	
Arte Baniwa	http://www.artebaniwa.org.br	Baniwa	
Ação de Jovens Indígenas	http://ajindo.blogspot.com		
Blogue do Anápuáka	http://bloguedoanapuaka.wordpress.com	Tupinambá , Pataxó Hã-Hã-Hãe	
Blog de Daniel Baniwa	http://baniwaonline.wordpress.com	Baniwa	
Blog de Dourado Tapeba	http://douradotapeba.blogspot.com.br/	Tapeba	CE
Blog de Denilson Baniwa	http://denilsonbaniwa.blogspot.com	Baniwa	
Blog de Gasodá Suruí	http://gasodasurui.blogspot.com	Suruí	
Coisas da Aldeia	http://www.krukutu.blogspot.com.br/	Guarani Mbya	SP

Krukutu			
Escola Pamáali	http://pamaali.wordpress.com/	Baniwa , Coripaco	
HUNI KUI INU BAKE	http://www.hunikuiinubake.blogspot.com	Kaxinawá (Huni Kui)	
Kanhgág Jógo	http://kanhgag.org/	Kaingang	
Literatura Indígena - Um Pensamento Brasileiro (Eliane Potiguara)	http://www.elianepotiguara.org.br	Potiguara	
Literatura Nativa (Olivio Jekupé)	http://www.oliviojekupe.blogspot.com	Guarani	
Blog de Marcos Terena	http://www.marcosterena.blogspot.com	Terena	
Nodanakaroda	http://rbaniwa.wordpress.com	Baniwa	
Paiter Surui	http://www.paiter.org	Surui Paiter	
PAJÉ FILMES - Coletivo audiovisual indígena em Minas Gerais	http://paje-filmes.blogspot.com	Krenak , Maxakali , Xakriabá , Kaxixó	
Jóias de Sementes: Apurinã	http://www.amazonlink.org/apurina/port/index.htm	Apurinã	
Maxakali - Livros da floresta	http://livrosdafloresta.lettras.ufmg.br/home.php	Maxacali	MG
Rede GRUMIN de Mulheres Indígenas	http://www.grumin.org.br		
@ Índios Online	http://www.indios		

	online.net/		
Pataxó de Minas Gerais	http://pataxomg.wordpress.com/	Pataxó	MG
Ponto de Memória - Museu Indígena Kanindé	http://mkindio.blogspot.com.br/	Kanindé	CE
Índio Educa	http://www.indioeduca.org/		
Rede de Cultura Digital Indígena	https://www.facebook.com/groups/RededeCulturaDigitalIndigena/		
Retomada Tupinambá	http://retomadatupinamba.blogspot.com	Tupinambá	
Blog de Ronildo Terena	http://ronildoterena.blogspot.com	Terena	
Santuário dos Pajés	http://www.santuariospajes.blogspot.com	Fulni-ô , Tapuia	
Instituto Teko Arandu (MS)	http://www.tekoarandu.org	Guarani Kaiowá	MS
Txaná Uri - A Viagem do Pajé Ixã	http://txanauri.blogspot.com	Kaxinawá (Huni Kui)	
Valores e Identidade Macuxi	http://valoreseidentidademacuxi.blogspot.com.br	Makuxi	
Veyékou Emó'u Têrenoe - Blog Voz Terena	http://vozterena.blogspot.com	Terena	
Yuxinawa - A tribo da Imagem e do Som	http://awavena.blog.uol.com.br	Yawanawá	
Portal Web Brasil Indígena - Cultura Indígena	http://www.webbrasilindigena.org		

Contemporânea; Étnomídia Indígena Colaborativa (com liberdade)			
---	--	--	--