



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

FLÁVIO LEAL DA SILVA

ACERVO DIGITAL DA CULTURA PARINTINTIN DO AMAZONAS
O Museu do Índio e as políticas públicas de patrimônio e memória indígenas

RIO DE JANEIRO

2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

ACERVO DIGITAL DA CULTURA PARINTINTIN DO AMAZONAS
O Museu do Índio e as políticas públicas de patrimônio e memória indígenas

FLÁVIO LEAL DA SILVA

Orientadores:

Vera Lucia Doyle Louzada de Mattos Dodebei

José Ribamar Bessa Freire

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito para obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Área de concentração: Estudos interdisciplinares em Memória Social

Linha de Pesquisa: Memória e Patrimônio

Rio de Janeiro

2013

FLÁVIO LEAL DA SILVA

ACERVO DIGITAL DA CULTURA PARINTINTIN DO AMAZONAS
O Museu do Índio e as políticas públicas de patrimônio e memória indígenas

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito para obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Área de concentração: Estudos interdisciplinares em Memória Social
Linha de Pesquisa: Memória e Patrimônio

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Vera Dodebei (Orientadora, UNIRIO)

Prof. Dr. José R. Bessa Freire (Co-Orientador, UNIRIO)

Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima (UFRJ)

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Leila Beatriz Ribeiro (UNIRIO)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores que me conduziram até aqui. Pontuo não apenas aqueles do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, mas também alguns do último ano do meu segundo grau no Colégio Estadual Abrahão Jabour, como os professores Alberto, Raul, Eliezer, Edelson e Maria Lucia que, com sabedoria, ensinaram-me a ver a vida em aspectos muito diferentes daqueles que eu a observava; mostraram-me que havia outras possibilidades além das que eu conseguia ver.

Na Unirio quero agradecer a outros professores que, enquanto companheiros de trabalho, mostraram-se de uma generosidade pouco comum em espaços formais de atuação profissional. A esses amigos quero externar meus agradecimentos pelo apoio nos momentos de maior dificuldade. Maria Tereza Reis Mendes (*in memoriam*), Maria Teresa Fontoura, José Mauro, Deise Hora, Luiz Otávio, Augusto Maia, Marcos Miranda, Roberto Nóbrega, André, Ludmila, Leila Ribeiro.

Aos meus orientadores, Vera Dodebei e José Bessa, meus sinceros agradecimentos.

Não posso deixar de fazer referência aos amigos do Departamento de Estudos e Processos Arquivísticos, que, de maneira mais intensa e frequente, sofreram, nesse período final da pesquisa, com minhas ausências: Franklin, João Marcus, Eliezer, Priscila, Fernanda, Rosale, Jair, Sérgio, José Maria, Otaviano, Gak e Júlia Bellesse, Anna Carla.

Agradeço a José Carlos Levinho, Diretor do Museu do Índio pela gentileza em nos conceder a entrevista e de ter colocado sua equipe à disposição desta pesquisa. Meus agradecimentos aos funcionários do Museu do Índio: Alexander Noronha, Carlos Augusto, Sheila Sá, Renata Valente, Ione Couto e toda a equipe da Biblioteca e do Arquivo.

Se até aqui faço referência aos amigos mais ligados ao espaço em que atuo profissionalmente, passo em seguida ao grupo de amigos. Mas, independentemente de onde os coloque, a verdade é que sempre ocuparão um lugar de importância singular. A eles tenho eterno agradecimento e muita admiração e respeito. Eles são responsáveis, cada qual a sua maneira pela minha formação não apenas profissional, mas também enquanto sujeito político: a vocês João Pacheco, Antônio Carlos e Jurandyr, meus agradecimentos por tudo.

E ainda, Junior, Jairo, Esdras, Willian Vieira, José Geraldo Esquerdo e João Henrique. Que possamos retomar nossas ações em prol de uma formação política mais ampla junto aos jovens.

Agradeço também a uma dupla de amigas de longa data no campo arquivístico: Cleide e Domícia pelo apoio sempre presente.

Se aos amigos devo essa homenagem, não sei bem o que dizer para externar minha gratidão aos meus familiares. Agradeço a vocês por dedicarem parte de suas vidas em minha companhia. Agradeço a minha esposa Cleonice, pelas ausências, aos meus pais e irmãos não há palavras! A nossa trajetória, muitas das vezes dolorosa, faz dessa conquista um passo muito importante tanto para nós quanto para muitos com os quais convivemos.

O que quer que eu diga aqui não terá a força necessária para expressar a minha gratidão a vocês. São poucos, mesmo no interior de nossos lares, que se permitem abrir mão de seus próprios sonhos em prol do dos outros. Agradeço pela cumplicidade e espero retribuir em cada gesto todo esse carinho. Agradeço ao Francisco e ao Fran, ao Sylvio e ao Nem, a Bárbara e à Binha, ao Robson e ao Rob, à Teresa e a Teka. Que essa nossa cumplicidade seja uma base para educarmos os nossos filhos, filhas, sobrinhos e sobrinhas.

Agradeço essa conquista às três pessoas muito mais que especiais em minha existência. Duas delas responsáveis pelo que sou enquanto sujeito individual e coletivo. Eles são responsáveis pela minha existência. Obrigado, Mãe! Obrigado por todos os sacrifícios que fez em nosso favor. Fico triste em não ter mais o pai aqui hoje para dividirmos com ele esse nosso passo.

Por fim, a pessoa a quem dedico esse trabalho é minha filha Nicoli.

NICOLI

*Se ensinares, ensina ao mesmo tempo a
duvidar daquilo que estás a ensinar*
(José Saramago)

ABSTRACT

This thesis, developed in the Postgraduate Program in Social Memory of the University of the state of Rio de Janeiro, analyses the social memory using the donation of digitalized documents which resulted from an Technical Agreement of Cooperation signed between the Indian Museum and Parintintin people.

Our proposal consisted in analyzing the material media of social memory, particularly the documentary records digitalized for donation, discussing the understanding that, since the indigenous people are a society predominantly oral, they wouldn't have such documents, felt in their cultural practices.

To carry out our research, we initially analyzed the notions of collection, questioning them using the tensions which resulted from the spaces they occupy, whether they are public or private, such as the transferences in this context.

Recognizing the symbolic forces that evolve (or may evolve) the archival documents and other records, we preceded the analysis of its importance in the formatting of the territories, cultures and social memory. We made this in a dialogue about the process of demarcation of Parintintin's indigenous lands, what defined the space that these people could use to continue their cultural practices.

Based on what we call "plot of concepts", which supports this discussion about territory, culture and social memory using the documents such as like administrative and legal processes of demarcation of indigenous lands, we used some theoretical of the field which allow us to justify the choice for the discussion about the material basis of the social memory. This reflection is maintained from the Technical Agreement of Cooperation and upheld over the Indian Museum, our main object of study, insofar as a modality of exchanges which, in the opinion of Marcel Mauss, implicates in different obligations between the people involved in the process.

So, we created a brief historicity about the Indian Museum, focusing on its vocation as a "Place of Memory" which "qualifies" it as a possible donator of memories. This process of donation "from white people to Indians" of the "DIGITAL COLLECTION OF THE PARINTINTIN CULTURE", that seems to confirm this credential, doesn't ignore the Parintintin as political individuals, but intends to incorporate them in the reflections about the problems identified in the donation, struggling in the preposition of alternatives that may contribute in the fortification of the results proposed by the parts involved not only in the "donation, but mainly in the signed agreement of cooperation.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CIMI	Centro Indigenista Missionário
CTI	Centro de Trabalho Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
LACED	Laboratório de Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento
MI	Museu do Índio
MJ	Ministério da Justiça
OIT	Organização Internacional para o Trabalho
OPIPAM	Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas
OXFAM	The Oxford Committee for Famine Relief
PETI	Projeto Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil: invasão, uso do solo e recursos naturais
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPU	Secretaria de Patrimônio da União

LISTA DE IMAGENS

Item	Título (atribuído)	P.
Figura 1	CERIMÔNIA de entrega da coleção Waud Kracke ao Povo Parintintin Amazonas.....	10
Figura 2	WAUD KRACKE. Cerimônia de entrega da coleção Waud Kracke.....	72
Figura 3	JOSÈ CARLOS LEVINHO. Cerimônia de entrega da Coleção Waud Kracke.	74
Figuras 4, 5, 6 e 7	ASSINATURA. Cerimônia de entrega da Coleção Waud Kracke.....	75
Figuras 8 e 9	DOAÇÃO. Cerimônia de entrega da Coleção Waud Kracke.. .	77

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ACERVO DA CULTURA PARINTINTIN E O MUSEU DO ÍNDIO	18
1.1 Repensando as noções de documento e coleção	18
1.2 Constituição e destino da Coleção Waud Kracke	24
1.3 Museu do Índio: um lugar de memória e relevância social	29
2 TERRITÓRIO, CULTURA E MEMÓRIA SOCIAL	44
2.1 Uma trama de conceitos	44
2.2 Os Parintintin: um perfil identitário	46
2.3 Do reconhecimento territorial às limitações culturais da memória	56
3 A DOAÇÃO DA COLEÇÃO WAUD KRACKE AOS PARINTINTIN	68
3.1 Os sentidos da coleção e os efeitos da doação feita pelo Museu do Índio	68
3.2 O acervo doado: inventário da Coleção Parintintin	79
3.3 Digitalização de acervos, garantia de memória?	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS	102
ANEXO I – Entrevista com José Carlos Levinho (transcrição)	109
APENDICE I – Termo de Acordo de Cooperação Técnica nº 03/2007.....	118

INTRODUÇÃO

A proposta desta tese consiste em analisar, sob o ponto de vista da construção e das disputas da memória social, a doação ao Povo Parintintin de uma cópia digitalizada da coleção organizada pelo Museu do Índio como parte do Acordo de Cooperação que entre si celebram a Organização do Povo Parintintin do Amazonas e a Fundação Nacional do Índio para a criação do acervo de cultura (Brasil, 2007), doravante designado por Acordo.

Para a compreensão da relação memória-informação-acervos entre culturas diferentes utilizamos como inspiração teórica o trabalho de Marcel Mauss, intitulado “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, que, originalmente escrito em 1923 e 1924, foi editado no Brasil, em 1974, como parte do livro Sociologia e Antropologia, do mesmo autor.

É importante ressaltar que, mesmo sem ignorar a expectativa da obrigação de retribuir, apontada por Mauss, buscamos nesta pesquisa compreender o Acordo como a dádiva feita pelo Museu do Índio ao Povo Parintintin. Como esse Povo percebe a ação de receber? Quais os valores memoriais e patrimoniais atribuídos ao objeto doado? Se a ação de receber implica a obrigação da retribuição, o que o Povo Parintintin acredita poder retribuir?

A doação efetuada pelo Museu do Índio ao Povo Parintintin corresponde a uma modalidade de troca, que, no modo de ver de Mauss (1974), é simultaneamente útil e simbólica, conforme nos elucida Lanna (1995, 2000) em seus estudos seminais sobre aquele antropólogo. Doar é mesclar almas, permitindo a comunicação entre os homens, a intersubjetividade, a sociabilidade.



Figura 1 – Cerimônia de entrega da coleção Waud Kracke ao Povo Parintintin do Amazonas.

Como referência inicial de apoio às discussões da pesquisa sobre as razões que levaram os Parintintin, sociedade de tradição predominantemente oral, a incorporarem ao seu espaço de vida cotidiano, suas aldeias, uma coleção dos registros documentais digitalizados com vistas a apoiar seus projetos coletivos, valemo-nos da Constituição Federal do Brasil, promulgada em outubro de 1988.

Para alguns dos principais atores envolvidos com as questões indígenas na atualidade, a Constituição de 1988, em seu art.231, não é apenas um novo referencial jurídico a partir do qual se deve pensar a definição de Terra Indígena, mas é, também e, sobretudo, a responsável pelo estabelecimento de uma nova concepção de sociedade brasileira, pois, ao reconhecer o direito à diferença nos costumes, nas tradições e nas práticas culturais dos diversos grupos que constituem o Brasil e, em particular, dos Povos Indígenas passou a descartar as políticas assimilacionista e integracionista (Oliveira, 1999; Araújo, 2006) que sustentavam as ações do Estado.

Essas conquistas sociais que se materializaram no plano jurídico, por mais significativas que fossem não traduziram necessária e imediatamente as mudanças de práticas enraizadas em nossa sociedade, pois, mesmo que a Constituição de 1988 garanta o direito dos povos indígenas às áreas físicas que ocupam, independentemente de qualquer regularização, ela também assegura que todos os que se sentirem prejudicados por tais decisões possam recorrer ao Poder Judiciário para pleitearem suas demandas.

De qualquer maneira, foi essa nova condição jurídica e constitucional conquistada pelos povos indígenas que lhes possibilitou outra maneira de se relacionarem com o Estado e, de resto, com toda a sociedade civil da qual é importante lembrar que são parte, exigindo, conseqüentemente, um maior domínio sobre os códigos culturais das práticas jurídicas e administrativas de que passam a poder fazer uso.

Se a proposta desta pesquisa partiu do entendimento da possibilidade da interferência dos registros documentais na construção social das memórias, a doação ao Povo Parintintin de uma cópia digitalizada do acervo existente sobre eles no Museu do Índio, para a criação de um Centro de Documentação, se constituiu uma oportunidade instigante e desafiadora, a ser aproveitada sob o prisma de uma microanálise (BENSA, 1998).

Um desses desafios estava na própria referência jurídica da prova documental, pois as alterações ocorridas no texto constitucional, garantindo a autonomia das práticas culturais das sociedades indígenas, aliada às facilidades de produção e comunicação

decorrentes das novas tecnologias de comunicação e informação, criaram, ao que tudo indica, uma nova ordem jurídica e social.

Cabe ainda lembrar a existência de um sistema normativo internacional de respeito, promoção e proteção às minorias étnicas, linguísticas e religiosas; tal sistema é formado a partir do disposto no art. 27 do Pacto dos Direitos Civis e Políticos, mas é reforçado por diversos outros instrumentos normativos internacionais – com destaque para a Convenção para Eliminação da Discriminação Racial, a Convenção para Prevenção e Punição do Genocídio e as diferentes Declarações de Direitos, dentre as quais a Declaração Universal de Direitos Humanos e a Declaração Universal dos Direitos das Minorias editada em época recente (Comparato, 2011; Piovesan, 2007, 2008).

Ao ser tomado como suporte fundamental desse sistema a que o Estado brasileiro, em longa medida, aderiu, o Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais está diretamente relacionado com os direitos constitucionais dos povos indígenas no Brasil; por sua vez, a atual Constituição Federal está em harmonia com essas normas e princípios internacionais, valendo esclarecer que se faz ainda necessário um melhor aparato infraconstitucional com ela compatível a fim de se garantir eficácia às disposições fundamentais com relação aos Povos Indígenas (Souza, 2002)

Ao reconhecermos e valorizarmos as individualidades culturais como elementos fundamentais de reconhecimento étnico e cultural, abre-se um espaço significativamente importante para o uso das novas tecnologias de registro como uma estratégia de autodeterminação, valorização e divulgação cultural dos Povos Indígenas, cuja produção não exige o tempo, a complexidade e, sobretudo, a aceitação da escrita como uma opção fundamental de transmissão de saberes por parte das sociedades indígenas.

Isso não significa afirmar que a memória social dos Parintintin ou de qualquer outra sociedade, seja ela indígena ou não, possa ser construída exclusivamente a partir dos registros documentais¹. O que estamos considerando é que os registros documentais constituem-se, mesmo para uma sociedade essencialmente ágrafa, no contexto brasileiro, num componente importante de base para construção e sustentação da memória, seja por possibilitar o acesso às práticas culturais tradicionais, seja por garantir a permanência desse povo indígena em uma porção de terra onde tais práticas sejam possíveis.

¹ Discutiremos ‘Registro Documental’ e ‘Documento’ mais adiante, principalmente quanto à extensão conceitual desse último aos objetos visuais e sonoros (narrativas, danças, cantos etc) representativos das culturas indígenas.

Nesse mesmo contexto, entender as dimensões políticas, econômicas e sociais relacionadas ao processo de demarcação das terras dos povos indígenas, o acompanhamento da produção e usos sociais de documentos escritos, como Portarias, Decretos, Relatórios, Laudos, no processo de territorialização pelo qual passou o Povo Parintintin nos pareceu determinante tanto para a compreensão das especificidades da memória social do grupo, quanto na abordagem da apropriação que individual e coletivamente fizeram ou poderão fazer dos registros documentais sobre eles produzidos.

A possibilidade de identificar pontos de referência que nos permitiram o diálogo mais objetivo sobre as formas de apropriação dos registros documentais por uma sociedade de tradição predominantemente oral, pareceu exigir um olhar atento e direcionado sobre dois aspectos. O primeiro deles se relacionou ao nosso entendimento de cultura ou de diversidade cultural; segundo esse prisma, cada sociedade possui uma historicidade que determina não apenas os usos e a intensidade de suas práticas, mas também seus próprios critérios de inovação.

O segundo tópico considerado estava não apenas no entendimento do meio ambiente no qual essa diversidade cultural está inserida, mas, de maneira muito mais específica, nos meios de comunicação sob os quais estas estão expostas. Aceitando esses pontos como fundamentais para o entendimento da incorporação e uso dos registros por cada uma das sociedades existentes, é que nos propomos estudar especificamente a doação feita pelo Museu do Índio à sociedade Parintintin.

Considerando que o acervo doado é uma cópia digital de pelo menos duas coleções distintas existentes no Museu do Índio, nosso objetivo residiu em investigar os registros documentais integrantes da coleção doada, assim como as razões do Museu do Índio em inaugurar essa prática de doação com essa sociedade. Por que esses documentos? Por que esse antropólogo (Waud Kracke)?

Daí a importância em se identificar não apenas a relevância atribuída à doação, como elemento integrado a determinadas práticas culturais dos Parintintin, mas também em expressar o nosso empenho em analisar a doação no contexto da construção da memória social. Para atingir tais objetivos foi necessário conhecer os antecedentes do processo de doação e as peças documentais que a compõem.

Embora as dimensões sociais e políticas decorrentes daquilo que Weber (1971) conceitua como “autoridade burocrática” possam ser analisadas sob diferentes perspectivas, nossa preocupação consistiu em analisar uma aparente contradição que fez com que uma sociedade predominantemente oral se predispuesse a reservar espaço físico,

tempo e pessoas para receber uma cópia digitalizada de registros documentais, ao mesmo tempo em que uma parcela significativa da população nacional, alfabetizada e não indígena, ignora-os por completo como equipamento social importante para o seu cotidiano.

É ainda sobre essa “naturalização”, ou melhor, sobre o nível de consciência que temos sobre a invisibilidade que os papéis assumem enquanto instrumento de controle social, que poderíamos ser capazes de entender não só o grau de interferência desses registros em cada contexto específico, como também atribuir-lhes um determinado grau de importância que justifique maiores atenções.

Essa consciência parece nos demonstrar, com maior ou menor clareza, que a doação feita pelo Museu do Índio, por exemplo, não se resume num ato técnico e administrativo da Fundação Nacional do Índio como órgão executor de políticas de Estado destinadas aos povos indígenas, mas sim no resultado de uma demanda dos próprios Parintintin, que, reconhecendo que a transmissão da cultura é determinada pelo acesso dos indivíduos a um conjunto de informações que ultrapassam o convívio interno do grupo, os leva ao entendimento de que a sua tradição cultural pode ter uma fundamentação material importante que pode estar relacionada tanto ao espaço territorial no qual esta se produz, como também aos registros documentais que representam formalmente, no contexto social onde estão inseridos, partes do processo e dos instrumentos de produção das identidades e das tradições que justificam e são justificados pelo uso do seu território.

Tendo o ano de 1988 como referência, decorre dessa leitura que, quando os povos indígenas conquistaram constitucionalmente a garantia das terras que ocupavam, o exercício diferenciado de suas práticas culturais e a autonomia para decidirem sobre seu próprio futuro, criou-se o entendimento de que eles teriam conquistado também sua capacidade processual, ou seja, passaram, eles mesmos, a poder responder juridicamente pelos seus atos.

É com essa base de argumentação que sustentamos não só a hipótese de uma ação mais constante, intensa e direcionada para o uso dos registros textuais, sonoros e visuais e da criação de centros de documentação e informação no interior dos povos indígenas no Brasil como estratégia para suas disputas nos diferentes campos sociais, mas também a explicação que pode justificar os quase 40 anos de distância entre a proposta, defendida pelo etnólogo Carlos de Araújo Moreira Neto, de “devolver” os documentos em poder do Estado, aos povos indígenas sobre os quais fazem referência, e a efetivação de um primeiro passo dado nessa direção, em 2007, pelo Museu do Índio.

Se a sociedade Parintintin, reconhecendo como importantes os registros documentais recebidos por doação para fortalecer as suas estratégias de autodeterminação, se mobiliza ou deverá mobilizar-se ainda mais em busca das condições que lhes permita receber e usar o acervo doado, não podemos nos esquecer daquele que vai efetivar a doação: o Museu do Índio.

Como nos explica Marcel Mauss (1974 [1924 – 1925]), a dádiva possui suas obrigações que, no caso da instituição Museu do Índio, indicam a de reciprocidade que passa a consolidar sua identidade no cenário da política nacional envolvendo os povos indígenas.

No que diz respeito à compreensão dos povos indígenas, os trabalhos de João Pacheco de Oliveira se revelaram fundamentais. Dessa política, essa sustentada por um Estado pluriétnico e multissocietário, encontramos uma defesa sobre serem os povos indígenas representantes do seu tempo, ou melhor, do nosso tempo. Não são algum tipo de ser humano congelado. Isso significa dizer que, tal como os demais segmentos da sociedade brasileira, eles possuem suas estratégias de continuidade cultural, definem suas alianças, seus projetos individuais e coletivos. Não é por outra razão que, contrariando muitas das previsões até então formuladas, os povos indígenas não apenas continuam a existir, como também têm crescido demograficamente. Entendemos que essa perspectiva de análise das interações sociais entre culturas distintas pode facilitar o entendimento das relações entre doadores e donatários de bens patrimoniais, principalmente no caso dos Parintintin e do Museu do Índio.

Antonio Carlos de Souza Lima, por sua vez, se preocupa com essas questões a partir das ações do Estado brasileiro. Tendo como referencial a Administração Pública, seus estudos têm por base a formação do Estado e, conseqüentemente, as políticas públicas voltadas para os povos indígenas. Tais preocupações servem aqui de apoio fundamental ao entendimento do processo de construção do campo da política indigenista brasileira.

Igualmente importante para a consecução do estudo foi a entrevista realizada com o antropólogo José Carlos Levinho, que não apenas foi o coordenador dos trabalhos desenvolvidos no processo de identificação e demarcação das Terras Indígenas Nove de Janeiro e Ipixuna, pertencentes aos Parintintin, como também é o atual diretor do Museu do Índio, que efetivou o Termo de Acordo e Cooperação aqui analisado.

Importa, desde logo, frisar a relevância da atuação desse museu no tratamento e salvaguarda dos acervos representativos das diversas etnias indígenas. A sua legítima missão institucional não se limita a resguardar as suas memórias enquanto entidade

nacional que vem assumindo o papel de zelar pelo direito à memória a ser reivindicado pelos povos indígenas. Ela também inclui um trabalho contra o esquecimento – contra o apagamento, que se faz presente nos estereótipos construídos sobre estes, das diferenças, de sua diversidade cultural, do multilinguismo, denunciado com vigor por Freire (2009)

A compreensão dessa instituição como lugar de memórias veio a permear o estudo ora proposto, o qual privilegiou um objeto situado para muito além das compartimentações disciplinares. Nele o desejo de reunir os saberes – embora, numa primeira leitura, pareça conferir-se um peso diferenciado à Antropologia Social – não acarretou, esperamos, o exercício de uma transdisciplinaridade homogeneizadora; houve, muito pelo contrário, a intenção de se procurar situar tais saberes, com o necessário rigor, uns em relação aos outros em função de suas alteridades históricas e epistemológicas.

Nosso interesse pessoal sobre as relações entre arquivos e identidade indígena vem se fortalecendo desde há muito tempo. Em janeiro de 1988, começamos a trabalhar no Departamento de Antropologia do Museu Nacional – UFRJ, inicialmente no Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil: invasão, uso do solo e recursos naturais (PETI) – que teve suas atividades encerradas formalmente em 1994. Paralelamente a essas atividades estivemos também envolvidos, entre outras atividades, no processo de demarcação das Terras Indígenas dos Ticuna, sobretudo no tocante ao apoio documental. Nos últimos anos, com uma atuação mais discreta, temos nos mantido próximos ao Laboratório de Estudos em Cultura, Etnicidade e Desenvolvimento (LACED).

O contato com as atividades de pesquisas nesses projetos, bem como com as demais vinculadas aos professores, alunos e colaboradores ao longo de mais de 15 anos, nos permitiram amadurecer a percepção sobre como os documentos administrativos possuem dimensões políticas e sociais difíceis de serem ignoradas como apoio e objetos nos estudos de diferentes áreas do conhecimento. No caso das questões indígenas e da memória social, tais dimensões são, para nós, cada vez mais evidentes. Compreendendo a importância da memória enquanto instrumento de controle social e a burocracia (Weber, 1971) como um dos mecanismos disciplinares utilizados pelas instituições na produção das memórias (Ricoeur, 2000), tomamos registros documentais por objeto de interesse para a sociedade indígena Parintintin.

Partindo do pressuposto de que os registros documentais atuam, com maior ou menor grau de interferência, sobre as sociedades indígenas, da mesma maneira como nos demais grupos sociais do território nacional brasileiro, decidimos acolher a ideia de poder, dentro de um processo de mudanças sociais e políticas mais amplas que se iniciaram ou se

consolidaram a partir de 1988, sobretudo aquelas que envolvem as sociedades indígenas do Brasil de maneira mais sistemática, identificar a incorporação do uso desses registros como extensão da memória pessoal/coletiva ou como prova legal nas práticas de determinadas atividades da sociedade Parintintin, tida como essencialmente oral segundo tradição bastante consolidada.

Três conjuntos documentais compõem nosso *corpus* de análise: o arquivo do Museu do Índio e a coleção Waud Kracke; a entrevista feita com José Carlos Levinho, diretor do Museu do Índio; e, os discursos sobre o tema da pesquisa publicados na literatura científica.

Este trabalho, que está dividido em três capítulos, excluindo-se a introdução e as considerações finais, apresenta no primeiro, uma discussão sobre a gênese da coleção documental do Museu do Índio para compreendê-la como um bem patrimonial em sintonia com a instituição museológica que se diferencia, sob muitos aspectos, dos demais museus do Brasil e do mundo. Essa diferença pode ser pensada em relação ao próprio objeto desta pesquisa: a doação. Afinal, que outro museu doa uma coleção de seu acervo? O que entendemos por documento e coleção? Quais são os seus usos e objetivos? Há diferenças entre as coleções pessoais e institucionais? Como se dá o trânsito dos objetos nas esferas pública e privada?

Tomando a coleção de documentos do Museu do Índio, desenvolvemos, no segundo capítulo, um diálogo com o Povo Parintintin. Quem é esse Povo e como ele vai se constituir no parceiro do primeiro termo de acordo bilíngue com o Estado brasileiro? Quais os elementos que podemos identificar como importantes para que esse acordo fosse efetivado? Nesse diálogo, consideramos as violências sofridas pelos povos indígenas e as pressões internacionais no sentido de garantir os direitos humanos e das minorias étnicas no Brasil, que foi um dos grandes instrumentos para o início do processo de demarcação de terras indígenas no Brasil.

O terceiro capítulo apresenta os sentidos da coleção, os efeitos da doação feita pelo Museu do Índio e o inventário sumário da Coleção Waud Kracke doada ao Povo Parintintin. A discussão, neste capítulo coloca em pauta a relação da digitalização de acervos e a construção da memória social.

Reunimos, por fim, a partir desses questionamentos, as considerações apresentadas ao longo de nosso relato e que acreditamos possam sinalizar os problemas ocorridos no âmbito do Acordo e as indicações de solução para que ele possa ainda ser bem sucedido.

1 ACERVO DA CULTURA PARINTINTIN E O MUSEU DO ÍNDIO

Neste capítulo visamos promover um diálogo entre algumas noções sobre os conceitos de documento e de coleção e o percurso de criação do Acervo da Cultura Parintintin, ao identificarmos os atores envolvidos no processo de seleção dos documentos que compõem a coleção doada aos Parintintin, no âmbito do Termo de Acordo de Cooperação (Brasil, 2007), principalmente a coleção do antropólogo Waud Krack.

Cumpre, de início, argumentar que um dos principais atores engajados no referido processo de seleção foi o Museu do Índio, instituição estatal que vem, desde o começo da década de 1950, promovendo a gestão de relevantes coleções de cunho etnológico, esforçando-se por salvaguardar a produção cultural (em seu sentido mais amplo) armazenada nas memórias documentárias sobre as sociedades indígenas, nesta conjuntura histórica em que é possível observar a transformação da sociedade analógica em sociedade digital.

O Museu do Índio está interessado em criar um Centro para registros linguísticos e culturais indígenas na cidade do Rio de Janeiro, onde cópias dos materiais dos acervos e projetos de documentação linguística e cultural e de pesquisadores, brasileiros e estrangeiros, serão depositadas. (Brasil, 2007. Parágrafo terceiro)

1.1 Repensando as noções de documento e coleção

Não é possível ignorar o fato de que a noção de documento não possa ser confundida com o objeto valorizado como testemunho e prova de uma ação cultural. Segundo Dodebei (2001, p. 59-60), “utilizando o senso comum, aceitamos que não só os textos criados com a finalidade de prova, mas os monumentos naturais, o espaço terrestre, o universo podem também ser considerados documentos, se assim decidirmos” Qual seria então o conceito de Documento? Ainda em Dodebei:

Cidades, florestas, animais, a música, a pintura, a escultura, as formas conjuntas da dança, da ópera, do teatro, a fotografia, a imagem cinematográfica, digital, microscópica, telescópica, o gesto enfim, podem ser documentos e fazerem parte do patrimônio cultural da humanidade. O que distinguiria uma pedra de um documento? Qual a diferença conceitual entre um automóvel e um documento? Vamos nos deslocar a Londres, entrando pela ala esquerda do Museu Britânico e, em meio a um aglomerado de visitantes deparamo-nos com uma lasca de pedra.

Do outro lado do continente, em Detroit, na América do Norte, apreciamos um modelo Ford, conversível, que não circula mais nas ruas. Retornando ao nosso país, resolvemos passar um final de semana em Ouro Preto, Minas Gerais. Do que estamos falando? De objetos, de cidades ou de documentos? De ambos, com segurança. (Dodebei, 2001, p. 60)

Documento é um valor, assim como patrimônio. Ambos substantivos geralmente ocupam o espaço dos objetos valorizados. Como um metônimo, documento ocupa, na maioria das vezes, o lugar da expressão ‘registro de informação’ ou registro documental’. Tomando como exemplo uma peça do acervo analisado,

Fita 19 – Maria Novaes Kujata'i, conversa sobre Ipaji-ngandupi'quára.. Filho de Maria Elena nasceu como espírito de toca-disco. Catarina: sonhos, Iguaka ombojiu mimico'ga.

podemos verificar que trata-se do registro em áudio de narrativa Parintintin. A gravação da conversa permitirá que possamos ouvi-la e reproduzi-la tantas vezes quanto o suporte material que fixou o objeto (a conversa) permanecer integro. Mas, ao gravar a conversa, o mediador já deseja obter um registro da memória Parintintin. E, ao fazer parte de uma coleção e ser valorizada como documento no Museu do Índio, a ‘fita 19’ pode ser considerada um registro documental (desejo do mediador) ou patrimonial (desejo da comunidade de produção). A valorização patrimonial exige que haja consenso na seleção de quais objetos a comunidade escolhe como representativos de sua singularidade cultural.

Michel Melot (2004) diz que “o objeto patrimonial é, simplesmente, o objeto graças ao qual uma comunidade existe. Ela [a comunidade] precisa do objeto para existir e ele [o objeto] precisa dela para existir enquanto patrimônio. O seu reconhecimento e sua gestão escapam à apropriação ou à decisão individual”. O valor patrimonial é então da ordem do coletivo, da coletividade.

Não é por outra razão que José Ribamar Bessa Freire (2008), em “Tradição Oral e a Canoa do Tempo”, comenta sobre a valorização da tradição oral em documentos e patrimônios. Durante muito tempo, a historiografia considerou os povos ágrafos como ‘povos sem história’ ou povos pré-históricos, devido à exclusiva falta de ‘literacidade’, isto é, de uma prática sistemática de leitura e escrita. O uso do documento oral só muito recentemente passou a ser incorporado pela etnohistoria:

Quanto à tradição oral, sua coleta organizada e sistemática realizada em algumas regiões tem permitido trabalhá-la como um documento digno de credibilidade e passível de ser submetido à crítica, através do conhecimento íntimo do gênero discursivo em questão, sua temática, suas técnicas, seus códigos e estereótipos, o público e o que espera dos transmissores da tradição, as circunstâncias da narração e o conhecimento da língua em que a tradição é veiculada.

Moniot (1979, apud Bessa, 2008) propõe três vias de crítica à tradição oral: *uma crítica 'textual'*, capaz de julgar o grau de fidelidade, as condições e circunstâncias em que o material foi coletado e as características lingüísticas do texto; *uma crítica 'sociológica'*, que busca identificar a função social da tradição oral e observar a origem social, o estatuto e o papel dos seus responsáveis; e, finalmente, *uma crítica 'cultural'*, que analisa as categorias conceituais a partir das quais o real é apreendido.

Ainda em Bessa (2008):

É desta forma que o sentimento de impossibilidade de reconstruir a memória dos povos sem escrita está sendo reformulado. Não como "*uma atitude vingativa*" em relação ao colonizador, como situa apropriadamente J. Ki-Zerbo, especialista em metodologia da História da África, nem como "*uma simples manifestação afetiva*" em relação ao índio, como esclarece Natan Wachtel. E nem muito menos como uma operação de troca de discursos, contrapondo uma ideologia à outra ideologia (Wachtel, 1971, p.18). Mas incorporando fontes antes desprezadas como um exercício vital da memória para varrer o campo do passado e reconhecer suas próprias raízes.

Os museus e os novos centros de documentação e informação indígenas vêm demonstrando que os registros da tradição oral, sejam textuais, sonoros ou visuais vão compor conjuntos nos quais as peças (os objetos culturais) desenvolvem conversas entre si e com o público que as pesquisam, somente possíveis por esta articulação documentária característica das coleções.

A ideia de coleção é entendida por Pomian (2000) como um conjunto de objetos naturais ou artificiais afastados de seus circuitos originais de utilização, colocados sob uma proteção especial e expostos num espaço particular. Assim, a memória pode ser também representada por suportes que, diferentemente da memória de nosso corpo, são passíveis de serem reproduzidos em sua versão idêntica ao ato de criação. Segundo ainda Pomian, os objetos de coleção inserem-se não só nas relações entre alguém e além, como também naqueles que unem os mortos aos vivos, o passado ao presente. Os objetos de uma coleção

fazem a ponte entre dois mundos e é nessa relação que podem ser potencializados tanto a lembrança quanto o esquecimento, princípios indissociáveis da memória. Esses objetos selecionados por um colecionador devem, então, ser expostos não apenas ao olhar dos deuses e dos demônios, mas ainda dos próprios seres humanos (Pomian, 1984b, 2000)

Assim sendo, uma peça de cerâmica Parintintin deixa de significar e de ser bela por si própria e passa a fazer parte de uma nova narrativa ao lado dos demais objetos que a cercam numa sala de exposições. Segundo Castro (apud Ribeiro, 2012, p. 116), “as coleções trazem os valores atribuídos por seus colecionadores. Esses valores podem ser estendidos e atrelados às construções coletivas retomando a lembrança de todo um grupo social e refletindo os valores das sociedades de um determinado período”. Ribeiro, no âmbito de sua pesquisa sobre análise de objetos de coleção, nos diz que:

A partir da análise dos objetos colecionáveis, procuramos perceber quais as narrativas experienciadas pelos sujeitos, tendo como pano de fundo o quadro social das memórias coletivas. Ao traçar as trajetórias informacionais desses objetos de coleção visamos à construção/representação de suas configurações (arranjo, classificação e manipulação), identificando os processos de constituição e os mecanismos de apropriação que os sujeitos elaboram para categorizar objetos materiais e imaginários. Ao analisar coleções [...] possibilitamos a aplicação das categorias-chave das práticas colecionistas: coleção, colecionador, objeto, objeto de coleção e lugar de memória. (Ribeiro, 2012, p. 115)

Tradicionalmente, o conceito de documento, ao qual se associam as noções de índice e de testemunho, no dizer de Ricoeur (2000, p. 222), alcança maior precisão ao “constituir par com a [noção] de monumento”. Lembra esse pensador que Le Goff (1990) havia iluminado para todos nós a aventura cruzada de tais conceitos – o documento, considerado noção menos zelosa em pôr em relação a glória do herói ou de uma comunidade, teria inicialmente levado a melhor sobre o monumento de finalidade laudatória. Contudo, sob o prisma de uma crítica ideológica, o documento não se revelaria menos impregnado de carga valorativa do que o monumento; nessa constatação se funda a defesa do conceito misto de documento-monumento.

Regina Abreu (1998), acerca da história da Coleção Miguel de Calmon, que constitui ainda na atualidade a maior coleção adquirida pelo Museu Histórico Nacional, verificou que os objetos que a integram eram apresentados ao público visitante como provas de um discurso saudoso dos próprios profissionais daquela instituição museológica.

Esse imenso acervo (abarcando jóias, telas, mobiliários, lustres, documentos fotográficos, esculturas, brasões e obras impressas) passou a ocupar uma sala especial naquele Museu. A viúva de Calmon (Alice Calmon), doadora do acervo foi, como condição expressa para efetivar a entrega da coleção, durante muito tempo, a responsável direta pela curadoria desse acervo. Essas práticas de valorização da memória das elites, no passado, suscitaram especial curiosidade da pesquisadora, levando-a a pensar, com o apoio da leitura de Pierre Nora (1994), como se constituem os lugares de memória, e quais seriam as disputas entre o que lembrar e o que esquecer.

Sob a perspectiva da Arquivística e considerando a sociedade da escrita, a coleção vista como um conjunto de objetos reunidos por um colecionador, não tem sentido para os arquivos, pois estes devem reunir fundos documentais produzidos pela ação administrativa ou da vida de um órgão, de uma instituição ou de uma pessoa formando, assim, um todo orgânico (Cook, 1998; Heymann, 1997, 2005^a, 2005b) Em nossa dissertação de mestrado denominamos organicidade à qualidade que os documentos de arquivo possuem de representar, ao mesmo tempo, a unidade e o conjunto de um fundo com suas séries, subséries e unidades de informação ou, poderíamos dizer, como um grau diferenciado de fragmentação (Silva, 1999). Essa organicidade peculiar aos arquivos é sustentada pelo princípio denominado *respect des fonds*:

O princípio do *respect des fonds* ou princípio da proveniência é considerado universalmente como a base da arquivística teórica e prática; [...] fora do *respect des fonds*, todo trabalho arquivístico será arbitrário, subjetivo e desprovido de rigor (Duchemin, 1986, p. 16)

Segundo Duchemin, de acordo com esse princípio, não podemos reunir em um mesmo fundo documentos de origens diferentes. Formulado pelo historiador francês Natalis de Wailly, então Chefe da Seção Administrativa dos Arquivos Departamentais do Ministério do Interior em 1841, o referido princípio preconiza que devemos

[...] reunir os documentos por fundos, isto é, reunir todos os títulos (todos os documentos) provindos de uma corporação, instituição, família ou indivíduo, e dispor em determinada ordem os diferentes fundos [...] Documentos que apenas se refiram a uma instituição, corporação ou família não devem ser confundidos com o fundo dessa instituição, dessa corporação ou dessa família [...]"(Duchemin, 1986, p. 16)

A obediência a tal princípio, também denominado Princípio da Proveniência - por não caber o arquivamento de documentos provenientes de instituições e/ou atividades diferentes em um mesmo fundo arquivístico - é o que sustenta a coleção como algo artificial e, portanto, não adequado à prática arquivística.

Esse princípio, que permite a preservação dos conjuntos documentais de modo orgânico, estabelece que os documentos arquivísticos representativos de determinada atividade, não podem ser analisados isoladamente, pois, mesmo que haja um documento com valor isolado: histórico, jurídico, artístico entre outros, é no âmbito do conjunto a que pertence que ele terá sentido e valor probatório.

É o princípio do respeito aos fundos, ainda, que possibilita apreender as diferentes partes que representam o seu conjunto (arquivo) sob formas distintas e separadas umas das outras (fundos, série, subsérie), que, pelo seu relacionamento entre as partes, constitui a unidade do conjunto arquivístico.

As relações entre as partes, a partir da produção contínua de registros, permitem a organicidade dos acervos, tornando-a fator essencial dos arquivos, pois é a manutenção da sucessividade e interação das partes que irá assegurar o entendimento do conjunto a que pertencem. Sem essa relação entre as partes, os fragmentos teriam pouco valor arquivístico; e sem que representem o todo, são apenas um ponto de partida para a sua representação. Portanto, a produção contínua dos registros, resultante dos atos administrativos, constitui o processo central do relacionamento e do estabelecimento dessa conexão parte-todo, impossível de ser entendida se dividida, se fragmentada.

Do ponto de vista das teorias arquivísticas, a integridade e a organicidade representam, assim, as qualidades principais de todo o processo de gestão de arquivos. Do contrário, teríamos apenas coleções de documentos que somente podem indicar os atos registrados sem que a leitura dessas partes nos permitisse formar uma narrativa. Cada uma das partes substitui-se e com isso suprime a anterior, sendo por sua vez substituída e suprimida pela parte que lhe segue.

Segundo Bellotto (1991; 2007), é preciso considerar as características jurídicas, de seriação, de unicidade e objetividade dos documentos de arquivos, como elementos de sustentação e diferenciação das instituições de cultura, como museus e bibliotecas, sendo o seu elemento jurídico sustentado pelo fato dos documentos serem produzidos sob uma intencionalidade de prova e de testemunho, que, por sua vez, serão incorporados ao

arquivo, dentro de um processo “natural” de produção e acúmulo seriado, também posto em discussão por Ricoeur (2000).

Um dos desdobramentos da integridade e da organicidade propiciado pelo princípio de respeito aos fundos, consiste em certo descaso com relação ao conceito de coleção. Por outro lado, é importante termos em mente que a aceitação de tais regras no campo da Arquivística não basta para evitar a arbitrariedade e, portanto, anular a artificialidade que julgamos existir nas coleções.

Mas, nosso objeto de análise é complexo e envolve registros de tradição oral custodiados por um museu. Assim, as diferenças entre arquivos, bibliotecas e museus desaparecem e o acervo produzido e preservado por Waud Kracke não deve ser analisado nem como um arquivo, nem como uma coleção de uma biblioteca ou de um museu. Antes, o acervo do antropólogo deve ser apreendido como um riquíssimo banco de dados sobre a cultura Parintintin que precisa ser lido, preservado e colocado à disposição do público e de seus maiores interessados, os Parintintin.

1.2 Constituição e destino da Coleção Waud Kracke

A Coleção Waud Kracke foi objeto do acordo histórico de cooperação (Processo nº 08786368/07 – MJ / FUNAI / MI) estabelecido entre o Museu do Índio, entidade subordinada ao Ministério da Justiça como parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas (OPIPAM). Compreende um conjunto documental de enorme relevância para a etnologia brasileira correspondente ao acervo do referido antropólogo, que vem trabalhando junto aos Parintintin desde 1966.

Doutor em Antropologia e graduado em Psicanálise, membro da Associação Americana de Antropologia e da Associação Brasileira de Antropologia, Waud Kracke participou, na qualidade de pesquisador convidado, do processo de demarcação da Terra Indígena Parintintin, em 1985. Veio a publicar, dentre outros trabalhos, *Force and persuasion: leadership among the Parintintin Indians of Brazil* (Kracke1978)²

A coleção em apreço põe em evidência a riqueza e a singularidade dos saberes e dos fazeres dos Parintintin e dá testemunho do trabalho de seleção realizado por aquele antropólogo e eminente professor da Universidade de Illinois (Chicago) sobre esse povo indígena brasileiro.

² Consultar Waud Kracke, Fonte: **Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil**, <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/parintintin/print>, Acessado em: 16/12/2012.

É importante salientar que o Museu do Índio não apenas tem resguardado e divulgado essa coleção, mas também reúne os registros sobre essa minoria étnica coletados e processados a partir das atividades levadas a efeito, nos últimos anos de 1922 e 1923, pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), e os registros fotográficos e sonoros produzidos nas décadas de 1980 e 1990 por diversos pesquisadores, dentre os quais o antropólogo e atual diretor desse Museu, José Carlos Levinho, que foi encarregado de coordenar os trabalhos de identificação das Terras Indígenas “Nove de Janeiro” e “Ipixuna”, habitadas pelos Parintintin.

O acervo que foi possível constituir, segundo informações obtidas no Museu do Índio, abrangem – além da Coleção Waud Kracke – pelo menos dois álbuns fotográficos, um vídeo, 97 cds (*compact disks*) de áudio e um volume bastante expressivo de documentos impressos e manuscritos. As fronteiras que diferenciam conceitualmente os arquivos das coleções são cada vez menos visíveis, como atesta esse conjunto documental.

As dificuldades têm sido também percebidas na distinção adotada usualmente entre os acervos públicos e os privados - sobretudo nos últimos, quando são incorporados às instituições públicas de guarda permanente. Essas dificuldades, no entanto, muitas vezes se constituem em erro, pois poucos são de fato capazes de compreender que os registros produzidos por funcionários públicos no exercício de suas funções são, por natureza, de propriedade do órgão a que estes estão subordinados. São ou podem assim ser considerados como documentos públicos.

Sem que se constituam em documentos públicos propriamente ditos, não nos parece difícil admitir que tais registros possam auxiliar de maneira muito significativa nas diferentes leituras que possamos fazer sobre um dado acontecimento. Por tais razões, mesmo considerando a inexistência jurídica que confira a esses registros pessoais o seu caráter institucional, não podemos depreciar essa sua interferência.

Embora essa afirmativa não se configure em novidade, quando as funções desenvolvidas estão restritas às atividades burocráticas evidentes, o mesmo não ocorre se essas atividades forem executadas por professores e pesquisadores ligados às diferentes instituições de ensino e pesquisa públicas, sobretudo àquelas atividades que não acontecem no interior das instituições, isto é, estão geralmente sendo executadas em campo, tal como se verifica com maior frequência nas pesquisas produzidas em Ciências Sociais, mais notadamente em Antropologia.

Sob esse aspecto existe, ou tem sido assim percebida, uma imprecisão quanto ao que seriam o direito autoral e o direito de propriedade (Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de

1998). É fundamental que tenhamos um conhecimento mais claro sobre essas questões, pois as atividades de pesquisas desenvolvidas em campo, por exemplo, pelos antropólogos com vínculos funcionais junto às diversas universidades públicas, são atividades inerentes às suas competências de funcionários públicos.

Em síntese: o que eles desenvolvem corresponde a funções próprias ao seu cargo público. Possuem salários, espaços físicos, infra-estrutura, recursos financeiros, materiais e humanos que lhes permitem exercer tais funções. Convém reforçarmos que, se a propriedade do que eles produzem é da instituição de ensino a que estão vinculados, a autoria é, indiscutivelmente, de quem produziu intelectualmente.

É importante também sublinharmos que os recursos financeiros disponibilizados em nome desses funcionários pesquisadores, pelas diferentes instituições nacionais e internacionais de fomento às pesquisas, só são viabilizados, na esmagadora maioria das vezes, em razão do vínculo funcional de quem solicita o financiamento, com uma instituição pública de ensino e pesquisa. Não fossem essas subordinações, e as suas competências funcionais, dificilmente eles teriam acesso a tais recursos para pesquisas.

Mas como essa discussão se enquadra em nossa investigação? Os registros tidos como particulares, como os que compõem a coleção doada aos Parintintin pelo Museu do Índio, têm sido cada vez mais valorizados pelos profissionais de diferentes áreas, mas sobretudo pelos que têm formação em Ciências Humanas e Sociais, como fontes importantes para os seus estudos.

Embora uma parcela significativa desses registros documentais não possa ser classificada como particulares, pois representam atos das funções públicas, que foram retirados indevidamente de suas instituições, a verdade é que tais situações são cada vez mais frequentes.

Essa valorização dos registros privados, assim como os estímulos cultural, político, social e econômico manifestos no desejo de colecioná-los, nos possibilitam algumas discussões: ao serem valorizados social, política e culturalmente, eles são, também, valorizados economicamente, prevalecendo a lógica capitalista de “oferta e procura”.

Pouco a pouco, na medida em que o seu titular ou detentor falece, os seus herdeiros, acreditando no valor econômico da documentação, buscam a sua transferência e, com maior frequência, a sua venda para uma instituição pública de guarda permanente.

Acontece que essas instituições públicas já possuem um acervo tão extenso sob sua responsabilidade que na maioria das vezes inviabilizam novas aquisições, por mais importantes que elas possam ser.

Levando em conta que os registros sob custódia dessas instituições são, por força de suas competências funcionais, considerados de valor jurídico, administrativo e social que determinam sua guarda e tratamentos técnicos especiais para conservação e acesso, há de se presumir que eles são efetivamente imprescindíveis (Nora, 1994).

Pensados assim como algo excepcional que merece uma atenção especial, os papéis privados que venham a ser incorporados às instituições públicas de guarda permanente, terão sua importância equiparada à dos demais registros públicos ali existentes. Nesses casos esses registros, ainda que permaneçam como sendo particulares, são juridicamente protegidos de maneira especial, pois se revestem, com essa ação, de interesse público e social.

É nesse processo de deslocamento do particular para o público que, muito mais pelo seu valor informativo secundário do que pelo produtor, residem alguns outros pontos para nosso exame mais atento. Antes disso, porém, poderíamos nos indagar: o que é que possuem os registros públicos que os torna tão especiais ou diferentes?

As responsabilidades do Estado enquanto mediador das relações de convivência social obrigam-no a dispensar uma atenção especial ao seu principal instrumento de mediação: os registros documentais. É por intermédio deles que o Estado se manifesta de maneira muito explícita em nosso cotidiano. É por meio desses registros que nós somos forçados a fazer ou a deixarmos de fazer algumas coisas.

Esse poder do Estado, manifestado pelos registros documentais, depende da legitimidade, que é conquistada em parte pela existência da credibilidade que a eles conferimos. Nesse contexto, considerando que não há informalidade nas nossas relações com o Estado, podemos afirmar que essa credibilidade é dependente da confiança de que aquilo que se estabelece no ato documental como sendo uma vontade do poder público seja verdadeiramente seu.

A tal credibilidade dos papéis públicos denominamos fé pública (Amaral, 1978), que ao Estado compete assegurar de todas as formas. É por essa razão, com toda a certeza, que o Direito impõe como crime grave a falsificação / adulteração de documentos públicos. Embora tal concepção jurídica da fé pública não seja imediatamente incorporada aos registros particulares que tenham sido transferidos para uma instituição pública de guarda permanente, não podemos negar que essa sua inserção pressupõe uma relação de equivalência significativa que vai justificá-lo como de interesse público, logo, digno de um tratamento especial diferenciado.

Se sob o ponto de vista essencialmente jurídico esses registros permanecem

particulares, o fato de estarem sob a proteção especial do poder público, com tratamentos técnicos adequados para sua maior longevidade, permitirá que eles venham a representar a reduzida parcela dos documentos privilegiados que servirão como referência na transmissão de valores os mais diversos, tomados como base para a construção de nossas memórias coletivas. Essa e outras questões correlatas têm sido examinadas e devem decerto ser aprofundadas sob a perspectiva de uma ampla reflexão acerca da fundamentação e efetivação, em nosso país, do direito à memória. Reflexão já iniciada por autores de diferente formação acadêmica ou científica, a exemplo de Chagas (2003), Araújo et alii (2006), Bosi (1994), Chauí (1992), De Decca (1992), Erthal (2006), Kerriou (1992), Lima e Hoffmann (2002), Louzada (1992), Paoli (1992), Meneses (1992 e Piovesan (2007), dentre outros.

Com esse movimento, aquilo que era particular se equivale ao público. É esse trânsito que se faz presente no quadro das atividades desenvolvidas em todo o processo de institucionalização dos acervos de um museu, podendo definir o destino das coleções.

Sem que seja possível assegurar o pressuposto da veracidade dos documentos produzidos pelas diferentes ações dos poderes públicos, ou por aqueles que os representam, o Estado perderia a sua capacidade de ordenação social. Sem que seja reconhecido enquanto um produto oficial das atividades desenvolvidas no desempenho de suas obrigações, os registros por ele produzidos se constituiriam em objetos particulares que, como tais, teriam, na origem de suas autorias, um caráter de intencionalidade e parcialidade difícil de ser aceito como objeto probatório da vontade das partes.

Se tais preceitos fazem com que quaisquer registros produzidos pelo poder público e seus representantes formais constituam-se em documentos de relevância jurídica inquestionável, uma vez que sobre eles incide a legitimidade decorrente da sua autenticidade, os registros privados existentes nas instituições públicas de guarda permanente, presumidamente, serão revestidos não apenas desses preceitos, mas também de uma capacidade de perpetuação, que os tornarão fontes para inúmeros usos.

Mas quais são então os critérios que orientam o enquadramento dos registros privados nessa classe de documentos considerados como de interesse público? O que os transformam em fontes dignas de privilegiados cuidados para acesso futuro, inclusive quando puderem compor uma memória digital?

Essas possibilidades de usos, assim como as funções de mediadores culturais, serão sensivelmente potencializadas ao darem entrada nesses “lugares de memórias” públicas,

pois a eles foi acrescida, simbólica e juridicamente, a fé pública, símbolo de veracidade, autenticidade e imparcialidade.

Assim, à luz desse conjunto de questões, a coleção que foi doada ao Povo Parintintin se constituiu, originariamente, de acervos pessoais dos antropólogos Waud Kracke e José Carlos Levinho, que, tendo sido produzidos em função de suas atividades como funcionários públicos, mas estando sob suas responsabilidades, retornam ao domínio do Estado, mas podem também fazer parte dos acervos essencialmente privados.

1.3 Museu do Índio: um lugar de memória e relevância social

Interessa-nos nesta etapa da investigação identificar problemas e implicações emergentes na doação de acervos documentais de instituições de conservação cultural para centros de memória voltados para povos indígenas brasileiros. Nesse sentido, nosso objetivo principal consiste em lançar um olhar mais fundo sobre o doador: o Museu do Índio.

Localizado na cidade do Rio de Janeiro, é uma das unidades da Fundação Nacional do Índio – FUNAI –, órgão atualmente ligado ao Ministério da Justiça. De acordo com o conteúdo de seu portal web³, o Museu do Índio foi efetivado por Darcy Ribeiro, no bairro do Maracanã, no Rio de Janeiro, em 1953. É a única instituição oficial no país exclusivamente dedicada às culturas indígenas. Em 1978, o Museu do Índio mudou-se do casarão na Rua Mata Machado para o espaço atual, na Rua das Palmeiras, em Botafogo: um prédio do século XIX, construído por João Rodrigues Teixeira, empresário da indústria alimentícia do Rio de Janeiro, para sua residência. Tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a construção é exemplar arquitetônico representativo do período de urbanização do bairro. O Museu do Índio organiza mostras temporárias de peças e fotos, utilizando o acervo guardado em suas reservas técnicas.

Cabe à FUNAI, de acordo com o artigo 1º da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, ainda em vigor:

I – estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios enumerados: respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais; garantia à posse permanente das terras que habitam e o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as unidades nelas existentes; preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contato com a sociedade nacional;

³ www.museudoindio.org.br/

resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma que sua evolução socioeconômica se processe a salvo de mudanças bruscas.

II - gerir o Patrimônio Indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização; III - promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas; IV - promover a prestação da assistência médica-sanitária aos índios; V - promover a educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional; VI - despertar, pelos instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa indigenista; VII - exercer o poder de político nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio. Parágrafo único: A Fundação exercerá os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em lei especiais.

Com vistas a tais objetivos, sobretudo aqueles elencados no inciso I -, a FUNAI possui em sua estrutura administrativa, estabelecida pelo Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009, um órgão científico-cultural, qual seja, o Museu do Índio.

De acordo com o artigo 23, do Decreto nº 7.056, de 2009, compete ao Museu do Índio: I - resguardar, sob o ponto de vista material e científico, as manifestações culturais representativas da história e tradições das populações étnicas indígenas brasileiras, bem como coordenar programas de estudos e pesquisas de campo, nas áreas de Etnologia Indígena e Indigenismo e divulgar estudos e investigações sobre as sociedades indígenas; II - planejar e executar a política de preservação, conservação e proteção legal dos acervos institucionais – etnográficos, textuais, imagéticos e bibliográficos – com objetivo cultural, educacional e científico; III - coordenar o estudo, pesquisa e inventário dos acervos, visando produzir informações sistematizadas e difundi-las à sociedade e, em especial, aos povos indígenas; IV - implementar ações voltadas para garantir a autoria e propriedade coletiva dos bens culturais das sociedades indígenas e o aperfeiçoamento dos mecanismos para sua proteção; V - coordenar e controlar as atividades relativas à gestão de recursos orçamentários e financeiros; e VI - coordenar, controlar os contratos, licitações, convênios, ajustes e acordos, gestão de pessoal, serviços gerais, material e patrimônio, manutenção, logística e eventos no seu âmbito.

É dentro de tais competências que o Programa de Pesquisa e Documentação do Museu do Índio vem desenvolvendo um trabalho de tratamento técnico de seus acervos bibliográfico, textual, audiovisual e museográfico, objetivando, de acordo com o Informativo do Museu (Museu ao Vivo, 2008, p. 2-3)

Promover o acesso das comunidades indígenas contemporâneas às informações culturais e históricas produzidas por seus povos ou a eles referenciadas, incluindo registros de natureza linguística, textual, ,imagética e sonora, como também documentos etnográficos coletados por diferentes pesquisadores ou instituições.

Subordinado ao Poder Executivo Federal, como uma parte significativa das instituições federais de cultura em nosso país, o Museu do Índio difere dos demais museus em virtude de seu vínculo funcional ser com o Ministério da Justiça, e não com o Ministério da Cultura. Conforme Levinho:

O Museu está ligado a FUNAI. Então dentro disso, já naquela época a gente via a necessidade de a FUNAI, a nossa instituição mantenedora; então nós tínhamos que estar dentro de uma lógica; encontrar um papel também pra gente dentro da FUNAI. Então, foi com essa preocupação que a gente passou a direcionar todas as nossas ações. Passamos a desenvolver um trabalho mais sistemático com os Guarani do Rio de Janeiro. Já em 95 nós construímos uma casa Guarani. Estamos construindo casas Guarani aqui nos jardins do Museu por que os índios estão aqui. Ou seja, é um processo de consolidação da instituição que estava totalmente destruída desde 93. Estava fechada 2 anos. Nós fomos aos poucos reconstruindo esse Museu. Então é isso, esse trabalho que você vai ver com a própria doação que a gente faz, vai ser o resultado de um trabalho incipiente que se inicia em 2000. (Levinho, 2011, p. 4)

A razão inicial dessa diferença pode ser explicada pela origem do seu acervo, que se constituiu a partir da coleta de peças feita pelo Serviço de Proteção aos Índios, ao longo de suas atividades junto aos diferentes povos indígenas com os quais teve contato no desenvolvimento de suas atividades de atração e pacificação.

Em decorrência dessas particularidades, o Museu do Índio possui como um de seus principais diferenciais, não o perfil de seu público de visitantes, mas o fato de que entre os seus usuários prioritários, estão os próprios sujeitos culturais dos objetos que expõe.

Se na maior parte das instituições museológicas a predominância é a de visitantes às exposições e, em outras, exclusivamente esses, no Museu do Índio terá ainda, pesquisadores nacionais e estrangeiros, mas sobretudo os próprios índios.

Não há aqui a intenção de afirmar que o número de pesquisadores seja igual ao de visitantes. Não se trata disso. O número de visitantes é, sem a menor sombra de dúvidas, absolutamente muito maior. O que se busca chamar a atenção é para o fato de que o

número de pesquisadores é bastante significativo, sobretudo quando comparado aos dos demais museus existentes no Brasil.

Parte dessa especificidade reside na constituição de seu acervo, que, além de peças etnográficas das sociedades indígenas brasileiras e de um acervo bibliográfico expressivo sobre o tema, abrange um conjunto documental arquivístico diversificado, considerado um dos mais importantes sobre as sociedades indígenas no Brasil.

Se as instituições museais se sustentam socialmente pelas exposições dos objetos que possuem, o Museu do Índio contará para isso, além de suas peças etnográficas das diferentes sociedades indígenas, com um acervo biblioteconômico e arquivístico da maior importância.

Outra característica importante e diferenciadora do Museu, e que lhe confere um grau de complexidade pouco comum no mundo, e nem sempre de fácil percepção, consiste em que ele não lida com objetos etnográficos que pertenceram a algum tipo de sociedade extinta ou distante, mas lida com uma cultura extremamente dinâmica, próxima, presente, viva e participativa em suas exposições.

Essa presença, no entanto, não deve ser vista como algum tipo de obstáculo ou problema, mas, muito pelo contrário, ela é parte do que lhe confere a credibilidade institucional, sobre os seus serviços e obrigações sociais pouco comum.

Isso não quer dizer que não haja nas exposições algum tipo de interpretação própria da instituição, mas tão somente que essa interpretação encontra um interlocutor privilegiado, a saber, o próprio sujeito sobre o qual ela fala.

Esse sujeito ajuda a promover um diálogo com cada um dos objetos expostos que, em outro contexto, seria praticamente impossível estabelecer. Um contexto muito mais amplo que envolve não apenas as questões da cultura material em si, mas suas dimensões simbólicas diversas.

Fazendo referência às práticas de uma sociedade ativa e presente como as indígenas, essas leituras envolvem também uma complexidade histórica, sociológica, cultural, econômica e política. Envolve atores índios e não-índios de diferentes interesses.

É levando em conta esse conjunto de fatores que nos permitimos afirmar que o Museu do Índio se constitui em uma instituição bastante particular. Essa particularidade nos parece ficar ainda bem mais evidente quando, a partir de 1988, com a promulgação da Constituição Federal do Brasil, as sociedades indígenas conquistam sua autonomia e uma mobilidade nacional e internacional, permitindo que fossem efetivamente ouvidos em

todos os espaços sociais, sobretudo naqueles que dizem respeito diretamente às suas práticas culturais.

Um bom exemplo dessa nova relação pode ser visto quando dos diversos encontros entre os índios e os demais segmentos da sociedade brasileira, como os ocorridos entre os estudantes de nível básico e fundamental. Tais encontros, mesmo com certo estranhamento inicial causado pela frustração em ver um “índio” de roupas, usando relógios e celulares, falando português e bem articulado política e culturalmente, aos poucos vão levar esse público a perceber as razões desse estranhamento:

É importante ainda acrescentar o público indígena, que, de forma crescente, também vem buscando a instituição como fonte de consulta, e mesmo, em alguns casos, para uma interação mais direta com o Museu, atuando como tradutores de suas culturas ao servirem de guias de visitantes nas exposições e ambientes. Essa troca de conhecimentos, de saberes, vem definindo um novo papel, que está encontrando a sua expressão exatamente na relação dinâmica do público com seu acervo e com os povos que o produziram. (LEVINHO, 2000, p. 07).

Esses alunos passam a perceber como os eventos históricos decorrentes da convivência social entre diferentes são responsáveis por uma infinidade de outros acontecimentos, muitos dos quais bastante violentos, como os que determinam quem é ou não importante para uma sociedade, o que é ou não importante, o que e o como um determinado grupo social deve ou não agir, viver, acreditar.

São, assim, capazes de iniciar uma reflexão sobre a construção social dos preconceitos e de se dar a oportunidade de entendimento de que é possível existir qualidade de vida dentro de grupos sociais que se organizam e valorizam práticas diferentes daquelas que nós valorizamos.

É em razão dessa dinâmica que a proposta sustentada pelo Museu do Índio de servir como instituição de conscientização nacional sobre a realidade dos povos indígenas no Brasil se faz sempre atual e desafiadora:

A exposição com que foi inaugurado [...] foi planejada em todos os seus pormenores, tendo em vista proporcionar uma visão sintética e objetiva da vida de nossos índios, de sua variedade de línguas e tradições culturais, e, sobretudo, de modo a quebrar estereótipos correntes sobre o índio, que se vão generalizando na população, divulgados pelo cinema estrangeiro e por

outras fontes. Assim, o preconceito de que o índio seja necessariamente rude, preguiçoso, vingativo e tantas outras falácias frequentemente repetidas são desmoralizadas sem referência explícita a ela através de mostuários que documentam a delicadeza e o alto grau de elaboração de certas artes indígenas, cenas diárias da vida nas aldeias que salientam os esforços que eles despendem para prover a subsistência e a diferença entre a vida do índio isolado, ainda isento de contatos com a civilização e de índio já enganchado em nosso sistema econômico. (RIBEIRO, 1953, p. 4)

O sucesso, para os que compartilham dessa leitura sobre a proposta do Museu do Índio em sua origem, alcançado hoje pela instituição, nos parece ter sido o resultado de uma integração em vias de aperfeiçoamento dos setores que o compõem na atualidade:

O que estava em pauta, portanto, era a construção de uma outra narrativa, na qual a alteridade deveria ceder lugar à identificação ou, em termos contemporâneos, ao reconhecimento de que o “nós” e o “outro” partilham um mesmo lugar de pertencimento em relação à denominada “natureza humana”. (CHAGAS, 2003, p.225).

Considerando as experiências dessas ações de cooperação com os povos indígenas, somos capazes de entender essa postura pró-ativa do Museu do Índio. Se na sua origem tinha como função a produção do conhecimento para subsidiar as ações do contato com os povos indígenas, ao longo de sua existência será conduzido para outras atividades que, embora diferentes daquelas, permitem à instituição uma projeção antecipada na condução de outras responsabilidades e funções que, tal como as de sua origem, auxiliam na execução de suas competências formais sim, mas também numa referência de acesso a um conjunto significativo de objetos, livros e registros para as sociedades indígenas.

Em um trabalho apresentado ao Fórum Especial 2, intitulado “Os museus etnográficos no contexto da antropologia contemporânea” realizado dentro das atividades da reunião da Associação Brasileira de Antropologia no ano de 2000, José Carlos Levinho, já diretor do Museu do Índio, afirma que as pesquisas realizadas pela instituição até àquele momento

Restringem-se a temas de interesse e ao grau de satisfação do usuário pelos produtos oferecidos. Não conseguimos, ainda, desenvolver trabalhos mais elaborados, no que se refere à percepção do público em relação aos

conteúdos que lhe são apresentados, pelos diferentes serviços. Esta é uma etapa que está se iniciando agora. Para se ter uma idéia, somente em abril, após 6 anos de trabalho, foi possível montar uma exposição tecnicamente correta, ou seja, com conteúdo e técnica museográfica adequadas. (Levinho, 2000, p.7)

Esse espaço de tempo de aproximadamente 12 anos entre a sua fala no Fórum, e a apresentação dessa tese não deve ser visto como um tempo suficientemente longo para a consolidação de uma prática técnica de qualidade, sobretudo quando este se refere às atividades tão complexas quanto as desenvolvidas pelo Museu do Índio na atualidade.

Ao longo dos últimos dez anos, aproximadamente, o Museu do Índio parece vir reconquistando um prestígio social que ultrapassa os circuitos acadêmicos, usuários tradicionais da Biblioteca e do Setor de Arquivo dessa instituição. Ele hoje possui uma dinâmica que em nada nos permite lembrar os anos de 1993 a 1995, período no qual ficou fechado para todo o público externo.

As razões que levaram a instituição a uma decisão dessa natureza, como a do seu fechamento, possuem diferentes origens, mas sobre algumas das quais podemos aqui nos posicionar. Sem que tenhamos a necessidade de retroceder muito na sua história ou nos pormenores da instituição, buscamos alguns dos referenciais que julgamos importantes na condução de nossa investigação.

O Museu do Índio que conhecemos hoje teve sua proposta de criação dez anos antes de sua institucionalização por meio do Decreto-Lei nº 5.540, de 20 de junho de 1943.

Instituído formalmente como parte da estrutura administrativa do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o Museu do Índio foi inaugurado no dia 19 de abril de 1953, quando teve como parte de suas competências, além das atividades de comunicação com a sociedade, comum a todas as instituições do gênero, oferecer uma maior visibilidade sobre a realidade das sociedades indígenas brasileiras daquele momento.

Uma das principais razões da sua institucionalização pode ser justificada pelo volume do acervo etnográfico acumulado ao longo dos anos de contato e estudo junto às sociedades indígenas, pelas diferentes atividades desenvolvidas pelos projetos de instalação das linhas telegráficas, pelo Serviço de Proteção aos Índios e pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI).

No processo de interiorização da ocupação da região central e norte do Brasil, uma série de atividades, como a construção das linhas telegráficas e reforços das nossas

fronteiras, trarão à tona as questões envolvendo as especificidades políticas, econômicas e culturais do país e das diferentes sociedades indígenas existentes no território brasileiro.

No conjunto das atividades desenvolvidas pelos órgãos do Estado nesse processo de contato, e por vezes nada amistosas, produziu-se uma infinidade de registros que, a partir de suas competências específicas, serão acumulados no interior dos respectivos setores administrativos.

Se nesse primeiro momento o volume de registros se refere aos procedimentos administrativos, em outro momento posterior, será acrescido de peças etnográficas pertencentes aos povos indígenas com os quais tiveram contato. À medida que o contato com esses povos se intensifica, e os esforços para o entendimento de suas práticas e necessidades passam a ser encarados como instrumentos estratégicos da ação do poder público central, o volume dessas peças culturais ganha proporções que não só passam a justificar a criação de um órgão específico para o seu acondicionamento, como também exige um trabalho técnico especializado de catalogação que permita qualificar as ações dos diferentes agentes públicos em contato com tais sociedades.

É, pois, em razão dessa dinâmica administrativa que o Museu do Índio é, ainda hoje, visto também não apenas enquanto museu, mas também como um dos mais importantes centros de documentação do Brasil sobre as sociedades indígenas. Essa “dupla” identidade é o resultado de um processo de pesquisas levado a efeito pela então Seção de Estudos, a que inicialmente o Museu esteve vinculado.

A Seção de Estudos, que tinha como competência subsidiar as ações do Estado a partir das pesquisas etnográficas e lingüísticas, foi, ao longo de sua existência, não apenas produzindo registros em seus diferentes gêneros (orais, cartográficos, fotográficos, cinematográficos e também textuais), mas também colecionando objetos produzidos pelos povos indígenas com os quais teve contato.

Se tal dinâmica de produção do conhecimento observável no interior da Seção de Estudos era o que qualificava as ações dos agentes em contato direto com as sociedades indígenas e o sucesso atribuído à política indigenista da época, até o final da década de 1950, a transferência da Capital Federal do Rio de Janeiro para Brasília em 1960 e, em seguida, em 1963, a transferência da Seção de Estudos e, ainda, o início mais sistemático de um movimento político que conduziu o Brasil para um regime ditatorial, fizeram com que o Museu do Índio não apenas seja isolado política e administrativamente, mas também perdesse uma parcela significativa de seu quadro técnico profissional diretamente ligada às atividades de pesquisa e produção do conhecimento.

Em 1967, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios foi extinto e, em seu lugar foi instituída a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, que buscava resolver as questões internas de disputas em torno das terras ocupadas pelos povos indígenas; resultou também das necessidades de se oferecer uma resposta às pressões internacionais crescentes, decorrentes de denúncias cada vez mais frequentes sobre a violação dos direitos humanos a que os povos indígenas estavam sujeitos.

Cabe ainda lembrar que em 1967, já na administração da Fundação Nacional do Índio, praticamente todo o acervo administrativo e de pesquisas transferidos do Rio de Janeiro para a nova capital do país foi completamente destruído por um incêndio que, embora formalmente sem culpados pela falta de um inquérito, foi tido como um ato criminoso, envolvendo interesses fundiários.

O incêndio criminoso que destruiu sete andares do edifício do Ministério da Agricultura em 16/06/1967, transformando em cinzas arquivos, filmes, gravações e artefatos, nunca foi investigado por historiador ou antropólogo. O incêndio ocorreu depois da instalação da CPI do SPI, pelo Ministro do Interior, Albuquerque Lima (FREIRE, 2005, p. 21)

Segundo ainda Carlos Augusto da Rocha Freire, autor da obra citada,

Um escritor americano, Lance Belville, esteve pesquisando o acervo antes do incêndio, tendo copiado muitos documentos (OESP, 8/06/1967). Entretanto, desconhecemos qualquer obra desse autor sobre os índios ou a política indigenista brasileira. (Freire, 2005, p. 21)

Esse conjunto de fatores levou gradativamente o Museu do Índio para uma situação de total desprestígio e abandono, e permitiu que Carlos Araújo Moreira Neto, ao discutir em 1978 a situação do recém-criado Centro de Documentação Etnológica, assim se expressasse:

Além disso, da parte do órgão mantenedor, a FUNAI, parecia evidente uma incompreensão básica ou, pelo menos, um profundo desacordo quanto à natureza, aos programas prioritários e à própria importância e instrumentalidade do Centro para as populações indígenas e para os

propósitos mais gerais de ampliação do conhecimento (Moreira Neto, 1979, p. 13)

O Centro de Documentação Etnológica, criado em 1978, foi submetido à apreciação da Fundação Nacional do Índio em 1974 pelo Etnólogo Carlos Araújo Moreira Neto, que propôs um programa de preservação e organização do acervo, como resposta à imperiosa necessidade de se minimizarem as consequências dos prejuízos sociais decorrentes do incêndio precedentemente referido.

O acervo, objeto da proposta do Centro de Documentação Etnológica, foi construído, sobretudo, a partir dos papéis que se encontravam depositados nas diferentes estruturas administrativas da FUNAI e que foram recolhidos para as dependências do Museu do Índio.

É importante notarmos que talvez o maior mérito da proposta do etnólogo não estivesse necessariamente na justificativa dos usos do acervo pelas diferentes áreas de interesse ali existentes, uma vez que tais usos já eram efetivados em parte pelos próprios funcionários da Seção de Estudos, mas, sobretudo, na percepção de que uma parte significativa dos registros perdidos no incêndio de 1967 poderia ser recuperada em outras instâncias administrativas do órgão indigenista, espalhados no território nacional predominantemente no norte brasileiro.

Conquanto “a idéia de que seria possível a organização de um arquivo para cada grupo indígena” não fosse algo desejoso para alguns, e o sinistro tivesse sido considerado um lamentável acidente, o relato da situação dos arquivos nas Inspetorias Regionais poderia, em situações políticas diferentes, justificar sua urgência e pertinência:

A primeira escala dessa viagem confirmou as expectativas mais pessimistas no tocante à preservação de documentos: a Delegacia Regional do Maranhão, poucos meses antes de minha chegada, havia vendido como papel velho todo o seu arquivo. Perdeu-se assim, irremediavelmente, toda a informação produzida ou arquivada naquela agência desde a época da criação do Serviço de Proteção aos Índios. A gravidade do dano deve ser estimada com a consideração adicional de que o Maranhão é uma das áreas indígenas mais complexas e importantes do ponto de vista etnológico e indigenista. (Moreira Neto, 1979, p. 13)

Vale observar que, embora formalmente proposto em 1974, mas instituído somente em 1978, o Centro de Documentação Etnológica teve as atividades de identificação dos registros documentais iniciadas em 1975. De acordo com Moreira Neto (1979, p. 13) as razões dessa situação foram as de que “pelo não reconhecimento explícito de mobilizar recursos para essa finalidade no âmbito da FUNAI, as primeiras viagens de pesquisa e reconhecimento da documentação nas várias agências do órgão só foram iniciadas em fins de 1975”.

Hoje, ao nos debruçarmos sobre essa trajetória do Museu do Índio, podemos dizer que aquele programa de criação do Centro de Documentação Etnológica, iniciado em 1974, foi, em grande medida, o primeiro passo em busca de sua reestruturação.

De maneira menos formal, podemos correr o risco de afirmar que não só o incêndio ocorrido em 1967 foi criminoso, como também uma parcela significativa das razões que levaram o Museu do Índio a sua “autodestruição”, foi o resultado dos interesses dos agentes que viam nos papéis sobre sua custódia uma peça importante de comprovação material capaz de manter, definitivamente em favor das sociedades indígenas, a porção de terras que ocupavam.

A perda dessa documentação, resultado da acumulação de décadas de trabalho, significou, e ainda hoje significa, um prejuízo irreparável e permanente, tanto às atividades de pesquisas envolvendo os povos indígenas ou os espaços de terras por eles ocupados ou reivindicados, bem como a possibilidade de oferecer a essas sociedades a oportunidade de conhecerem um pouco mais sobre a sua própria história, ainda que contata por outros.

Nesses termos, não podemos ignorar que a qualidade das atenções prestadas aos povos indígenas foi, em maior ou menor grau, refém da importância atribuídas aos registros que caracterizaram tanto o produto dessas atenções, quanto o insumo para suas competências funcionais.

Ao que tudo indica, no momento em que seus funcionários reconhecerem que a importância atribuída ao Museu do Índio nos anos iniciais a sua criação tenha tido como fundamento tanto a qualidade da sua documentação, quanto a da sua capacidade de produção científica, a instituição se voltou, mais uma vez, agora na década de 1990, para tais atividades como forma de se reestruturar e encontrar uma colocação política que justificasse sua atuação e investimentos.

Dentro dessa perspectiva, alguns deles buscaram uma qualificação em cursos de especialização ou mesmo nos programas de pós-graduação *stricto sensu*, em suas diversas áreas de interesse.

Desse movimento de e para reestruturação da instituição, chegaram à conclusão sobre a necessidade de terem, naquele momento, de definir um foco sobre o qual iriam atuar. Sem perderem de vista a subordinação funcional do Museu do Índio à FUNAI – Fundação Nacional do Índio, era preciso encontrar uma função que fosse ao mesmo tempo compatível com suas competências administrativas, mas também suficientemente objetiva para levarem a efeito suas pretensões de renovação.

Embora possamos identificar como sendo o final da década de 1990 o período de reestruturação do Museu do Índio, o início de seu processo de decadência ocorreu muito antes disso. Para o seu atual diretor e funcionário da FUNAI há mais de 20 anos, José Carlos Levinho, essa crise vem se estendendo há muito tempo. Para ele

Durante as décadas de 60 e 70 o Museu lutou para continuar existindo. Nos anos sessenta ocorreram diversas reformas administrativas, tais como transferência do SPI e da Seção de Estudos para Brasília, a do Museu do Índio para a Seção de Documentação e Divulgação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e, posteriormente, a extinção do SPI e do CNPI, com a conseqüente criação da FUNAI, acrescentando-se o incêndio da documentação do SPI, em Brasília, no ano de 1967, no qual desapareceram documentos de inestimável valor histórico. Essas transformações, acrescidas da saída de inúmeros técnicos e da escassez de recursos, fizeram com que o Museu praticamente paralisasse suas atividades. (LEVINHO, 2000, p. 2)

Já na década de 1980, ainda de acordo com Levinho, é possível identificarmos a alternância de duas concepções administrativas de prioridades para a instituição. Uma delas “preconizava a transformação da instituição no Setor de Documentação”. A outra defendia “que o Museu deveria ser algo mais vivo e dinâmico, tendo como principal finalidade a sistemática realização de eventos” (Levinho, 2000, p. 4).

Nessa trajetória cronológica há um dado importante para a década de 1990, que nos ajuda a pensar sobre o agravamento da crise do Museu:

Cabe esclarecer que essa situação nada tem a ver com os problemas enfrentados pelas demais instituições culturais no período Collor. Para sermos precisos, a FUNAI foi muito pouco afetada pelas medidas administrativas desse governo, isso, em parte, devido à ECO-92. Aqui deve-se observar que o fortalecimento do Museu, em termos de recursos financeiros e de pessoal, no início dos anos 90, visava, em grande medida,

criar as condições necessárias para que fossem aproveitadas as oportunidades que, acreditava-se, surgiriam com a Conferência Internacional do Meio Ambiente, realizada no Rio de Janeiro. (Levinho, 2000, p. 3)

Passado algum tempo daquela época de maiores dificuldades, e analisando o processo a partir de seus resultados, podemos afirmar, mesmo correndo o risco de uma simplificação excessiva, que as duas correntes administrativas anteriormente referidas, longe de serem excludentes ou prejudiciais à instituição, foram as responsáveis pela renovação do Museu.

Pressionados assim por esse conjunto de fatores, deu-se início a um investimento coletivo que resultou da percepção de que a instituição poderia se constituir, não apenas em uma instituição de exposição etnográfica e de guarda de documentos públicos produzidos pela FUNAI e pelos demais órgãos que a antecederam na atenção às sociedades indígenas brasileiras (como sugeria uma das vertentes administrativas a que se referiu seu diretor), mas também em uma instituição de guarda ou de referência sobre os papéis privados dos pesquisadores nacionais e estrangeiros, que tivessem relevância para suas funções.

Essa é uma leitura que podemos fazer, tanto à luz dos projetos em desenvolvimento hoje no Museu, como também com base no depoimento de seu diretor:

O Museu era visto pelo público e por seus funcionários como mais uma repartição do governo, que pouco ou nenhum serviço prestava [...]. Nenhum programa ou atividade consistente de pesquisa era realizado, nenhuma informação sistematizada existia sobre o acervo, com exceção da biblioteca. (Levinho, 2000, p. 4)

Considerando a precisão do diagnóstico feito por seus funcionários, não nos parece difícil entender que suas demandas na consolidação da instituição passariam inicial e necessariamente, pela organização sistemática de seus acervos documentais, a partir da qual os demais “serviços” poderiam ser prestados:

Assim, o Museu lançou seu olhar de dentro para fora, passando, finalmente, ele próprio a enxergar – agora não mais através da ofuscante imagem externa de centenas de milhares de preciosidades, as quais ficou conhecido por abrigar – mas uma a uma, cada peça, cada foto, cada documento, cada publicação que, em sua especificidade, expressa a cultura de povos e etnias,

os quais lhe cabe, como museu etnográfico, conhecer, preservar e difundir.
(Levinho, 2000, p. 6)

Desse olhar atento e específico voltado para o acervo que surgiu a percepção técnica e estratégica de que, ao longo dos anos, muitos dos acervos que se encontravam com os pesquisadores estavam desaparecendo, sendo destruídos ou fragmentados:

Quando a gente percebeu aqui no Museu que, ao longo dos anos, muitos dos acervos que estavam com os pesquisadores, eles desaparecem. Quer dizer: o pesquisador vem, trabalha a vida inteira com os índios e chega um determinado momento em que ele para de cuidar. Ele desaparece; ele morre; e a família acaba não tendo o que fazer com aquilo. Aí então perde. A gente sabe que os meios magnéticos e os registros fotográficos, especialmente os coloridos, eles desaparecem em menos de 20 anos. Todos os dois. Então toda pesquisa feita na década de 60 e 70 estava com a sua vida útil no início dos anos 2000, comprometida. Então eu iniciei um trabalho aqui no início de 2000 mais ou menos. Iniciei um trabalho de convencer, com esse processo de digitalização, a convencer alguns pesquisadores a doar o seu acervo (Levinho, 2011, p. 3)

Tem-se início assim, no final dos anos 90 e princípios dos anos 2000, um trabalho não apenas de identificar os acervos particulares de potencial interesse, mas também de promover o convencimento de seus titulares ou herdeiros, para a sua doação ao Museu. Ou melhor dizendo, não necessariamente para a doação física do acervo, mas sim sua cessão para digitalização.

Para que esses acervos pudessem vir a ser aceitos para digitalização pelo Museu do Índio, era necessário que eles pudessem ser publicizados e doados, em forma de cópia digitalizada para os povos indígenas aos quais a documentação fizesse referência.

É importante lembrarmos tal proposta de se trabalhar com os acervos particulares de pesquisadores se constitui em uma das várias atividades desenvolvidas pela instituição naquele seu processo de reestruturação. A coleção do antropólogo norte-americano Waud Kracke foi o primeiro caso de cessão para digitalização, publicização e repasse aos povos indígenas no Brasil.

Conforme já se registrou, as relações pessoais a que se referem Levinho, tiveram início em na década de 1980, quando ele, Levinho, foi escalado, enquanto funcionário da FUNAI, para coordenar o processo de identificação da Terra Indígena Parintintin e, reconhecendo o trabalho desenvolvido pelo antropólogo Waud Kracke desde a década de 1960 junto aos Parintintin, convidou-o para participar da equipe técnica.

Terminado o processo de demarcação e estando determinados a convencer aos índios a voltarem para suas terras, José Carlos Levinho e Waud Kracke mantiveram uma relação de amizade que existe ainda hoje. O respeito de Levinho pela pessoa do norte-americano e por seu trabalho pode ser percebido na breve, porém significativa menção feita durante a entrevista concedida no final de 2011, em trecho já citado.

Mas conviria ainda frisar, nesta etapa de nosso estudo, que esse museu se tem empenhado – inclusive no próprio ato de doação de tal coleção – em disseminar toda uma memória da afetividade, concitando os integrantes dos povos indígenas a reconhecerem e apreciarem, da perspectiva do seu presente, valores que lhes devem ser caros; em outras palavras, essa instituição museológica tem mobilizado estratégias bastante diversas daquelas adotadas por museus nacionais que promovem o culto de certo passado, difundindo e estimulando o sentimento de saudade (como é o caso do Museu Histórico Nacional, já examinado anteriormente), ou se voltam para certo culto da personalidade, a exemplo do que ocorre com o Museu Santos Dummont em Petrópolis ou o Museu Carmem Miranda, localizado no Rio de Janeiro.

2 TERRITÓRIO, CULTURA E MEMÓRIA SOCIAL

Considerando o contexto atual no qual esta pesquisa está inserida, como também o fato de ser o Povo Parintintin o ponto de partida para as nossas reflexões, trazemos para este capítulo as informações que buscam fundamentar a hipótese que nos parece justificar a aceitação da coleção por esse povo.

Vale sublinhar que, como a proposta geral do estudo reside em compreender, em todo o seu alcance, a doação de uma cópia digital de registros documentais existentes no Museu do Índio aos Parintintin, seja na garantia de seu território, seja na de sua autodeterminação cultural, não nos parece fazer muito sentido um aprofundamento histórico que remonte aos períodos pré-colombianos. Isso não significa ignorar as influências da historicidade a que esse povo esteve e está submetido; porém nos prenderemos às informações gerais desse processo, sobretudo àquelas mais recentes.

Tal abordagem será precedida de um enfoque dos conceitos axiais de território, cultura e identidade, o qual buscará aprofundar as suas interconexões fundamentais. Trata-se de um esforço empreendido para melhor embasar a nossa reflexão sobre a complexidade da situação dos Parintintin como destinatário daquela doação feita pelo Museu do Índio, na sua qualidade de minoria étnica. Consciente das dificuldades hermenêuticas que teremos de vencer, parece-nos oportuno propor uma distinção entre saber interpretativo e saber demonstrativo. No espaço estacionário da demonstração o prefixo de vem a ser um fator de decréscimo ou de depauperamento das forças do mostrar; as ilusões do “corte epistemológico” (noção muitas das vezes mal assimilada da epistemologia bachelardiana) privilegiaram a postura demonstrativa – investida abusivamente da missão de separar (e não raro incompatibilizar) ciência e não-ciência).

2.1 Uma trama de conceitos

Os chamados direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais, identificados pela sigla DESCAs e atribuíveis aos povos indígenas, vêm-se afirmando tanto no plano interno (constitucional e infraconstitucional) quanto no plano externo, graças aos tratados gerais ou específicos dos quais o nosso país é signatário. Trata-se de direitos correlacionados de maneira direta ao conceito político-antropológico de território, que se mostra bastante integrado aos conceitos de cultura e meio ambiente.

Todo esforço empreendido no sentido de se conceituar território – e notadamente território indígena – deve considerar uma interface que leve em conta as noções básicas de

terra, meio ambiente e usufruto das riquezas desse mesmo espaço, bem como um conceito de cultura bem alicerçado numa compreensão mais matizada da diversidade cultural. Compreensão que se faz presente em Geertz (2010), o qual tem promovido uma lúcida defesa de um anti antirrelativismo. Inexiste um ponto de observação supracultural e supra-histórico (e, por conseguinte, livre de toda contigência) a partir do qual o significado verdadeiro e universal – manifestado numa expressão cultural imputada como “superior” ou “mais rica” – possa ser percebido e demonstrado; nenhum dos parceiros de um encontro entre diferentes culturas ocuparia esta posição (Bauman, 2012).

É legítimo argumentar que os homens, seres singulares, coexistem espacialmente na sua diversidade; cada uma dessas singularidades corresponde, por vezes, à dinâmica histórica de um Outro, ou seja, de um coletivo diverso: “Na prática, aquilo que nós experimentamos de uma cultura, principalmente da nossa, é a diversidade de seus repertórios, nos quais se mostram hábitos, enunciados e simbolizações” (Sodré, 2008, p. 33).

Cada cultura, conforme se irá constatar no caso dos Parintintin, encerra diferentes modos de apropriação simbólica do mundo, os quais a distingue das demais culturas, que devem entrar em diálogo, em que pese à propensão constante em nos imunizarmos contra uma determinada dimensão da diversidade, possível de ser ilustrada pelo estilo de vida de um povo indígena.

Assegurar aos Parintintin e a qualquer outro povo indígena as condições de acesso à sua memória enquanto coletivo constitui um modo de se resguardar e difundir, mesmo que seja sob sua forma digital, uma identidade cultural e étnica. É necessário incluir qualquer uma das novas tecnologias da informação e da comunicação – notadamente para garantir a posse de uma memória digital (Quéau, 2007) – com vistas à instauração ou reafirmação política da diversidade. Que não se perca de vista o exemplo expressivo dos intelectuais africanos que reivindicam cada vez mais, em nossa época, essas tecnologias como recurso de inegável valor para extensão da identidade africana (qualificada como bantu) para além das fronteiras da África. Ponto de vista esse defendido pelo historiador angolano Simão Somindoula, diretor do Museu Nacional da Escravatura sediado em Luanda:

Para ele, os africanos não devem hesitar em recorrer a todas as possibilidades tecnológicas, dos satélites ao digitalismo, no sentido de consolidar e difundir a cultura bantu, buscando aproximá-la da cultura de outros povos, corrigindo

deste modo a tendência para a uniformização cultural por parte dos dispositivos mecânicos da globalização (Sodré, 2008, p. 36)

Todo território indígena pode ser entendido como o sustentáculo de uma identidade étnica (Souza Filho, 1998; Freire, Malheiros, 1997); esse território, também qualificável como tribal, compreende na verdade não apenas a terra necessária para as atividades agrícolas, de caça, pesca e coleta (a área destinada à perambulação do grupo em questão), como também os locais das antigas aldeias com os respectivos cemitérios, os lugares sagrados ou propriamente míticos, às vezes identificados por inscrições rupestres ou acidentes geográficos, a simbolizarem os locais de origem de seus ancestrais. No dizer de Berta G. Ribeiro:

Esses componentes simbólicos de sustentação da identidade tribal, a par da adaptação ecológica – não raro milenar – a um território, respondem pelo apego do índio às suas terras e explicam sua dispersão por todo o território nacional. (Ribeiro, 2000, p.163)

Essa seria ainda, na perspectiva de compreensão da antropologia brasileira, a causa dos conflitos de terra com a fronteira móvel da sociedade nacional que, na atualidade (mais do que nos começos da década de 1980 quando o trabalho de Ribeiro foi pela primeira vez editado), tem avançado pela Amazônia e pelo Centro-Oeste.

2.2 Os Parintintin: um perfil identitário

Compor este subcapítulo foi um desafio, até porque não nos foi possível, em razão do não domínio da língua alemã, proceder à leitura de textos de Nimuendajú sobre os Parintintin. Para ultrapassar os óbices que se nos apresentaram, revelou-se imprescindível a leitura dos trabalhos de Waud Kracke (1978, 1984, 2005). Desses trabalhos, publicados também eletronicamente no Instituto Socioambiental - ISA (www.isa.org.br), fizemos um recorte, mantendo o texto original. Portanto, a referência a este item 2.2 deve ser feita diretamente nos textos publicado no ISA.

De acordo com o histórico apresentado no *website* do Instituto Socioambiental (ISA), os Parintintin são falantes da família linguística Tupi-Guarani e estão localizados no município de Humaitá, no Estado do Amazonas. Ocupam duas Terras Indígenas, que juntas totalizam uma área de 444.139,2078 hectares, onde vivem, de acordo com

informações da Fundação Nacional da Saúde – FUNASA, aproximadamente 418 índios. (FUNASA, 2010 *apud* ISA).

Uma das áreas ocupadas por esse povo é a Terra Indígena denominada Nove de Janeiro, que possui uma superfície de 228.777,0999 ha (duzentos e vinte e oito mil, setecentos e setenta e sete hectares, nove ares e noventa e nove centiares) e perímetro de 285.769,50 metros (duzentos e oitenta e cinco mil, setecentos e sessenta e nove metros e cinquenta centímetros).

A outra, por sua vez, é a Terra Indígena denominada Ipixuna, que possui uma superfície de 215.362,1079 ha (duzentos e quinze mil, trezentos e sessenta e dois hectares, dez ares e setenta e nove centiares) e perímetro de 273.128,23 metros (duzentos e setenta e três mil, cento e vinte e oito metros e vinte e três centímetros).

Quando os Parintintin foram “pacificados” em 1922-23, o espaço territorial que habitavam se estendia da região leste do rio Madeira até a boca do rio Machado, à leste do rio Maici.

A primeira referência histórica aos Kagwahiwa data do final do século XVIII, quando, de acordo com pesquisa de Nimuendajú, eles estavam localizados na confluência dos rios Arinos e Juruena, formadores do Tapajós.

Depois da pacificação, foram instalados postos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), objetivando uma maior interação com esse Povo. Um desses postos estava próximo a um canal no Ipixuna, e outro perto do seringal Calamas.

Grupos Parintintin também viviam perto de Três Casas, no seringal de Manuel Lobo, o qual chamou o SPI para iniciar a pacificação em 1922. Posteriormente, nos anos 70, foi instalado ali um posto indígena, já sob a gestão da administração da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em Porto Velho.

No que diz respeito à sua organização política, destaca-se o fato de que a liderança entre os Parintintin recaía primordialmente no líder do grupo doméstico ou aldeia, chamado mborerekwára'ga, "aquele que nos mantém unidos", ou, mais frequentemente, ñanderuviháv, que pode ser entendido ainda como "nosso co-residente" (-ruv-, "estar em", "morar em"), ou ainda como "a pessoa de nosso pai" (do nome ruv-, "pai"). Entre os Parintintin, além desse líder/sogro, há o líder regional, geralmente de um trecho de rio (ñanderuvihavuhú/ mborerekwaruhú) (www.isa.org.br acessado em janeiro de 2012)⁴.

⁴ O **Instituto Socioambiental** (ISA) é uma associação sem fins lucrativos, qualificada como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip), desde 21 de setembro de 2001. Fundado em 22 de abril de 1994, o ISA incorporou o patrimônio material e imaterial de 15 anos de experiência do Programa Povos

De acordo com as explicações existentes sobre esse grupo, um homem que casa suas filhas poderá se tornar o núcleo de uma futura aldeia, com um grupo de genros seguidores. Muitas vezes a autoridade desse líder é reforçada por um irmão, com quem se divide a liderança, “ga-irúno”. A esposa do líder também é uma parceira crucial, com importantes obrigações de hospitalidade e como líder das mulheres na aldeia. Tradicionalmente, o líder se retira desse cargo quando sua primeira mulher morre. Ele pode ser sucedido por um filho ou um genro. Um filho que passa a suceder seu pai pode ser dispensado do serviço da noiva, ou tê-lo abreviado.

O modo de controle de conflitos e comportamentos inadequados nos grupos Parintintin é evitá-los. Uma grande ênfase na socialização infantil é dada de forma a reduzir ao mínimo a competição e a violência presentes nas brincadeiras. Um líder trabalha para amenizar conflitos no grupo mais por meio da persuasão e mediação do que por coerção. No caso de conflitos irreconciliáveis, uma das partes deixa o grupo. Assim, conflitos intragrupais desdobram-se na formação de novos grupos, descambando para uma situação de rivalidade e antagonismo entre grupos vizinhos.

A guerra era um importante aspecto cultural dos Parintintin antes do contato, assim como era nas sociedades tupi da costa. Ataques eram liderados por ñimboipára'nga, "organizadores de ataque", cuja posição apenas durava o tempo do embate.

O prestígio masculino nesse período pré-contato era assegurado sobretudo pela captura de uma cabeça de inimigo, que deveria ser exibida em uma akangwéra torýva ("dança da cabeça-prêmio"), exuberante festividade que celebrava o feito. O captor da cabeça alcançava então o honorável status de okokwaháv. Há evidências do consumo ritual de certas partes do inimigo morto como forma de adquirir suas qualidades, ou na perspectiva de que as mulheres tenham um filho homem.

Após arrancar a cabeça do inimigo, o matador era obrigado a passar um período de reclusão ritual, como a que passava a mulher em sua primeira menstruação. Após esse período, ele ganhava um novo nome.

A cosmologia Parintintin tem como expressão central o mito de Pindova'úmi'ga (ou Mbirova'úmi'ga), o poderoso ancestral chefe/xamã que criou a Gente do Céu (Yvága'nga) que aparece para os xamãs em suas cerimônias. Na narrativa mítica, Pindova'úmi'ga vai sucessivamente ao céu, ao rio, no subsolo e ao interior de uma árvore, encontrando-os já

ocupados por muitos espíritos, peixes, fantasmas e abelhas, respectivamente. Ele ergue então sua casa do trecho de floresta mais fértil para o segundo nível do céu, que ainda estava vazio, onde ele e seu filho se tornam a Gente do Céu.

Modelo mítico para os xamãs, Pindova'úmi'ga deve ser distinto do criador-trickster Mbahíra (Maír em outras mitologias Tupi), que trouxe o fogo aos homens e deu origem a muitos itens e práticas culturais, assim como deu forma à paisagem. Um terceiro ancestral, a “Mulher Velha” (Ngwãiv), foi cremada por seus filhos e transformada em cultivares como milho, mandioca e outros tubérculos. No que concerne às práticas religiosas, vale sublinhar que os tabus alimentares constituem uma parte sólida e central da vida dos Parintintin mais velhos. Diferentes tipos de comida são evitados (principalmente peixe, carne e mel) durante a gravidez e depois do nascimento da criança.

A cura com plantas era feita por um xamã (ipají) em uma cerimônia chamada tocaia (“caçada cega”). O ipají deveria entrar em transe em um pequeno cômodo (tocaia) na praça, fazendo uma viagem espiritual em todos os patamares do cosmos para convencer os espíritos a virem soprar no paciente e recuperá-lo. Um outro xamã poderia sair da tocaia e conversar com os espíritos. As regiões visitadas pelo xamã em seu transe correspondem aos patamares do cosmos visitados por Pindova'úmi'ga. A viagem é concluída com uma visita de convencimento à Gente do Céu, e por fim ao próprio Pindova'úmi'ga. Cada espírito poderia se anunciar com uma canção específica (entoada através da voz do ipají na tocaia), e era respondida pelo ipají que estava fora, o qual deveria pedir sua ajuda.

O sonhar é estreitamente associado ao xamanismo. Um ipají ou um aprendiz podem encontrar espíritos em seus sonhos. Pessoas comuns podem ter sonhos premonitórios, principalmente relativos a sucesso em caçadas, ou à doença e morte. Mas um xamã pode controlar a chegada do futuro em seus sonhos. Os ipají, inclusive, nasciam por meio de sonhos: um ipají poderia sonhar com um espírito particular, ou com uma Gente do Céu, que anunciava seu nascimento de uma mulher específica. O próximo filho dessa mulher então seria destinado ao aprendizado do xamanismo pelo xamã que sonhou, e o espírito que renasceu nele poderia ser seu rupigwára, o espírito agente de seu poder.

O rito religioso central dos Parintintin é a cerimônia de cura por um ipají; contudo, já não é mais praticada. A cadeia de transmissão do conhecimento xamanístico foi quebrada pela morte prematura de muitos xamãs em virtude de epidemias ocorridas após o contato.

Os Parintintin hoje viajam para Humaitá ou Porto Velho e usam o sistema público de saúde; no entanto, de forma suplementar aos medicamentos dos brancos, eles sempre

recorrem a curandeiros regionais, cujos métodos remetem a antigas tradições ibéricas de cura e a práticas indígenas.

Tradicionalmente, a economia Kagwahiwa é baseada na caça, pesca, coleta e agricultura de coivara. A pesca era praticada com arco e flecha em canoas ou, durante a estação chuvosa, em plataformas triangulares (mbyotá) feitas de varas amarradas entre árvores no trecho de floresta alagado. Quando as chuvas cessam, áreas que restam alagadas na floresta são também envenenadas com timbó, e os peixes bóiam na superfície, quando são flechados.

A caça, hoje feita com armas de fogo, antes era realizada com flechas. Partes da caça ou da pescaria eram distribuídas pelos caçadores de acordo com os laços familiares. Partes maiores deveriam ser trazidas para o chefe ou o sogro, que usualmente eram a mesma pessoa, e que deveria distribuí-la na comunidade.

Os campos para os roçados eram limpos anualmente em áreas selecionadas pelos líderes, que podiam designar locais específicos para cada núcleo familiar. Ao pedir ajuda da coletividade para limpar o terreno, um homem deveria promover uma festa em retribuição.

As mulheres costumavam plantar e coletar, embora isso fosse feito em grupos familiares. As plantas tradicionalmente cultivadas incluíam diversas espécies de milho, a qual foi perdida. Hoje eles cultivam mandioca e muitas variedades de batatas e inhames. Árvores frutíferas são plantadas em áreas próximas à aldeia. As frutas são coletadas ou derrubadas de árvores altas com varas por mulheres e crianças.

Na divisão das atividades do grupo, os homens limpam o terreno para a roça na estação seca e as mulheres são responsáveis pelo plantio e colheita. Os homens, porém, sempre ajudam suas esposas na colheita, mesmo porque o trabalho na roça também é entendido como uma ocasião para atividades sexuais. Atualmente, porém, pela influência da população regional não-indígena, a colheita de mandioca e outros produtos é primordialmente uma atividade familiar. Homens e mulheres também hoje trabalham juntos na feitura da farinha de mandioca e do beiju.

O principal transporte no cotidiano dos Parintintin hoje é a canoa. Algumas delas são ainda feitas de troncos de árvores, mas a maioria é comprada de não-indígenas. Os mais velhos fazem excelentes arcos e flechas. As redes que antes eram confeccionadas de algodão plantado nas aldeias pelas mulheres, agora são feitas de um material menos resistente comprado no comércio. Embora a fabricação de objetos de cerâmica não conste mais na memória dos Parintintin, e os utensílios domésticos de metal sejam todos

comprados, eles constroem excelentes cestos, inclusive para transporte em expedições de caça.

Decorrente do longo e intenso contato com a sociedade brasileira não-índia, o dinheiro hoje é necessário para a compra de quase tudo, incluindo de armas de fogo. Os Parintintin são muito pressionados economicamente, em especial pelas frentes do extrativismo, como os seringueiros. A exploração indevida dos recursos de seu território por migrantes não-indígenas ameaça sua sobrevivência física e cultural.

O povo Parintintin é constituído por um conjunto de indivíduos que, em pequenos grupos, se autodenominam Kagwahiwa, mas que atualmente são conhecidos por diferentes denominações, muitas das quais dadas por seus inimigos.

Kagwahiwa, em seu sentido mais amplo, significa “nossa gente”, que se deve entender como antagônica a tapy’yn, isto é, “inimigo”. Já a denominação Parintintin, dada possivelmente pelos Munduruku, faz referência àqueles que habitam mais ao norte, e falam uma língua da família Tupi-Guarani. Em função das raras e esparsas informações sobre essa sociedade, tomaremos aqui a liberdade de trazer para este subcapítulo sobre a história dos Parintintin as informações básicas que encontramos reunidas na publicação Povos Indígenas do Brasil, editada pelo Instituto Sócio Ambiental (ISA), que também se encontra disponibilizada em seu site (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/parintintin>).

De acordo com essa publicação os Parintintin, ou Kagwahiwa teriam feito contato com a sociedade brasileira não-índia pela primeira vez em 1750, como ocupantes das áreas próximas à região do curso superior do Rio Juruena, ao lado dos Apiaká. Depois desse contato, de acordo com os poucos dados existentes sobre esse povo que foram publicados pelo Instituto Sócio Ambiental (ISA), essa área foi novamente visitada por uma frente mineradora que, seguindo desde Cuiabá, e tendo avançado para o Norte à procura de novas minas de ouro, pode ter provocado o início de um processo migratório Kagwahiwa (Menéndez, 1989, p. 38). Além disso, a realidade cultural desse grupo que vivia em guerra com os Munduruku também pode ter sido responsável pela saída dessas regiões para as margens do Rio Madeira (Nimuendajú, 1924, p. 207-208 apud ISA, 2012) Entretanto, para os autores, é difícil fazer qualquer afirmação mais confiante, pois os condicionantes dessa migração são muito mais complexos e se relacionam a uma dinâmica relação intertribal verificada na região.

Em 1817, os Kagwahiwa são registrados pela primeira vez sob o etnônimo de Parintintin, dado, talvez, conforme assimilado, pelos Munduruku aos seus inimigos. Em 1850, Kagwahiwa e Parintintin são registrados ao mesmo tempo, observando-se que depois

disso o etnônimo Kagwahiwa desaparece e tais povos passam a ser designados por Parintintin. Após a “pacificação” realizada por Curt Nimuendajú, em 1922 foi possível constatar que Kagwahiwa é a autodenominação dos Parintintin e que esta última designação apenas se aplicava a um desses povos.

Na região do Rio Madeira, a aproximação dos grupos Kagwahiwa com a sociedade brasileira se deu em seguida uma intensa guerra, que perdurou por cerca de 70 anos, entre meados do século XIX e a década de 1920. Essa guerra só terminou com a ação do SPI e após a instalação definitiva de seringueiros na região. Curt Nimuendajú foi o principal agente dessa aproximação: contratado pelo SPI, organizou expedições e se fixou no interior do território indígena. Por falta de verbas do SPI, Nimuendajú abandonou seu projeto com apenas cinco meses, deixando em seu lugar vários auxiliares.

Segundo Nimuendajú (1924:201-203 apud ISA, 2012), o território Parintintin (entenda-se Kagwahiwa) na região do Rio Madeira, estendia-se por cerca de 22.000 km , delimitados ao Norte e ao Oeste por esse rio; ao Sul pelo Rio Machado e a Leste pelo Rio Marmelos, com seu braço oriental o Rio Branco.

Nimuendajú relatou (1924, p. 203 apud ISA, 2012) que, entre seus primeiros contatos com o povo Parintintin até sua partida, havia uma população de 250 indivíduos. A subsistência desse grupo era baseada numa economia adaptada à floresta tropical. Plantavam milho, mandioca, batata-doce, urucum, algodão, banana e mamão. Pescavam com arco e flecha e timbó e caçavam preferencialmente antas, veados e macacos.

Na década de 1930, já conhecendo um pouco das suas atividades e costumes, intensificam-se as ações do contato do SPI, que possibilitam entender-se um pouco mais sobre seus costumes.

Para Rubens Thomaz de Almeida (2001; 2003), no início do século XX, há uma intensificação no processo de ocupação das terras da região amazônica, impondo uma nova “ordenação espacial” sobre as populações indígenas, tendo a sua frente o governo federal por meio do seu recém-criado Serviço de Proteção aos Índios (1910). Orientados por uma leitura que pressupunha ser os povos indígenas um exemplo de um estágio atrasado e, portanto, primitivo do ser humano, as políticas públicas incidentes sobre eles deixaram de considerar a diversidade cultural e manifestada por cada povo e a necessidade de estudos que assegurassem uma atuação mais qualificada, estabelecendo uma política de incorporação desses povos a nossa sociedade “civilizada”.

Essa nova ordenação pelo Estado consistia em aldeamentos, isto é, em uma proposta de acomodar os índios encontrados na região, retirando-os de espaços

tradicionalmente ocupados e assentando-os em áreas de reserva, retomando assim uma prática do Século XVII, como destaca Montoya, citado por Almeida (2003, p. 22)

Aldeamentos, missões ou reduções jesuítas: aldeias de índios, que vivendo a sua antiga usança, em montes, serras, vales e escondidos arroios, em três, quatro ou seis casas, separados uns dos outros, uma, duas, três ou mais léguas, foram reunidos pela diligência dos padres, em povoações grandes e reduzidos à vida política e humana.

Embora o trabalho de Almeida esteja privilegiando os índios Guarani Kaiowa, essa era uma prática que não se limitava ao Mato Grosso, mas era adotada em todo o território nacional brasileiro. Isso parece evidenciar que a “aldeia” não é um lugar que inicialmente poderíamos dizer como tradicionalmente de ocupação indígena, mas sim como um produto da decisão administrativa do Estado brasileiro com vistas aos seus interesses mais diversos.

Convém salientarmos que essa prática não se limitava a essa região, mas se constituía numa das políticas de abrangência nacional a qual foi mantida, com pequenas alterações, até a promulgação da Constituição Federal de 1988, quando se inaugurou um novo parâmetro jurídico sobre as minorias étnicas.

Abolir de uma vez por todas a integração forçada e não desejada dos povos indígenas à sociedade dita nacional – considerada criticamente o paradigma correspondente à relação experienciada, ao longo dos últimos quinhentos anos, entre os povos indígenas e o Estado nacional brasileiro – correspondeu a um significativo passo para o reconhecimento dessas minorias étnicas. Convém também frisar que o novo ordenamento constitucional comporta a admissão do pluralismo jurídico por parte do Estado brasileiro e da sociedade nacional: este é *modus* pelo qual se ultrapassa o conceito de Estado nação, não no sentido de negação do conceito moderno de Estado, mas sim no de sua atualização, quando concebido no modelo unitário e centralizado de uma só nação. Alcança-se, por essa via, “[...] o Estado pluriétnico e multissocietário que se admite com mais de uma nação-etnia, mais de uma única sociedade, com a existência de mais de um direito estatal” (Souza, 2002, p. 16).

Foi, desde os inícios do século XX, em que se intensificaram os problemas fundiários dos povos indígenas, que estes passaram a ter seus territórios ocupados por diferentes segmentos sociais e econômicos.

A partir da década de 1970, em decorrência da invasão das terras dos índios, muitas vezes com a anuência da FUNAI, veio a se detectar um significativo – e, não raro, violento – aumento do número de conflitos entre esses atores.

Essa anuência não deve ser entendida necessariamente como uma posição de má-fé ou isolada do órgão oficial de “proteção” às populações indígenas naquele contexto. Para Almeida (2003, p. 24), as noções de índios “aldeados / desaldeados” justificaram e legitimaram, e isso há até bem pouco tempo, não apenas as ações dos invasores que imediatamente poderiam ser classificados como inimigos dos índios, como também as ações das autoridades (federais, estaduais e municipais), juristas e agentes comprometidos com a defesa das sociedades indígenas.

Não foram poucos os agentes que, originários de diferentes espaços sociais e vinculados a projetos reconhecidos como humanitários, embora acreditassem estar trabalhando em favor dos povos indígenas, trouxeram alguns graves prejuízos para esses povos de todo o Brasil.

Athias (2002, p. 51), em trabalho que avalia as atividades da OXFAM⁵ no país, no período de 1972 a 1992, e que poderíamos expandir para as ONGs, instituições religiosas e humanitárias, de uma maneira geral, asseverou:

Todas as ações governamentais referentes às populações indígenas nas Américas têm como pano de fundo as decisões e justificativas do I Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México em 1940 [...], entendendo a necessidade de integração das comunidades indígenas nos processos produtivos dos países, a importância de uma legislação específica para esses povos [...] não conseguiu ultrapassar a concepção protecionista/paternalista que marcaria fortemente as ações dos organismos indigenistas oficiais.

Conquanto predominasse no Brasil e nas Américas da década de 1970 essa prática assimilacionista, voltada para as populações indígenas, é também no início dessa década que se realiza o “Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul”, que, contrariando aquela prática amplamente difundida, busca estabelecer uma nova base para as discussões

⁵ O nome OXFAM se originou da abreviatura utilizada no endereço telegráfico “The Oxford Committee for Famine Relief”.

sobre as populações indígenas, tendo como principal ou mais evidente produto, a “Declaração de Barbados”, em referência a cidade em que se deu o encontro em 1971.⁶

Essa alteração das perspectivas humanitárias internacionais levou o Brasil, a partir de 1974, a assumir a responsabilidade de melhorar a sua imagem e consequentemente a da FUNAI diante da comunidade internacional de defesa dos direitos humanos, que denunciava, sistematicamente, os genocídios consentidos pela política indigenista oficial. Tal medida trouxe, também, mais aproximação com as instituições de pesquisa, pois, buscando uma legitimação nacional e internacional de suas ações com base em uma competência política, econômica, social, humanística e também científica, uma das ações mais evidentes dessa nova configuração resultante das pressões internacionais junto à política oficial indigenista brasileira foi a sua aproximação com as instituições de ensino e pesquisa, assim como com alguns representantes da sociedade civil, como a Associação Brasileira de Antropologia, Centro Indigenista Missionário (CIMI), Centro de Trabalho Indígena (CTI), Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), entre outros.

De acordo com o antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima (2005), as conquistas sociais dos povos indígenas, decorrentes de suas organizações no âmbito da luta pela terra, é o resultado de uma conformação que tem início no mundo pós-guerra

com a consciência das doutrinas racialistas sob a forma do holocausto [...], que marcaram o séc. XX, revelando-se nas descolonizações [...] viram surgir a Declaração Universal de Direitos do Homem, de 10/12/1948, dos quais também redundaria a Convenção nº 107, de 26 de junho de 1957, da Organização Internacional para o Trabalho (OIT), sobre a Proteção de Populações Indígenas e Tribais, [...] a Convenção nº 169, que substituiria a de nº 107. (Lima, 2005)

É ainda desse contexto histórico que

surgiria a idéia de que as terras ocupadas pelos indígenas deveriam lhes assegurar uma transformação social autogerida e paulatina, em harmonia com o seu modo de relacionamento com a natureza [...] e posterior criação de três parques indígenas, dos quais o mais conhecido é o do Xingu (hoje

⁶ Realizado entre 25 e 29 de janeiro de 1971, no Center of Multi Racial Studies da University of West Indies, em Bridgetown, Barbados, e organizado pelo Seminar Fur Ethnologie da Universidade de Berna, Suíça, sob os auspícios do Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas (Genebra).

chamado de terra indígena), regulamentados após muita luta, por Jânio Quadros, em 1961. (Lima, 2005).

A partir de então, inicia-se um diálogo entre o Estado brasileiro, as instituições de pesquisa e os demais segmentos da sociedade civil que atuavam junto às sociedades indígenas, que resultou, anos mais tarde, nas regras jurídico-administrativas de e para regularização fundiária indígena, comumente chamada de processo de demarcação. O reconhecimento dos territórios indígenas, quando concretizado, sobressai como meta fundamental para a preservação física e cultural dos povos neles localizados – a exemplo dos Parintintin. Contudo, esse reconhecimento tem-se revelado insuficiente para a garantia da sobrevivência de tais minorias étnicas, enquanto integrantes de comunidades diferenciadas da sociedade nacional.

2.3 Do reconhecimento do território às limitações culturais da memória

Como em qualquer área de conhecimento, ao fazermos um dado recorte sobre o qual nos debruçamos para analisar um fenômeno, devemos ter sempre a clareza de que este recorte é uma das opções entre tantas outras possíveis. Assim, mesmo considerando que o estudo da memória social dos povos indígenas – ou do Povo Parintintin para ser mais específico – possa ser desenvolvido sob outros ângulos, nossa proposta é a de contextualizá-la dentro do processo de doação da coleção; pressupomos que a experiência do grupo, ao longo das lutas pela demarcação das suas terras, venha reforçar os interesses de posse dos registros que, decorrentes desse processo jurídico e administrativo de demarcação ou do contato que mantiveram com os diferentes atores sociais, passaram a subsidiá-los em suas demandas coletivas.

O processo de demarcação das terras indígenas hoje no Brasil tem como referência o art. 231 da Constituição Federal de 1988, que está assim redigido:

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.

E, no §1º do mesmo artigo, está disposto:

são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter pertinente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua preservação física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradição.

Convém enfatizarmos o fato de que tais procedimentos, por mais importantes e necessários que sejam, não são suficientes para evitar que as terras consideradas juridicamente registradas não venham a ser invadidas ou reclamadas outras vezes.

Relevante destacar que a referência aos conflitos, é importante que se diga, é fundamental, pois só assim podem ser caracterizados mais facilmente como conquistas sociais e políticas e, portanto, dignas de suas fundamentações para coesão do grupo. Não valorizar os conflitos como elementos importantes que devam ser cultivados pelos povos como algo a ser comemorado, dignos do pertencimento aos referenciais físicos de espaço de e para suas tradições, do reconhecimento das lideranças, para suas memórias, como pressupõe o entendimento do art. 231 da Constituição Federal de 1988, é impedir ou reduzir a participação dos indivíduos índios na construção de sua territorialidade; logo, na base fundamental de suas memórias coletivas.

Essa noção de “tradicionalmente ocupada” não caracteriza o que alguns, por desinformação ou má-fé, associam à “imemorialidade da ocupação”. Embora analisada sob a perspectiva de um termo politicamente aceito e negociado como o melhor, quando comparado à proposta inicial do termo de imemorialidade, ao qual nos referimos, traz o “tradicionalmente ocupado” a idéia de que, não sendo um espaço natural de um povo, significa um processo de luta e de conquistas de gerações mais recentes para a ocupação efetiva das terras que lhes garantam suas tradições (Barreto Filho, 2004, 2005).

No que tange ao processo de reconhecimento de uma terra indígena, vale transcrever o seguinte ponto de vista:

a definição de uma terra indígena – ou seja, o processo político pelo qual o Estado reconhece os direitos de uma “comunidade indígena” sobre parte do território nacional – não pode ser pensada ou descrita segundo as coordenadas de um fenômeno natural. Longe de serem imutáveis, as áreas indígenas estão sempre em permanente revisão, com acréscimos, diminuições, junções e separações. Isso não é algo circunstancial, que decorra apenas dos desacertos do Estado ou de iniciativas espúrias de interesses contrariados, mas é constitutivo, fazendo parte da própria

natureza do processo de territorialização de uma sociedade indígena dentro do marco institucional estabelecido pelo Estado nacional. (Oliveira, 1998, p. 45)

Ressaltamos que, no interior dessas disputas, vamos localizar alguns argumentos que exploram essa dimensão que diferencia o termo “imemorialidade” do de “tradicionalidade” do contexto exclusivo de ocupação das terras.

No primeiro caso, os agentes que os utilizam buscam negar a etnicidade indígena daqueles com quem se disputa um dado espaço de terra. Isto é, não existindo essa imemorialidade da ocupação e do uso da terra, teriam os não-índios os mesmos direitos de ocuparem o território em disputa. É nesse momento também que nos deparamos não apenas com aquilo que os antropólogos têm chamado de “*índio genérico*”, ou seja, uma visão no mínimo equivocada na qual a etnicidade de um povo indígena passa a ser determinada pelas características físicas e culturais que os remetam a essa “imemorialidade”, uma forma de ser índio igual ao dos períodos anteriores aos idos de 1500. Isso não só os destituiu do processo histórico-cultural que os diferenciam entre as dezenas de povos ainda hoje existentes, como também contribui para definir a sua **representação** como sendo uma espécie de humanos fossilizados.

Cabe, a propósito, lembrar o que João Pacheco de Oliveira (2004) argumenta:

os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidades. (OLIVEIRA, 2004, p. 36)

Eis uma visão que, ao lhes querer imputar uma estagnação cultural, ignora não apenas suas próprias dinâmicas sociais decorrentes das adaptações a um meio ambiente novo ou modificado – por eles próprios ou não – ou da influência ou intercâmbio cultural realizado com outros grupos humanos com os quais tiveram contato.

Frederick Barth (1995 apud Oliveira, 2004, p. 22) defendia a ideia de que uma sociedade se utiliza das diferenças culturais com as quais está em contato para reforçar e produzir outras práticas. Nesse sentido, considerando o longo tempo de contato com os não-índios, seria no mínimo um equívoco querer que os povos indígenas atuais não tivessem incorporado e transmitido outras práticas.

Apesar de ser esse um argumento produzido no interior das disputas pela posse da terra mais recentemente, convém lembrarmos que ele não é novo, nem tampouco oriundo dos que se apresentam ou são apresentados como “inimigos” dos povos indígenas. Para exemplificarmos a importância dessa afirmativa, valemo-nos da fala do antropólogo Eduardo Galvão, que, em 1979, manifestou dúvidas sobre serem os índios do nordeste “efetivamente índios, dadas as suas características de misturados” (Oliveira, 2004, p. 16) para mostrar as principais razões desses povos não serem reconhecidos como tais.

É João Pacheco quem, focalizando o contexto dos índios do nordeste, cita o discurso de Darcy Ribeiro:

Os índios do nordeste não possuiriam mais importância como objeto de ação política (indigenista), nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnográficos por se constituírem em “resíduos da população indígena” (Ribeiro, 1953 *apud* OLIVEIRA, 2004, p.16)

Ciente da complexidade dos referenciais que permitem identificar uma determinada coletividade humana, como sendo ou não indígena, que vai garantir a posse das terras ocupadas por esses sujeitos, Henyo Barreto Filho (2004) faz o seguinte questionamento:

já que não se identificam tão claramente os sinais “diacrônicos” e aparentemente “objetivos”, nem “traços culturais” comumente valorizados e buscados como demarcadores da diferença cultural entre os grupos, por onde passa então a fronteira. (Barreto Filho, 2004, p. 112)

Outro ponto igualmente importante dessa análise é que, em regra, essa busca por uma “autêntica” cultura indígena se constitui em interesses dos não-índios que, ao se utilizarem dos processos classificatórios, acabam por produzir diversos efeitos sociais, como as categorizações eivadas de preconceito, tais como: Culturas atrasadas, Culturas Congeladas, Índio Genérico, Índio do Passado e o Brasileiro não é Índio. Vale ainda assinalar o que afirma Ricardo (Silva *et al.* 1995, p. 35).

boa parte dos nomes correntes hoje – como no passado – para designar os povos indígenas no Brasil não são autodenominações. Muitos deles foram atribuídos por outros povos, frequentemente inimigos e, por isso mesmo, carregam conotações pejorativas. É o caso [...] Kayapó, [...] que quer dizer semelhante ao macaco.

Para corroborar na construção dessa visão sobre os povos indígenas, uma prática etnocêntrica de colecionamento de objetos incluídos nos museus de todo o mundo e expostos como objetos isolados e descontextualizados, haja vista que se encerram em si mesmos, pôde engendrar uma imagem congelada que impediu (e impede) a percepção das especificidades e dinâmicas de cada grupo indígena ainda hoje existente no Brasil.

Intencionalmente ou não, esses processos históricos, de acordo com Oliveira (2004, p. 23), são não apenas “constituidores de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado)”, como também de uma imagem segundo a qual os povos indígenas não têm um presente, mas um eterno passado.

A “autenticidade” étnica, assim, para esses com quem os povos indígenas disputavam a posse da terra, não poderia ser considerada como o resultado de um processo extenso e intenso de convivência dirigida para uma assimilação gradual e pretensamente “inevitável”. Não consideram que os acontecimentos históricos, nos quais os povos indígenas estiveram presentes, possam justificar o seu deslocamento para outros espaços territoriais, obrigando-os a outra maneira de se relacionarem interna e externamente; daí emergindo outros referenciais, outras tradições, outras terras, outros territórios e outras memórias.

Em consonância com essa interpretação, convém sublinhar, acerca dos Parintintin, o discurso de Kracke (2005, p. 371): “os Parintintin atribuem grande importância às tradições, mas, como os demais povos tupis, estão abertos às outras culturas [...] estão prontos à mudanças”.

Apesar dessa dinâmica do contato com o “outro”, é possível perceber que, na perspectiva das relações com a memória social, a maneira como a terra é “apropriada” pelos Parintintin, e de resto por todas as demais sociedades indígenas, se distingue completamente da nossa. Se por um lado prevalece na sociedade nacional não indígena uma visão da terra – e de resto sobre todos os recursos naturais existentes – como uma mercadoria de propriedade individual quantificada que deve ser “consumida” de maneira tal que possa produzir o maior volume monetário possível, por outro, para os povos indígenas, ela corresponde a um espaço fundamental de convivência que é necessário demarcar para preservar:

[...] é um conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva [...] que unifica, articula e mobiliza todos: as aldeias, os povos e as organizações indígenas, em torno de uma bandeira de luta comum, que é a defesa de seus territórios. (Luciano, 2006, p.101)

Entendendo que a memória coletiva de um grupo se constitui como produto e insumo de suas relações sociais, não podemos ignorar a mediação dos registros documentais, nem a força dos agentes envolvidos no processo de territorialização, como um dos fatores fundamentais; basta para esse entendimento a percepção da importância da conquista da terra para a sobrevivência biológica e cultural dos Parintintin e de qualquer povo indígena.

No que se refere ao processo de territorialização, cabe destacar o seguinte ponto de vista:

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reduções” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (Oliveira, 2004, p. 24)

Se um dos aspectos da condição humana é a sua convivência em sociedade, não podemos deixar de considerar que essa convivência está fixada não apenas em um determinado tempo, mas sobretudo num espaço físico de terra. É esta porção de terra que vai garantir, com as formas de uso desse espaço, a individualidade cultural de cada povo.

Não é por outra razão que se constata o entendimento generalizado de que o direito à terra é essência dos direitos dos povos indígenas. Da garantia desse direito é que advém a autonomia dessa população.

Com o advento da Constituição de 1988 fixou-se um novo parâmetro jurídico – político imprescindível à sobrevivência cultural de nossos povos indígenas a que corresponde a admissão de que histórica e constitucionalmente estes têm direito às suas terras demarcadas e/ou territórios identificados, firmando-se o compromisso do Estado nacional de que não agravará a situação com a ocupação desses territórios indígenas

mediante a realização de novos projetos públicos ou a permissão para projetos privados, sem a necessária consulta às populações indígenas. E isso deverá ocorrer sempre com a intervenção do Ministério Público.

Tal parâmetro jurídico – político irá combinar-se com outro, a saber, a conceituação das próprias populações indígenas como entidades culturalmente diferenciadas da sociedade nacional, aliada a sua inserção no universo jurídico correspondente, na perspectiva de se preservarem suas culturas “mediante o efetivo exercício da cidadania através da pela eficácia dos dispositivos constitucionais e legais vigentes, bem assim dos tratados gerais e específicos dos quais o Estado brasileiro é signatário” (Souza, 2002, p. 22).

De qualquer maneira, nossa investigação buscou trabalhar não a terra pela terra, mas a terra como um produto das relações políticas, jurídicas e administrativas que vão simultaneamente determinar a memória social dos Parintintin e ser por ela determinada, num processo dinâmico e contínuo.

Outro ponto dessa análise é a compreensão de que, sendo o Estado o detentor exclusivo do estabelecimento das políticas, mesmo que sobre elas atuem outros grupos da sociedade civil, o maior número de conflitos envolvendo os povos indígenas ocorre com tal organismo. Isso decorre não apenas pelo fato desse monopólio passar pelos três Poderes da República, nos quais são estabelecidos os parâmetros políticos de atuação mais direta, como também em razão de que, nas resoluções de problemas regionalmente localizados, existem dimensões econômicas diversas, que extrapolam essa escala inicial das soluções administrativas e legais, abrindo novas frentes de conflitos e ampliando o grau de complexidade sobre as questões da terra (Oliveira, 1998).

É da percepção da complexidade desses conflitos e das desigualdades das forças, em prejuízo dos povos indígenas, que os especialistas de diferentes formações profissionais, que lidam de forma ativa com a questão indígena, vêm reforçando a importância da Constituição de 1988 que, rompendo com uma tradição de se privilegiar os direitos individuais em detrimento dos coletivos, possibilitou um grande avanço na garantia desses povos à terra que atualmente ocupam.

Apesar disso, para esses profissionais, com maior ou menor ênfase sobre aspectos específicos de suas áreas de atuação, existe uma crise nesse processo de reconhecimento que decorre do fato de o Estado não contar ainda com mecanismos que, de diferentes dimensões, possam responder às demandas coletivas de um modo geral, mas, em especial, às dos povos indígenas.

Reconhecem também que outro grande e importante princípio da Constituição Federal do Brasil de 1988, relacionado com as garantias dos direitos coletivos e que afeta diretamente os povos indígenas, foi a quebra de uma prática de política que tinha como meta a integração e a assimilação desses povos à sociedade nacional não indígena.

Sobre o aspecto jurídico dessas questões, o advogado Raimundo Sergio Leitão, em seu relatório do Seminário “Bases para um política indigenista”, de 1999, a partir das observações de Carlos Frederico Marés – também advogado – alerta que devemos ter atenção para o que identificaram como “armadilhas”, pois uma vez que muitos desses direitos precisam, para serem efetivados, de regulamentação por meios de leis ordinárias ou complementares; caso contrário, complementam, as mudanças que poderíamos qualificar como avanços positivos em favor dos povos indígenas não serão materializadas (LACED, Relatório do seminário “Bases para uma política indigenista”, 1999).⁷

É também nesse seminário que o Procurador da República, Marcelo Veiga, aponta para outra dificuldade do enfoque jurídico. Segundo esse procurador, uma das dificuldades da aplicação da lei constitucional de valorização da multiculturalidade é a que esbarra nas leis anteriores à Constituição, pois, ainda vigentes, não consideram essa pluralidade.

Além disso, no conjunto das ações voltadas para o campo político das terras indígenas, devemos ficar atentos para o fato de que, em um espaço de tempo de aproximadamente oito anos da promulgação da Constituição de 1988, por duas vezes, segundo Leite (1997):

Atos governamentais fizeram “voltar” a situação de muitas áreas ao estágio inicial do processo de mudanças nas regras de identificação. O Decreto 22/91 e o decreto 1775/96 que substituiu o Decreto 22/91.

A complexidade que envolve o processo de reconhecimento e manutenção das terras indígenas e o papel desempenhado no interior do Estado por cada um dos atores

⁷ O **LACED** é um laboratório interdisciplinar de pesquisas e intervenção que reúne pesquisadores trabalhando em contextos urbanos e rurais, junto a grupos sociais e dispositivos de Estado variados – desde povos indígenas e populações ribeirinhas, grupos étnicos de origem imigrante e quilombolas, até as políticas públicas e reflexões intelectuais a eles referidas – enfatizando o papel político-cultural das construções de identidade e as relações sociais que as sustentam. Localizado no Setor de Etnologia e Etnografia do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ, o LACED tem sua área de ação circunscrita ao território nacional e também – dada a natureza das suas atividades – aos países do estrangeiro, para efeito de admissão dos membros e realização de suas atividades e projetos. Fonte: <http://laced.etc.br/site/sobre/apresentacao/>

envolvidos, pode ser percebida pelo fato de que, mesmo sendo o Estado um dos responsáveis diretos pelos problemas enfrentados pelos povos indígenas, a partir de suas diferentes práticas administrativas, como aponta Oliveira (1995, p. 78):

Como um mecanismo compensatório àqueles que foram os primeiros moradores do território nacional, a legislação assegura aos índios uma assistência especial por parte da União, entre essas atribuições salientando-se o reconhecimento e a salvaguarda das terras que se fizerem necessárias para a plena reprodução econômica e cultural destes grupos étnicos.

Embora sejamos forçados a reconhecermos a autoridade e o monopólio do Estado sobre as questões da demarcação das terras indígenas, isso não significa afirmar que os povos indígenas e os demais agentes envolvidos nessas disputas tenham sido excluídos por completo do campo de decisões, o que seria um erro ou demonstração de ingenuidade, sobretudo a partir de 1988.

No interior das disputas envolvendo os processos de regularização de suas terras como condição fundamental para sua sobrevivência física e cultural, podemos perceber a presença cada vez mais frequente e numerosa das organizações indígenas.

Barroso-Hoffmann e Iglesias (2006), ao fazerem um balanço geral sobre a questão indígena no Brasil, afirmam que, durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, por exemplo, embora tenha existido uma tentativa de inviabilizar essa participação direta das organizações indígenas nos processos de demarcação, tal tentativa acabou permitindo, pelo que denominam de “efeito colateral”, o fortalecimento dessas organizações via política ambiental. Conforme asseguram esses autores (Barroso-Hoffmann e Iglesias, 2006, p. 321)

Um fator externo àqueles processos [demarcação], mas que serviu para reforçá-los, foi o fato de as organizações terem passado a desempenhar um papel chave nas novas morfologias administrativas resultantes da entrada da cooperação internacional nas áreas de políticas ambiental e indigenista, beneficiando-se da “participação da Sociedade Civil” na reforma do Estado.

Sem que signifique qualquer alteração da leitura de que as terras indígenas são um produto político das forças sociais em ação, é preciso dizer ainda que elas são para os povos indígenas “um conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos e tradições

que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva” (Luciano, 2006, p. 101).

Considerando-se a própria dinâmica social, os avanços e os retrocessos são uma constante que são dependentes das forças e dos agentes que atuam em cada contexto do processo de luta. Como nos lembrou o sociólogo Jurandyr Leite (1997, p. 2), ao discutir os objetivos dos Decretos nº 22/1991 e nº 1775/1996, devemos atentar ainda para o seguinte quadro:

Os casos de revisões têm ocorrido em situações específicas por conflitos surgidos após a proposta de limites – contestações dos próprios índios, ou situações geradas pela demora de definições das terras, falta de controle e vigilância, pressões sobre as áreas propostas, - mas a principal motivação para estes “reestudos” tem sido a mudança das regras por parte do governo federal e sua dinâmica de regularização.

A essas normas legais de revisão, entendidas por João Pacheco de Oliveira como uma “tendência ao afunilamento”, referindo-se às reduções de tamanho em hectares a que estavam (estão) sujeitas as terras indígenas, devemos acrescentar as etapas administrativas que atravessam todo o processo de reconhecimento de uma terra como sendo de ocupação tradicional de um povo.

Atendo-nos um pouco mais à demarcação, sobretudo na etapa inicial de estudos de identificação, podemos perceber melhor a presença, as forças e os interesses dos diversos atores envolvidos nesse processo de construção da territorialidade.

Para Leite (1997), o primeiro passo reside em sabermos sobre o que estamos falando quando nos aproximamos da questão “terra indígena”. “Terra Indígena” é um termo jurídico-administrativo produzido dentro de um processo de disputa pelo domínio de espaço físico nacional e de controle de uma população etnicamente diferenciada.

Como produto de lutas sociais, essa “Terra Indígena” não deve ser pensada como uma espécie de “tradução” do território e/ou territorialidade indígena. Essa noção de “tradução”, ou ainda, como o próprio termo “identificação” pressupõe – identificar o que já existe, como algo natural –, retira ou subtrai da “Terra Indígena” sua dimensão política fundamental, sobre a qual os diversos atores levam o Estado a se posicionar formalmente.

No conjunto dessas decisões o Estado lançou mão, conforme já assinalamos, dos seus instrumentos burocráticos – única forma possível de agir de um Estado moderno e democrático – para garantir a posse das terras ocupadas por cada povo indígena dentro do

território nacional brasileiro. Nesse sentido, é que o Decreto nº 1.775 de 1996 – que dispõe sobre os procedimentos para a demarcação das “Terras Indígenas” – vai estabelecer as seguintes etapas:

- 1ª – Identificação
- 2ª – Contraditório
- 3ª – Declaração de Limites
- 4ª – Demarcação Física
- 5ª – Homologação
- 6ª – Registro

A identificação⁸, embora possa ser vista como de importância reduzida no conjunto do processo, quando comparada às instâncias decisórias de poder nas etapas finais do processo de demarcação das terras, deve ser analisada como da maior relevância, uma vez que se constitui “numa investigação direta da situação, aproveitando de um contato específico e orientado com os próprios interessados” (Leite, 1997, p. 4).

Oliveira e Almeida (1985, p. 21), a propósito, nos fornecem um argumento de peso:

A sua força no processo decisório decorre justamente daí: que os dados sobre os quais outros discutem, decidem ou retificam as propostas apresentadas pelos GTs procedem em grande parte (senão em sua totalidade) do trabalho de campo desenvolvido por esse grupo. As suas marcas em termos de substrato etnográfico e de ideologia indigenista ficarão impressas em toda a discussão sobre o caso e se estenderão à própria realidade local.

Para esses autores, a importância dessa primeira etapa pode ser analisada antes mesmo que suas atividades tenham sido concluídas sob a forma de “Relatórios de Identificação”, ou seja, desde o momento em que, vindo a se constituir em uma demanda administrativa que deve ser resolvida, passa a indicar os profissionais que farão parte da equipe do Grupo de Trabalho responsável pelo estudo. A escolha de que áreas deverão ser contempladas com a atenção do órgão competente (FUNAI), assim como a dos

⁸ Para aprofundamento dessa temática ver “Os relatórios antropológicos de Identificação de Terras Indígenas da FUNAI. Notas para um estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil, 1968 – 1985” e “Antropologia em processos judiciais”, de Orlando Sampaio Silva, Lídia Luz e Cecília Maria Helm (Org.). Florianópolis: ED – UFSC, 1994.)

profissionais que nela atuarão, são decisões políticas que envolvem diferentes interesses que, certamente, vão interferir nos limites propostos para cada área indígena.

O Contraditório, com caráter como que autoexplicativo, parte do pressuposto democrático de que todo aquele que se considerar prejudicado pelos resultados existentes no “Relatório de Identificação” teriam o direito de contestá-lo. A Declaração de Limites, de competência do Ministro da Justiça, vai considerar as informações dos estudos anteriores, para aprovar, reprovar ou solicitar novos estudos para a Declaração de Limites.

A quarta etapa desse processo é a Demarcação Física, que nada mais é do que a colocação de marcos físicos que identifiquem os limites da terra em questão. A Homologação é uma prerrogativa exclusiva do Presidente da República, que ratifica a demarcação por Decreto.

Finalizando essa etapa, a “Terra Indígena” deve ser registrada em cartório de imóveis na unidade da federação na qual está vinculada a terra, assim como deve ser registrada na Secretaria de Patrimônio da União (SPU), por serem as “Terras Indígenas” uma propriedade da União destinada aos povos indígenas. Dessa maneira, então, segundo Lima (1998, p. 172), vincula-se “um grupo humano a um espaço natural, com a produção de documentos que certifiquem como resultantes mais objetivos do processo.” Ou ainda de acordo com Oliveira (1987, p. 10) é “a forma primária do reconhecimento por parte da FUNAI, englobando atos administrativos a um contingente indígena segundo critérios formulados extralocalmente.”

É, estando bem cientes de todos esses procedimentos jurídicos e administrativos, e da ciência da importância atribuída aos registros que mediam, provocam ou solucionam os conflitos que envolvem os diferentes níveis dos poderes constituídos pelo Estado, que os atores Parintintin parecem ter concluído sobre o ganho que teriam em dominar essa linguagem burocrática como instrumento de apoio às suas demandas culturais identitárias que são produtos e insumos da memória coletiva do grupo.

3 A DOAÇÃO DA COLEÇÃO WAUD CRACK AOS PARINTINTIN

Neste capítulo, analisaremos o Projeto Parintintin-Kagawahiva, que teve início no ano 2000 e é o resultado de um processo de grandes mudanças no Museu do Índio. A escolha da documentação produzida pelo antropólogo Waud Kracke, da Universidade de Illinois – E.U.A, ao longo de mais de 30 anos de pesquisa, teve como justificativa não apenas realizar tratamento técnico da documentação existente no Museu do Índio sobre a Sociedade Parintintin e da Coleção Waud Kracke, como também, de maneira oficial, entregar uma cópia digitalizada desses documentos ao Povo Parintintin.

Os Parintintin foram, de acordo com o Museu do Índio, a primeira etnia a ser beneficiada com essa proposta. Outro importante reconhecimento do pioneirismo dessa relação pode ser identificado não apenas na formalidade do já referido Termo de Acordo de Cooperação firmado entre o Museu do Índio e o OPIPAM – Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas –, mas também no fato de esse acordo ter sido publicado em duas línguas no *Diário Oficial da União*: editado em português e na língua Kagawahiva (Apêndice 1)

De acordo com as publicações de divulgação da instituição, compõem ainda esse acervo os documentos existentes no próprio Museu do Índio, a partir das atividades levadas a efeito pelo Serviço de Proteção aos Índios – SPI –, nos anos de 1922 e 1923, e ainda os registros fotográficos e sonoros produzidos nas décadas de 1980 e 1990 por diversos pesquisadores, dentre os quais o antropólogo e atual diretor do Museu do Índio, José Carlos Levinho, que coordenou os trabalhos de identificação e demarcação das Terras Indígenas “Nove de Janeiro” e “Ipixuna”. Esses acervos juntos totalizam dois albuns fotográficos, um vídeo e 97 CDs de áudios, além de um significativo volume de registros impressos e manuscritos.

3.1 Os sentidos da coleção e os efeitos da doação feita pelo Museu do Índio

A efetivação do Termo de Acordo de Cooperação foi possível a partir da construção do Centro Cultural Borei dos Povos Indígenas do Alto Madeira que passou também a abrigar o acervo doado.

De acordo com as informações veiculadas no *O Museu ao Vivo*, informativo eletrônico do Museu do Índio, em sua edição de dezembro de 2007 a março de 2008,

O Centro Cultural Borei dos Povos Indígenas do Alto Madeira, na Aldeia Traíra, Terra Indígena Nove de Janeiro, município de Humaitá, foi construído

com o objetivo de fortalecer as comunidades indígenas do Sul do Amazonas na confecção e comercialização de artesanatos, na realização de eventos tradicionais e na divulgação do patrimônio cultural indígena da região. (Museu ao Vivo, dez.2007- mar.2008, p. 2)

Com esse projeto, o Museu do Índio estima poder beneficiar aproximadamente dois mil indígenas de 22 Aldeias, contribuindo para uma prática de preservação e disseminação cultural. Observando o trecho introdutório do documento assinalado, esse beneficiamento parece ser também compartilhado pelo povo Parintintin, como é salientado no Museu ao Vivo (Museu ao Vivo, dez.2007- mar.2008, p. 2):

A Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas (OPIPAM) está interessada em criar um acervo digital da cultura Parintintin para fins de preservação adequada dos registros coletados e a serem coletados, bem como para garantir o acesso a tais registros pelas futuras gerações Parintintin.

Previsto esse projeto inicialmente para uma duração de até cinco anos, com possibilidades de renovações (Cláusula Sexta), é importante destacar que, na Cláusula Quinta, encontramos a afirmação de que “os parceiros deste Termo de Acordo reconhecem que os registros constituem herança cultural da comunidade Parintintin fornecedora dos materiais arquivados, sendo que o acesso a estes não pode ser motivado por fins comercial e depende da autorização prévia da comunidade”.

Nesse sentido, seria interessante verificar se essa condição de acesso estabelecida pelo contrato está relacionada à totalidade da coleção doada ou apenas às partes referentes às atividades culturais e rituais reconhecidas pelos Parintintin como de uso exclusivo de alguns de seus membros.

Seja como for, não podemos menosprezar o alcance social desse acordo, que nos parece efetivamente se constituir na prática da proposta feita em 1974 pelo etnólogo e Coordenador do Projeto do Centro de Documentação Etnográfica e Indigenista da FUNAI, Carlos de Araújo Moreira Neto, como resposta “à situação crítica do setor pela destruição dos arquivos centrais do Serviço de Proteção ao Índio, em 1967” (Moreira Neto, 1979, p. 12).

Segundo Moreira Neto (1979, p. 12), a sua experiência como etnólogo no Instituto Indigenista Interamericano no México e em outros países, a exemplo da Colômbia,

Equador e Bolívia, permitiu-lhe observar a existência de arquivos para a garantia de direitos:

[...] desde o início do período colonial, um volume muito grande de relações, informes, memórias, crônicas (inclusive em língua indígena), tratados, convenções, títulos de terras e outros documentos de natureza administrativa e legal, são conservados cuidadosamente por cada “pueblo” ou “cabildo” indígena como testemunho e garantia de seus direitos.

Permitiu-lhe, também, a elaboração de uma proposta de organização de um arquivo sobre cada um dos povos indígenas ou dos “mais importantes demograficamente” para sua futura doação, vindo a fazer a seguinte ressalva:

A devolução, aos grupos indígenas, dessas informações, acompanhadas dos dados etnográficos e lingüísticos disponíveis, sob a forma e linguagem que as tornassem assimiláveis pelos membros letrados do grupo, significaria, na prática, a reintegração dos índios na posse de parte de sua memória histórica e cultural e dos títulos afiançadores de seus direitos sobre terras e outros bens. (Moreira Neto, 1979, p. 12)

Por esse motivo, ficamos com a pergunta sobre o que ocasionou que tal doação pudesse ser efetivada hoje? Mais do que isso, o que há nos documentos que possa despertar nos Parintintin o desejo de preservá-los como testemunho cultural de sua comunidade? De acordo com o atual diretor do Museu do Índio, a doação aos Parintintin foi um dos primeiros resultados de uma proposta inovadora do Museu enquanto prestador de serviços voltados, sobretudo, para os povos indígenas. Essa vocação, aliada a outras características, faz, do Museu do Índio uma instituição muito diferente dos demais museus, não apenas pela sua subordinação ministerial em si (Ministério da Justiça), mas também pelas próprias características do acervo sob sua responsabilidade.

Um bom exemplo dessa especificidade reside na diferença entre museus apontada por José Carlos Levinho em entrevista concedida ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social⁹:

⁹ Entrevista com José Carlos Levinho, diretor do Museu do Índio, realizada em 20 de julho de 2011, às 15 horas, na sala da direção. Estavam presentes à entrevista: José Carlos Levinho, Marcio Meira (presidente da Funai à época da entrevista) Vera Dodebei (professora da Unirio), José R. Bessa (professor da Unirio e da Uerj) e Flávio Leal da Silva (doutorando em memória social e autor deste trabalho).

Como esse museu está na FUNAI, ele é de outro tipo. Necessariamente ele tem outro tipo de perfil; ele não é um museu como é o Museu do Villa Lobos. No museu do Villa Lobos não aparece mais ninguém pra reclamar de nada. Se você errar lá qual é a partitura, não cuidar direito do violão, ele em si não [?]. Agora os índios não. Os índios estão aí presentes, estão aí atuantes. Eu entendo, e sempre entendi que esse museu é um prestador de serviços, tem de prestar serviços; ele não é uma unidade de pesquisa.

FLÁVIO – Embora seja fundamental para ele?

LEVINHO – Ele não é em si uma unidade de pesquisa, coisa que eu acho que museu algum acaba sendo. Talvez só o Museu Goeldi. Lá, tem uma estrutura; aqui o Museu Nacional, não é o Museu Nacioinal, é o PPGAS, são programas que estão alocados lá. Então nós pensamos dessa maneira, que o Museu tinha que prestar um serviço; tinha que encontrar inclusive um espaço ligado ao órgão como a FUNAI, que tem um papel de promoção de políticas. (Levinho, 2011, p. 4)

O reconhecimento dessas especificidades e o entendimento de sua vocação de prestador de serviços correspondem a uma leitura de um processo de reestruturação do Museu que chegou a ficar fechado por um período de dois anos consecutivos. Se a partir da promulgação da Constituição de 1988 os povos indígenas do Brasil passaram, efetivamente, pelo menos numa perspectiva jurídico-formal, a gozar de sua autodeterminação, os atores que, sendo parte do Estado ou da sociedade civil e que atuavam como mediadores desses povos, terão, em alguma medida, que repensar as razões de suas atividades ligadas a esses povos, e o Museu do Índio é, com toda a certeza, um desses.

Vale registrar que foi nesse período de crise que alguns dos seus funcionários foram buscar um aperfeiçoamento técnico e intelectual em programas de pós-graduação, que lhes permitissem qualificar igualmente suas atividades profissionais.

Uma das percepções do grupo residiu, para o seu diretor, em que as coleções, produzidas ao longo de anos e anos de pesquisas, e em posse de seus titulares, estavam sendo perdidas, fosse pela inadequação do local e forma de acondicionamentos, fosse ainda pela própria fragilidade dos suportes nos quais tais registros foram processados.

Com base em tal leitura, teve início no ano 2000 um trabalho de identificação e convencimento de alguns pesquisadores a doarem seus acervos de pesquisas. A proposta era a de que esses registros seriam digitalizados e devolvidos aos seus titulares. Fazia parte ainda da proposta, não apenas a doação de uma cópia digitalizada para o Museu do Índio, mas também a possibilidade de outra cópia ser entregue aos povos indígenas a que a documentação fizesse referência.

A primeira experiência desse novo caminho traçado pelos profissionais do Museu foi firmada com o antropólogo norte-americano Waud Kracke, da Universidade de Illinois. O motivo dessa primeira parceria tem certa dose de casualidade que, embora comporte também uma dimensão de afetividade pessoal entre os envolvidos, só será realmente efetivada em função das próprias atividades funcionais que a estabeleceram.

A dimensão institucional dessa parceria pode ser constatada pela própria trajetória do antropólogo Waud Kracke, que, tendo estudado os Parintintin desde a década de 1960, possui uma vasta documentação etnográfica que reúne, além de anotações de campo diversas, um volume significativo de fotos e, sobretudo, de gravações compreendendo cantos da mitologia Parintintin.

O conhecimento que possui sobre o povo Parintintin pode ser percebido, em grande medida, quando da cerimônia de entrega da doação da coleção. Naquela oportunidade ele foi o único a falar em kagawahiwa, língua tradicional do povo Parintintin.



Figura 2 – WK. Cerimônia de entrega da Coleção Waud Kracke. Foto: Alexander Noronha
Acervo: Museu do Índio

Além de tais credenciais, não podemos ignorar a proximidade de amizade e respeito existente entre o antropólogo Waud Kracke e o diretor do Museu do Índio como condição facilitadora para um projeto ainda em processo de experimentação.

Este último fornece o seguinte testemunho:

Nós temos um pesquisador americano que no evento inclusive, era o único que sabia falar Kagwahiwa. Ele falou em Kagwahiwa, é uma pessoa extremamente generosa, tem uma pesquisa, uma obra generosa; ele pesquisa esses índios, o início da pesquisa dele é na década de 60; eu tive contato com ele na década de 80, quando eu fui escalado pela FUNAI para fazer a identificação da Terra Parintintin. E aí foi que a gente começou a trabalhar. Em 1984 fomos para campo, em 1985 tivemos aquele trabalho que foi super interessante para mim porque nós criamos a área Nove de Janeiro. Quando fizemos essa área, fizemos uma área com quase 300 mil he, que tinha perto de duas famílias de índios; e ele colocou pra mim: não, os índios vão vir, vão voltar. Eu fiquei meio cético com essa proposta: coisa de americano. Mas eu estava 100% enganado. Nós criamos uma área que é a área Nove de Janeiro e a área Ipixuna que são áreas contínuas. A Nove de Janeiro fica ali na Transamazônica, fica a menos de 10 Km de Humaitá, com o seu limite. E Ipixuna fica ali para o lado do Rio Madeira, mas ela é contínua. Criei duas pra gente não ter a dificuldade, porque a maioria dos Parintintin vivia em Ipixuna, na região que forma o lago do Ipixuna. Aí ele cai no rio Madeira (8:50) Bem, a partir dali passei a ter relação muito próxima com o professor Waud. Nós resolvemos apoiar, incentivar os Parintintin a voltarem para a área, a área é grande, com mais de 200 e poucos mil he. Ela chegou a ser arrecadada pelo INCRA para servir de área de assentamento, mas quando a gente entrou no circuito, o INCRA suspendeu o uso da área. Mas também porque é uma área que alaga muito, fica muito alagada. Tem apenas uns cucurucos de terra, porque durante o inverno ela fica toda alagada. Então isso ajudou. Bom, com isso a gente resolveu voltar várias vezes nos meses de janeiro e fevereiro, já que são os meses de maior carência de alimentos. Então eu conseguia com a LBA essas coisas assim; eu arrecadava quase uma tonelada de alimentos e ia lá. Ficava lá um mês, e continuei fazendo pesquisa entre os Parintintin. Aproveitei pra ficar estudando os Parintintin e levando esses recursos na época de maior carência. Com isso, e com outras ações foi viabilizando a ocupação do território. Então foi uma relação não só que começou na identificação e que depois ficou alguns anos – 2, 3, 4 – em que eu fiquei fazendo esse trabalho, quando o Waud resolveu devolver o acervo dele. (Levinho, 2011, p. 2-3)

É em razão dessa atividade funcional decorrente do processo administrativo de identificação da área indígena desenvolvida junto aos Parintintin a partir de 1984 que foi construída essa dimensão de amizade, posta em relevo pelo entrevistado.



Figura 3 – JCL. Cerimônia de entrega da Coleção Waud Kracke. Foto: Alexander Noronha
Acervo: Museu do Índio

Sinalizando os questionamentos indutores desta parte da investigação, convém reafirmar ainda que o que aqui denominamos doação é, sob o prisma jurídico administrativo, o Termo de Cooperação Técnica firmado entre o Museu do Índio e a OPIPAM – Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas –, que estabeleceu não apenas a doação da coleção, como também a prestação de assistência técnica relacionada aos usos das tecnologias inerentes ao suporte da coleção objeto do termo.

Uma primeira provocação pode ser levantada sobre as razões de ter o Museu do Índio reforçado a noção de doação em detrimento da de Termo de Cooperação Técnica. Quais são as diferenças existentes entre a noção de doação e a de cooperação técnica que indiquem ou possam indicar essa opção? O que é um Termo de Cooperação Técnica? Embora não tenhamos obtido uma definição jurídico-administrativa mais rigorosa sobre o que seja o Termo de Cooperação Técnica, ele é compreendido como uma espécie de Convênio, Contrato ou Acordo que, não possuindo instituição jurídico-legal, permite-nos identificá-lo como sendo o resultado de uma prática de cooperação em que, pela inexistência de obrigações rígidas de contrapartidas, há uma certa flexibilidade nos termos por ele acordados.

Não é por outra razão, acreditamos, que o documento assinado especifica a possibilidade de, a qualquer momento, poder o convênio ser cancelado por quaisquer das partes e sem nenhum tipo de multa ou coisa que o valha. Além disso, ainda que este estudo haja buscado o olhar dos Parintintin sobre o que receberam como doação, não podemos deixar de considerar que “todo objeto que aparece tem o seu sujeito intencional” ou ainda

que, como um ato de “bondade” ou “boa-fé”, tal doação deveria caracterizar-se pelo anonimato, pela invisibilidade ou não público, afinal, como afirma um eminente autor:

A bondade deve esconder-se, porque, se aparecer, ela se destrói. A bondade é isolamento, sendo por isso mesmo não público. As boas obras não podem ser companhia de ninguém, pois devem ser esquecidas no momento em que são praticadas. (Lafer, 2001, p. 53)



Figuras, 4, 5, 6 e 7 – ASS.Cerimônia de entrega da Coleção Waud Kracke. Fotos: Alexander Noronha
Acervo: Museu do Índio

É essa invisibilidade que, sendo responsável pela associação da bondade a uma ação de boa-fé ou divina, parece não ter existido na efetivação do Termo de Cooperação, e que, em certa medida, nos impediu de ignorar completamente o Museu do Índio como “sujeito intencional”; que nos impossibilitou de olhar a ação senão como uma doação. É a respeito dela ainda que fizemos a seguinte indagação: não é essa doação uma outra maneira encontrada pela instituição para continuar sua atuação junto aos povos indígenas na atualidade das funções políticas atribuídas ao Museu do Índio, a partir das mudanças ocorridas no campo indigenista brasileiro a partir de 1988, com a promulgação da Constituição Federal do Brasil?

Tais questionamentos não objetivaram “deslocar pretensos ideais do tempo presente e tentar reinscrevê-los, sacralizando-os, naquele tempo” (Lima, 2004, p.184), ou ignorar o

Povo Parintintin como “sujeito intencional”; afinal é exatamente o reconhecimento dessa condição de sujeito ocupada pelos Parintintin que nos levou a querer analisar a aceitação e os usos que fazem da coleção doada. Esses questionamentos se justificaram ainda tanto pela percepção de outras leituras sobre a questão, como a da legitimação do exercício de poder sobre uma dada comunidade, mas também pela compreensão de que estes evidenciaram a autodeterminação desse povo.

Para amenizar as possíveis tensões decorrentes dessas impressões vemos como oportuna a leitura que Coelho fez sobre a importância de Pierre Bourdieu (apud Coelho, 2006, p.28) na resolução da oposição existente entre Marcel Mauss e Lévi Strauss, sobre a teoria da dádiva:

O autor de “A distinção” percebe que a essência da oposição residia no fato de que Mauss discutia o presente como era vivenciado, ao passo que Levi-Strauss o examinava fora de sua inserção cotidiana. O presente para quem o vivencia é espontâneo e desinteressado, enquanto para quem o observa de fora, é forçado e motivado pelo interesse. Bourdieu constata que não havia incorreção nas duas observações, apenas diferentes postos e tempos de observações. Introduz a idéia de dimensão temporal, o tempo decorrido entre a dádiva e a contradádiva, ignorada pelo objetivismo, como o elemento que torna possível a coexistência de duas versões opostas – desinteresse e cálculo – entre visões nativas e externas do sistema de dons.

Ainda buscando essa distensão, ou mesmo ampliando as possibilidades dessas leituras, valemo-nos do pensar da antropóloga Lygia Sigaud (1999, p. 98) que, ao analisar o *Ensaio sobre a dádiva*, afirmou que Mauss, ao tratar da sociedade trobriandense, apontou para a necessidade de um olhar mais atento para as “noções mais complexas, pois o que estava em jogo não é nem uma prestação puramente livre e gratuita, nem a produção e a troca puramente interessada na coisa útil”.

A doação comporta, como significado no cotidiano social, a noção de um ato ou ação de doar para alguém, alguma coisa que, em regra material, possa ser útil para aquele que recebe. Por outro lado, aquele que doa, mesmo que reconhecendo a coisa doada como destituída de valor (razão que justificaria a sua doação), recebe em troca, independentemente de sua vontade, a gratidão e/ou admiração de quem a recebe.

Se nesse cotidiano a doação é vista de uma maneira, até certo ponto, ingênua ou mesmo simplista, numa outra esfera esta se reveste de uma complexidade encontrada nas reflexões de Marcel Mauss (1974) uma referência teórica de grande valia para este estudo.

O presente trabalho buscou então entender um pouco sobre o impacto ocorrido nas práticas culturais dos Parintintim ao receberem por doação do Museu do Índio um acervo digitalizado composto de registros culturais, administrativos e jurídicos sobre aquela comunidade indígena.



Figuras 8 E 9 – DOAÇÃO. Cerimônia de entrega da Coleção Waud Kracke. Fotos: Alexander Noronha
Acervo: Museu do Índio

Dentre as inúmeras possibilidades para se abordar o problema partimos do pressuposto de que é fundamental identificar que impacto social - em particular, na construção de memórias - os atos de doar e de receber registros sonoros e visuais causam

para uma sociedade de práticas culturais predominantemente oral e em processo de alfabetização.

Isso tudo explica o nosso empenho em identificar as peças que compõem a coleção doada.

A identificação do acervo digitalizado para doação não foi uma atividade tão simples como inicialmente poderíamos imaginar, sobretudo pelo fato de ter sido a referida coleção objeto de digitalização e, portanto, de um tratamento técnico recente. Essa simplicidade foi ainda presumida a partir do entendimento de que, tendo sido toda a documentação digitalizada para a doação, estaria ela sendo considerada como produto de uma coleção especial, um novo conjunto documental com “identidade” própria.

No entanto, não foi o que aconteceu. As dificuldades enfrentadas em adotar esse procedimento, nos permitem dizer que sequer teríamos como de fato identificar a totalidade dos registros que foram doados como unidade ao Povo Parintintin.

Isso nos parece que poderia ser atribuído às atividades técnicas mais interessantes envolvendo o trabalho conjunto de arquivistas, pesquisadores, Parintintin e dos antropólogos que coligiram tais acervos.

Mas, uma vez identificada a documentação apresentada como a que foi digitalizada pelo Museu do Índio para doação aos Parintintin, podemos dizer que proceder à sua descrição é um outro projeto, diferente daquele que nos propusemos a executar, exigindo competências linguísticas e antropológicas, pois a coleção, presumidamente pertencente às atividades da identificação das terras Parintintin e às atividades de pesquisas elaboradas pelos antropólogos José Carlos Levinho e o norte-americano Waud Kracke estão, em sua grande maioria, em Kagwahiwahe (língua Parintintin).

Como é de se imaginar, de acordo com a leitura da cerimônia de entrega da coleção digitalizada aos Parintintin, e ainda pelo próprio depoimento do diretor do Museu do Índio, José Carlos Levinho, o único a falar Kagwahiwahe, fora alguns índios Parintintin, foi o antropólogo Waud Kracke.

VERA – Só uma pergunta: vocês digitalizaram o acervo todo do pesquisador e devolveram pra ele a cópia digital e o acervo continua aqui?

LEVINHO – Não. Nesse caso devolvemos o original. No meu caso eu também digitalizei todo o meu acervo sobre os Parintintin e aí eu doe para o Museu meus originais e doe também e enviamos para os Parintintin; e

eu me esqueci de ficar com uma cópia (risos). Mas o dia que quiser eu pego aqui, mas aí não só o acervo dele, mas toda a documentação Parintintin que foi digitalizada aqui do Museu também consta desse material que nós devolvemos. Na verdade, o acervo dele é um acervo riquíssimo. Um material etnográfico fantástico. É fantástico e feito com os indivíduos da época do contato. Com grandes lideranças do contato. Esse material Parintintin é fantástico. E toda a mitologia Parintintin gravada, toda mitologia, quer dizer: tem um repertório de ritos, de cantos, enormes, enormes e que eu sentei, eu trabalhei muito com esse material; e todo esse material foi devolvido. Na verdade os índios gostavam muito de ouvir. Eles ficavam ouvindo sem parar, sem parar (Levinho, 2011, p. 4 e 5)

Nesse sentido, com base na proposta do Museu do Índio em ampliar o uso do seu acervo, assim como possibilitar uma leitura mais diversa e próxima da realidade dos povos indígenas, afirmar que, embora o primeiro passo tenha sido efetivado através do acordo assinado com os Parintintin, resta um segundo que inclua os próprios Parintintin como sujeitos da cooperação técnica então vigente. Segundo Levinho:

Duas questões: uma delas é o papel do Museu do Índio que a gente quer entender muito bem; a outra é esse caso dos Parintintin que é uma situação que tem uma relação pessoal, mas que se insere dentro de uma política que a gente está procurando desenvolver dentro da instituição. A outra coisa é a continuidade do projeto propriamente dito. Nós não conseguimos retornar e acompanhar o que os Parintintin estão fazendo com o material; nós não temos, um pouco em função de várias questões, mas a principal delas é que a gente entende também que isso deve ser um processo deles se apropriarem, de resolverem, se organizarem, encontrarem seu próprio caminho. Nós temos dado apoio a eles pontualmente. Demos depois da criação do Centro; para essas unidades, para esses centros que criam acordo com a gente, nós destacamos um orçamento específico do orçamento de uma das ações que a FUNAI tem para que a gente possa viabilizar, para que eles possam viabilizar atividades culturais; então nós tivemos um grande apoio no ano passado, estamos realizando um outro apoio esse ano; um apoio muito grande na faixa de trinta mil Reais, que para eles até é bastante significativo. (5:00) Então nós não fizemos um acompanhamento, nós sabemos que eles estão tentando se organizar e utilizar esse material em projetos de educação; é que eles usam isso aí em eventos e atividades deles; mas não temos como te reportar isso de forma sistemática. Eu consegui fazer isso, até o momento da entrega, o porque que a gente fez essa entrega; o material não é apenas o material do Museu do Índio, o material, e isso é uma coisa interessante de se destacar, é um material do professor Waud Kracke, da Universidade de Illinois que teve uma trajetória longa de documentação de pesquisa. (Levinho, 2011, p. 2)

3.2 O acervo doado: inventário da Coleção Parintintin

Antes de iniciarmos a descrição dos registros identificados como aqueles doados ao Povo Parintintin, é necessário fazer um breve relato sobre o contexto em que se deu o acesso ao acervo digitalizado. A importância desse relato está no fato de que, sendo parte da proposta do Acordo de Cooperação Técnica assinado entre o Museu do Índio e o Povo

Parintintin, a disponibilidade de novas cópias (sempre que necessárias), o acesso a essa matriz da coleção digitalizada doada, seria algo mais direto e simples. Se hoje os Parintintin solicitassem uma cópia do acervo doado, eles teriam grandes dificuldades em usá-la, como as que eu tive.

Sobre essa questão, relata o Diretor do Museu do Índio, na entrevista a nós concedida, que um dos maiores problemas da gestão dos acervos digitais encontra-se na seleção e manutenção das tecnologias adotadas para a captura de imagens e, principalmente pela constante necessidade de migração dos suportes com o objetivo de permitir diálogo com os dispositivos técnicos de leitura. Esse viés da análise sobre a condição digital do acervo será discutido mais adiante, no próximo item.

No contato com o Setor de Arquivo do Museu do Índio, chamou-nos especial atenção o reduzido número de cds (cinco) que foram identificados como pertencendo à coleção doada ao Povo Parintintin, formada pelos acervos dos antropólogos Waud Kracke e José Carlos Levinho. Apesar da surpresa com o reduzido número, a partir da consideração do total de fotografias e de fitas K7 (áudio) informado nas publicações de divulgação sobre o evento da doação, imaginava-se que essa quantidade poderia ser explicada em razão da capacidade de compressão que alguns programas de migração de suportes hoje disponibilizados exibem.

De qualquer maneira, o trabalho previa a identificação dos itens para a sua descrição, independentemente do seu tamanho. Nesse sentido, nos deparamos com outra surpresa: o software em que tais registros haviam sido produzidos não era compatível com o computador disponibilizado para os usuários externos ao Museu do Índio.

A funcionária, percebendo minha preocupação em ter, naquele momento, meus esforços de pesquisa inviabilizados, resolveu permitir o uso de seu computador de trabalho. Novo problema: as poucas imagens dos cds que pude abrir, demoravam algo próximo de uns 30 e 40 minutos para aparecerem na tela.

Diante disso foi-me sugerido o acesso aos originais. Embora aceitando prontamente a sugestão, percebi que talvez tivéssemos outra questão a enfrentar, pois as informações que possuía davam conta de que os originais, pelo menos a maior parte deles, que pertenciam ao antropólogo Waud Kracke, haviam sido devolvidos ao seu titular.

Nossas preocupações levaram os funcionários a fazerem consultas a outros que, poderiam ter tido contato com as atividades relacionadas ao projeto de doação aos Parintintin, já que a maior parte dos funcionários que estão atualmente no Setor de Arquivos são recém-contratados ou vieram remanejados de outros setores do próprio

Museu. Dessa nova procura surgiram algumas informações mais próximas das que nós possuíamos, levando-nos a um novo conjunto de cds com a digitalização dos registros.

Esses originais, que estavam acondicionados em três pastas, são na verdade desenhos e fotografias de desenhos. Não há qualquer identificação nas fotografias que nos remeta aos Parintintin, exceto um pedaço de papel com o nome de Waud Kracke manuscrito e fixado nas pastas.

A primeira das pastas consultada compreende um total de 59 fotografias de desenhos. Pode ser que para os especialistas em artes indígenas brasileiras, por exemplo, os desenhos por si mesmos indiquem sua origem, alguma relação mitológica dos Parintintin, mas para um leigo, não há como fazer qualquer associação.

Convém chamarmos a atenção para a maneira como essas fotografias estão acondicionadas. Cada parte das páginas (verso e anverso) possui condições de guarda para quatro fotografias cada, sendo a parte aberta por onde se acondicionam as imagens, fechadas com um pedaço de fita do tipo “durex”. Se por alguma razão uma dessas fotos venha a se soltar de seu local de guarda, não teremos como colocá-la em seu local original.

As duas outras pastas consultadas continham desenhos originais. Na primeira delas, a maior parte dos desenhos retratava homens com animais, talvez indicando algo da mitologia desta sociedade. Como na pasta anterior, não há nesta qualquer identificação sobre autoria, datas ou titularidades. Nela há uma anotação alfanumérica sequencial (a lápis) codificada com “A 11” até “A 85”.

Na outra pasta não há uma predominância de imagens retratadas. Elas fazem referência a animais, objetos e homens em algum tipo de atividade. Estão igualmente numeradas em sequência com um código alfanumérico. A diferença desses códigos em relação aos anteriores consiste em que eles iniciam com a letra maiúscula “B” e um outro conjunto com a letra maiúscula “C”.

Em alguns desses desenhos codificados com a letra “B”, há casos em que temos uma segunda letra “a” ou “b” minúscula após o número, indicando, possivelmente, uma relação de pertencimento entre as duas imagens. Esses desenhos estão assim codificados: “B1a” e “B1b” até “B 47”. Lembramos que nem todos os desenhos possuem esta segunda letra ao final.

Encontramos ainda uma outra série de desenhos que, embora estejam juntos, parecem constituir um outro conjunto, pois estão codificados da mesma maneira que os demais, exceto pelo fato de serem iniciados com a letra “C” maiúscula, numa sequência de

“C1” a “C 44”. As representações gráficas desse conjunto são formadas também por animais, vegetais, objetos e homens.

Vale ainda observar que, embora seja possível identificarmos semelhanças entre todos os desenhos desses três conjuntos, as fotografias dos desenhos do primeiro grupo analisado não são imagens desses mesmos desenhos.

Outra diferença revelada por essa segunda pasta, quando comparada às duas anteriores, reside em que ela possui uma listagem manuscrita que parece querer descrever ou identificar a maioria dos desenhos. No entanto, nela não há informações que nos permitam contextualizar os desenhos. Não há como identificarmos data, atividades, etc. No caso do desenho “B44”, por exemplo, há uma primeira referência mais explícita aos Parintintin. Sobre tal desenho encontramos escrito, na referida listagem:

“B44 – desenho de Parintintin mais jovem, não identificado.
(Não é de Paulinho, apesar do desenhista ter escrito o nome de Paulinho em cima)”

No desenho seguinte, o “B 45”, há a uma notação no próprio desenho “(Zeca ??)”

O segundo grupo de cds, localizados a partir das consultas feitas diretamente ao seu diretor pelos próprios funcionários do Setor de Arquivo da instituição, era formado por um conjunto de 122 cds, divididos em cinco caixas de papelão com capacidade total de 25 cds cada uma.

Três dessas caixas possuem uma numeração sequencial (1, 2 e 3). As outras duas caixas exibem a notação manuscrita com a seguinte informação: “Coleção Waud Kracke Parintintin”. Duas das três caixas numeradas compreendem outra notação manuscrita, onde se lê: “Material devolvido por conter questões de tensão entre os índios”.

A caixa com o número “3” possui, além da notação indicando o nome da Coleção, a seguinte informação: “Digitalizado em novembro/2007 a partir de fita K7”.

A caixa de número “1” contém 23 cds, assim identificados:

12/90	34/90 - A
13/90	34/90 - B
14/90	42/90 - A
15/90	42/90 - B

22/90	1/91 - A
23/90	1/91 - B
24/90	4/91 - A
25/90	4/91 - B
28/90	5/91 - A
29/90	5/91 - B
31/90	6/91 - A
	6/91 - B

A caixa número “2” comporta 21 cds, assim identificados:

6 D – A	1 D - A
6 D – B	1 D - B
7/91 – A	2 D - A
7/91 – B	2 D - B
8/91 – A Lado B vazio	F 3 – Lado A 45 min
9/91 – A	F 3 – Lado B
9/91 – B	4 D - A
10/91 – A	4 D - B
10/91 – B	5 D - A
X/91 – A	5 D - B
X/91 – B	

A caixa número “3” possui 25 cds, divididos em dois grupos cronológicos e numerados sequencialmente. O primeiro grupo está assim codificado:

- 1/73 – tudo em Kagwahiwa
- 2/73 – tudo em Kagwahiwa
- 3/73 – tudo em Kagwahiwa
- 4/73 – tudo em Kagwahiwa
- 5/73 – tudo em Kagwahiwa
- 6/73 – tudo em Kagwahiwa

O segundo grupo refere-se ao ano de 1985 e estão numerados sequencialmente de 1/85 a 19/85. Desses cds cumpre frisar que alguns possuem outras informações, como vemos abaixo identificadas :

- 1/85 – Levinho (Problemas?)
- 2/85 – Entrevista em Kagwahiwa (?)
- 3/85 – Levinho lado B problemas com INCRA
- 8/85 – (som muito baixo)

A primeira das caixas sem numeração, mas com a indicação “Coleção Waud Kracke Parintintin”, contém 25 cds, assim identificados:

20/85	39/90 – A
22/85	39/90 – B
1/86	40/90 - B
2/86	41/90 - A
3/86	41/90 - B
1/89	43/90 – A – Som muito baixo
2/89	43/90 – B – Som muito baixo
11/90	44/90 - A
35/90	44/90 - B
37/90	45/90 – B – Lado B vazio
38/90	11/91
38/90	Lado B

A segunda das caixas sem numeração possui 25 cds que estão assim identificados:

- 1/85 – Som muito baixo. Gravado em 6 BD (?) a todo volume
- 2/85
- 3/85
- 4/85
- 5/85
- 6/85 – Som baixo – gravado em volume máximo
- 8/85

9/85 – Não se ouve nada da gravação no Lado A. Lado B vazio

10/85

7/86 – Som baixo

3/89

4/89

5/89

16/90

17/90

18/90

19/90

20/90

21/90

26/90

27/90 – 43 mim.

30/90

32/90

33/90

36/90

40/90

Em outro momento da pesquisa realizada junto ao Setor de Arquivo, foram localizados outros sete cds. Quatro deles são cópias de um mesmo arquivo fotográfico digitalizado que possui duas pastas identificadas como “Parintintin – 1990 e Parintintin – 1991”. A primeira delas possui 61 fotos numeradas sequencialmente “1990 – 01 a 1990 – 61”. A segunda pasta encerra apenas quatro fotos. Nos dois casos vamos encontrar imagens de crianças, adultos, paisagens, animais, moradias e rios. Dentre os retratados é possível identificarmos José Carlos Levinho nas imagens 04 e 53.

Outro cd, que compõe esse grupo de sete, está codificado como 1991 – 2, e possui 66 imagens numeradas sequencialmente de 1991 – 05 a 1991 – 70.

Convém chamar a atenção para o fato de que quatro desses cds foram gravados em terminação MAC, que não permitiu acessar suas imagens. Nesses cds encontramos a codificação “Parintintin – 1990”; “Parintintin 1991 – 01 – 50”; “Parintintin – 1991 – 51 – 107”; “Parintintin – 1991 – 108 – 144”.

Na busca pela identificação das entrevistas gravadas em Kagwahiwahe (língua tradicional dos Parintintin) foi possível conseguir, via e-mail, uma cópia de duas listagens feitas por Denise Portugal, quando de sua participação nesse processo de transcrição. Segundo ela, o conteúdo das fitas gravadas na língua Kagwahiwahe, que consta da primeira listagem abaixo, foi descrito pelo antropólogo Waud Kracke, conforme a seguir discriminado.

Fitas K7 identificadas por Waud Kracke

Ano de 1973:

Fita 1 – Histórias contadas por Paulinho – Ngasãiri, Kagwahiwahe e outras histórias. Inclui Tandáruhu, Anhangaruhu.

Fita 2 – Histórias de Ngwãiri (a velha), Mbahira, Jaboti'í e Mabarupa'í.

Fita 3 – Histórias de Tyvaiahe, Kanaguaruhu-Kwanduhú, Jaguaporo'guáv, Mina'ja e Andyra'í.

Fita 4 - Histórias de Mbyku'ri-Mbutuguhu (lontra e mutuca), Jatebug, Yvyvhykytinguhu Jatabotí.

Fita 5 – História de Baiahí'ga, conversa de Raimundo Adverso.

Fita 6 – História de Apejuguahu.

Ano de 1985:

Fita 1 – Pacificação, contado por Paulinho a J. C. Levinho e histórias Pirãhã.

Fita 2 – Elias, Poção de Pupunhas – Bahira e Barupa'í.

Fita 3 – Paulinho 30/01/85, Ipa'jijeté, Ikatuete'i Onhimboté Tapy'ynhuamo.

Fita 4 – Paulinho conta histórias de guerra, 21/01/85.

Fita 6 – Paulinho sobre Pirãhã, 29/01/85, Ipaji Jahy'ri ohãmongó. Gwy'gwi. Rùpíguára. Mbirorãúmi'ga.

Fita 7 – Paulinho, 29/01/85. história de Mbirora'úmi'ga, Tupaiaku.

Fita 7 A (3A) Paulinho: Mbirova'umi'ga (português), histórias de pesca no Machado.

Fita 8 – Paulinho, 30/01/85. Mitos em português – Nhandi'ahú, Jacaré, Jaguará, Kagwahiwahe.

Fita 8 A – Mitos em português: Nate, 30/01/85. Paulinho: Nhandi'ahú, jacaré, jaguara.

Fita 9 – Paulinho, 30/01/85. Ipaji Iguaripá ohãmongó Taapy'yntin, Katu'igw..anhang. Sarilho-pe, Iguaharérupiguara, Iguaká O'apó Tokáia.

Fita 9 A – João Messias sobre sonhos. Catarina – Iguaká onboj'ihu Mimica.

Fita 10 – Kuña Ikatuetehe oñimbote Tapy'yhamo, Mbahiragapó tapy'yntu, Mbahira ...opiakyky, Mbasopá.

Fita 10 A – Mbahira o'apó tapy'yntu. Añepiakyky.

Fita 11 – Paulinho, 30/01/85. Ipaji Jahy'ri ohãmongo Gwy'gwi.

Fita 12 – Ipaji Aheuhú'ga Ojuká, histórias Urukurea'o (coruja), Icara'ztiti. Ipaji ombo'i. Ngwãiri.

Fita 13 – Paulinho, 3/2/85: histórias Ngwãiri (concl). Akwãimba'e onbojihi Tiguhú. Raimundo Adverso canta. Ipajimbojihi.

Fita 14 – Paulinho: resguardos alimentares, doença, tocaia (1/02/85).

Fita 15 – Histórias: Yvytyva'go onhimboté ja'guáramo. Canções de tokaia (ritual de cura). Boabá'ga renndyrahe reroho anhâng (anhâng leva irmão de Boabá). Histórias dos pajés.

Fita 16 – conversa com Maria Kujata' (Maria de Diré). Raimunda Catarina: Iguaka ombojihú mimico – pajé Iguaká...nha mimico como cobra Imbyahu nga. Nhawarána'ga-Tandaruhu.

Fita 17 – Paulinho história Nhawarana'ga (conclusão). Baiahú'ga. Troca de nomes (gwe'ró) gipaji. Histórias de Ñawarana'ga ojuká Ukarejuva'ga.

Fita 18 – Manuel Lopes e Grací, de Ig. Mariano de Traira. João Messias sobre sonhos (Igarapó Grande de Três Casas). Catarina: Iguará, capitão ombojihú mimico'ga, Zeca'ga.

Fita 19 – Maria Novaes Kujata'i, conversa sobre Ipaji-ngandupi'quára.. Filho de Maria Elena nasceu como espírito de toca-disco. Catarina: sonhos, Iguaka ombojihi mimico'ga.

Fita 20 – Paulinho. 14/4/85. Nhaguarana'ga ojuká Ukarejuva'ga (concl) chegada de Nimuendajú.

Fita 22 – Paulinho, histórias de Ka'iete'ca-jacaré, Anhangakã'gi, Ka'apytimba'vi.

Ano de 1989

Fita 1 – Paulinho conta mitos: Jiruti ombotypá, Mbahira o'apó nhatý. Catarina conta Jahyhe (mulher da lua) a Suzanne Oakdale.

Fita 2 – Catarina: Jahyhe. Paulinho: Mbahira rouba fogo. Tapiranuhu. Memórias dos ingleses.

Fita 3 – Paulinho: Inglês. Histórias; Mboikaguhu, Hemeun'dí.. Catarina: Iguaká pajé sonha com o nascimento do filho mimico.

Fita 4 – Paulinho conta mitos.

Fita 5 – Catarina, maio de 1989.

Ainda como parte dessa primeira listagem de identificação, na qual o antropólogo norte-americano Waud Kracke participou como tradutor da língua Parintintin, temos também a participação de Alexander Noronha de Albuquerque, funcionário do Museu do Índio, como responsável pela identificação dos entrevistados e dos assuntos por eles abordados. Segundo ele, nas fitas gravadas por José Carlos Levinho, constam:

Ano de 1985

Fita 01 – Paulinho – histórias de Pirãhã (entrevista com J. C. Levinho, 29/01/85) Pacificação, história dos postos, ingles'nga.

Fita 1 – Elias Poção de Pupunha. Raimundo e Elias.

Fita 3 – Manezinho, Varadorzinho/Traira. Manuel Lopes e Grací do Ig. Mariana afl. Ig. Traira.

Ano de 1986

Fita 1 – Pinho: k'ga ojuka nhandi'auhu.

Fita 2 – Opote'tapi'ira. Tapikt'wae. Djilene canta Bonhado (Pindava) (marazone).

Fita 3 – Paulinho – encontro com Tapiliraja'guara, Iucava'zgwereleo – meniõa halava'i. Kwavahtahiv. Itjtgwera'ga, guka mbojikagula in yukae gwa'i.

Ano de 1990

Fita 16 – Mitos Bahira (Elias)

Fita 17 – Mitos Bahira (Elias) – história do Jabori.

Fita 18– 2ª história do Jabori.Ñbaruhi (nosso governador)

Fita 19 – Elias – vuduraí morceguinho – Cuatá – Bahira

Fita 20 – Elias, continuação (versão em português).

Fita 21 – Elias, ...guera'ga – (versão em português, versão na gíria)

Fita 26 – Elias, Acombé'gá (gíria, português).

Fita 27 – Elias, veado, errujá (gíria, português).

Fita 30 – Elias, Bahira jej (o escuro)

Fita 32 – entrevista com Caterna por José “tomate”. Canção Zeca. Histórias João Toscano. Entrevista com Paulo sobre problemas atuais.

Fita 33 – Catarina – Bahira rouba o fogo do urubu. Mitos Pindava'uwi'já. Tocaia dos pajés.

Fita 35 – João Toscano, Catarina, Zeca.

Fita 36 – João Toscano, história de vida.

Fita 37 – João Toscano.

Fita 38 – Catarina, história de Kagwahiwahe a anta. Catarina explicação dos desenhos do Paulinho.

Fita 39 - Catarina explicação dos desenhos do Paulinho.

Fita 40 - Catarina explicação dos desenhos do Paulinho.

Fita 41 - Catarina explicação dos desenhos do Paulinho. Casamento com Paulinho

Fita 43 – Catarina contando Ipaji magia. Memórias da Inspetoria.

Fita 44 – Catarina, amores e namoros.

Fita 45 – Catarina, Sabá.

Ano de 1991

Fita 11 – Pacificação, Pejaguahu (mito).

A segunda listagem inclui a informação de que a razão de sua existência se deve ao fato de seu conteúdo conter dados sobre possíveis conflitos entre personagens. Nela constam:

Fitas K7 digitalizadas em separado (possíveis “conflitos” entre personagens).
Acervo Levinho.

Sem data:

Fita 1D – Mitos Bahira – Carapanã; homem branco; irmão de Bahira.

Fita 2D – Continuação – Ipiramburan'ga; do jaboti; Ñbapebarupê; onça comeu caboclo.

Fita 3F – Undura'í; Quatá; Bahira.

Fita 4D – Tewaiagá; Hokuvaí (velha).

Fita 5D – Arombi gá; mulher que troca o caçador por outro homem.

Fita 6D – Thanchami'ga; Bahira fez o escuro; Kagwahivi ña.

Ano de 1990:

Fita 11 – Sebastião – Nova Floresta (RO).

Fita 12 – João Bosco.

Fita 13 – entrevista do Elias, conflito Antônio Arimã X Antônio Marazom.

Fita 14 – Elias, história de vida; conflito com Maranhão.

Fita 15 – Elias, enganou brancos; conflito Maranhão; quem é chefe.

Fita 22 – Marazonas, conflito Arimã.

Fita 23 – Marazonas, conflito com Maranhão e briga com Arimã.

Fita 24 – Amélia.

Fita 25 – Amélia; Raimundo; Manoel Toscano; morte do Mundico.

Fita 28 – Arimã.

Fita 29 – Arimã.

Fita 31 – Raimundo, um pouco de história de vida, conflito entre Arimã e Marazonas.

Fita 34 – Catarina; dona Nazaré.

Fita 42 – Manoel Lopes; Rosário – Canavial, sobre invasores.

Ano de 1991:

Fita 1 – Raimunda, Zé Gomes; problemas da área 9 de janeiro.

Fita 2 – Elias, Alice; problemas ocorridos na área com Marazonas e Raimundo e Paulinho.

Fita 4 – Elias, palavras em Kagwahiwa.; Arimã, relação com Marazonas.

Fita 5 – Bebé e Arlindo; atuação de Marazonas.

Fita 6 – Alice, relação com Marazonas, conflitos.

Fita 7 – Raimundo Gomes, histórico de sua vinda para a área, relação com Marazonas.

Fita 8 – Rosalina, relação com Marazonas.

Fita 9 – Manoel Lopes e Graça, conflito Marazonas, feitiçaria.

Fita 10 – Manezinho, Nega, pacificação.

Fita 91X – música Karitana no Museu.

Nesse conjunto de fitas identificadas na listagem elaborada por Denise Portugal, não há qualquer referência a quem grava e/ou a quem é gravado. Não há na listagem, e nem foi possível reconhecer diretamente nos originais das fitas, isto é, nos CDs, uma “introdução” que nos permitisse a identificação do contexto em que tais entrevistas haviam sido feitas. Podemos sim, em alguns momentos, reconhecer a voz de José Carlos Levinho como aquele que conduz algumas das entrevistas. Mas isso só ocorreu em virtude do contato que tivemos com ele dias antes de ter acesso aos CDs. Não fosse esse contato preliminar com Levinho, seria impossível atestá-lo dentre os participantes gravados.

A memória digital em apreço que foi franqueada aos Parintintin, capaz de encerrar registros importantíssimos sobre os seus saberes e fazeres, lutas por eles empreendidas e diversas histórias de vida, resultou de um empenho histórico do Museu do Índio como entidade mais que representativa de um Estado pluriétnico e multissocietário. Um Estado que acolheu desde 1988 o pluralismo jurídico e o direito de acesso à memória por parte de cidadãos e de todos que têm, em nosso país, desejos e expectativas de afirmar ou fortalecer a sua cidadania e a reconhecem como um bem comum (Kymlicka, 2006).

Entrar na posse dessa memória que compreende diferentes relatos revelados reveladores das fricções étnicas vivenciadas por aqueles índios em tempos mais ou menos recentes, bem como de seus mitos de referência, deverá significar para estes confirmá-los como sujeitos de direitos. Em outras palavras: como integrantes de uma comunidade política que não se revela culturalmente homogênea.

Com efeito, a iniciativa assumida pelo Museu do Índio deve ser interpretada como demonstração de algo maior – de uma verdadeira política de reconhecimento que ela se incumbirá de lavar adiante, inclusive através de novas doações assemelhadas. Por sua vez, os Parintintin, uma vez superada a barreira linguística (sobretudo com o apoio de um grupo de tradutores que guardam o conhecimento básico de sua língua originária), irão alcançar o seu autorreconhecimento como integrantes de uma minoria étnica.

Promover essa política de reconhecimento, cujos parâmetros se acham bem formulados em Honneth (2003), deve implicar, na perspectiva do Museu do Índio, uma compreensão crítica da coexistência harmoniosa dos Parintintin com a sociedade nacional.

Conforme nos lembram Barnett e Muller (1987) ou é possível inferirmos das considerações mais recentes de distintos cientistas sociais acerca da complexidade da inserção dos sujeitos num mundo politicamente fragmentado ou não mais homogêneo em termos culturais (Hall, 2001; Geerts, 2010), nada impede que um judeu seja judeu e americano, que procure manter a sua formação religiosa e os laços históricos com Israel e,

concomitantemente, a sua lealdade para com os Estados Unidos da América. Ou ainda, segundo o Álvaro de Souza (2002, p.24) “[...] nada impede que um Yanomami ou um Ticuna preserve sua identidade e ao mesmo tempo mantenha sua lealdade para com o Estado brasileiro”.

O que está sempre em questão é resguardar a posição de integrantes de uma minoria étnica como sujeitos de direito, que como tais anseiam por uma efetiva estima social. Esta se concretiza de forma mais direta a partir das identidades coletivas dos próprios grupos. Nesses o valor social do indivíduo – em especial, aquele etnicamente diferenciado – pode ser reconhecido. Daí a relação que é possível estabelecer-se, no modo de ver de Honneth (2003), entre estima social e relações solidárias.

O que tal autor chama de mecanismo de estima simétrica se experiencia com a mesma intensidade nas relações de simetria decorrentes de privações, resistências e mesmo repressões, a partir da própria privação de acesso indesejável. Com efeito, os indivíduos estabelecem relações solidárias a partir da falta de acesso a um determinado direito social, que poderia ser, por exemplo, o direito à memória coletiva. As relações solidárias que asseguram ou poderão assegurar estima social não despertariam apenas tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas, sobretudo, o interesse afetivo por essa particularidade. As relações solidárias poderão ensejar a experiência de que algo que é valioso para a sociedade envolvente pode ser sentido como valioso para o próprio indivíduo diferenciado como membro de uma coletividade minoritária.

Os índios em apreço serão capazes de fazer uso até inesperados do acervo doado e de identificar nos documentos anteriormente descritos valores que conferem singularidade a uma cultura relevante, valiosa, que deve ser resguardada nessa memória digital. Uma memória que, se bem tratada, poderá resistir melhor ao desgaste do tempo do que muitos objetos representativos da cultura material dos Parintintin (cestaria, cerâmica, armas, elementos utilizados nos seus cultos etc) incorporados ao acervo do Museu do Índio.

3.3 Digitalização de acervos, garantia de memória?

Os registros patrimoniais que constituem arquivos e coleções migrados para o espaço da virtualidade não são, por natureza, capazes de garantir de imediato a integridade documental e o acesso ampliado e prolongado das informações no meio social. Atribuir aos dispositivos técnicos a responsabilidade de preservar a memória coletiva, como se o ato de transformar objetos analógicos em objetos digitais fosse suficiente para essa garantia é

simplificar a compreensão de um conjunto de problemas que a sociedade vem tentando resolver.

Longe de ignorar que a digitalização dos acervos arquivísticos é fundamental para sua existência no mundo contemporâneo e que para por em diálogo os registros analógicos do conhecimento com aqueles já nascidos em formato digital é necessário criar condições políticas, técnicas e administrativas de ‘gestão de documentos eletrônicos’ nas instituições, valemo-nos do texto do Acordo de Cooperação para levantar as considerações necessárias à compreensão de uma palavra mágica: metadados.

A primeira consideração do acordo diz que:

A Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas (OPIPAM) está interessada em criar um acervo digital da cultura Parintintin para fins de preservação adequada dos registros coletados e a serem coletados, bem como para garantir acesso a tais registros pelas futuras gerações Parintintim. (grifo nosso)

Na cláusula terceira, em obrigações do OPIPAM, consta na alínea b:

Fornecer as informações necessárias para a organização do acervo (metadados) (grifo nosso)

Juntando os três conceitos-chave temos a questão: para que o arquivo digital cumpra com sua finalidade, qual seja, a de reunir, organizar e preservar a memória da cultura Parintintim, é necessário criar *metadados* - linguagem documentária construída para permitir que os dados do acervo possam ser lidos por humanos e por computadores.

No caso específico desse acervo digital, os Parintintin devem fornecer em complemento aos objetos escolhidos para representar sua cultura – ritos, música, narrativas, artesanatos, fotografias, filmes - sejam eles aqueles já existentes no acervo bem como os futuros que serão escolhidos pela comunidade, informações relativas a: natureza, localização espacial e temporal, temas ou assuntos, dados técnicos do objeto, entre outros que possam ajudar à construção dos *metadados* de cada um. De posse destas informações o especialista poderá então criar os metadados (dados sobre os dados) que vão possibilitar a garantia que o acervo necessita para preservar para as futuras gerações as informações nele contidas. Os metadados formam assim a documentação de todos os processos e atividades relacionadas com a preservação de materiais digitais como, por exemplo, proveniência,

autenticidade, atividades de preservação, ambiente tecnológico e condicionantes legais. (Cunha; Lima, 2007, p.7).

Segundo Sayão (2006, p. 3) a preservação digital envolve não somente a retenção do objeto informacional em si, mas também do seu significado. É necessário, portanto, que as técnicas de preservação sejam capazes de compreender e recriar a forma original ou a função do objeto de forma que seja assegurada sua autenticidade e acessibilidade uma vez que não se pode simplesmente salvar documentos digitais como documentos físicos.

A preservação dos objetos digitais pode ser considerada sob três parâmetros: o físico, que tem como foco a renovação midiática; o lógico, em que o foco está em manter legível e interpenetrável hardware e software; por último, o intelectual, em que a preservação diz respeito à autenticidade e integridade do conteúdo intelectual do objeto.

Dodebei e Monteiro (2009) indicam que, em primeiro lugar, as cópias digitais dos documentos devem estar em formatos de arquivos de alta qualidade, com conteúdo legível e com a garantia de que os originais foram capturados respeitando sua integridade física, técnica e intelectual. Em segundo lugar, a decisão de qual processo escolher para preservar o acervo deve ser tomada levando-se em consideração as seguintes modalidades que podem ser combinadas: a) armazenamento redundante; refrescamento; migração; emulação; e, encapsulamento.

O armazenamento redundante é uma estratégia, em que os arquivos de imagens e metadados devem ser copiados para outras mídias (*backup*) e guardados em lugares diversos e em segurança. O refrescamento é uma extensão do armazenamento redundante, porque ele faz cópias periódicas dos arquivos no mesmo formato, garantindo a manutenção da integridade física do suporte do objeto digital. A migração é a atualização periódica dos arquivos, salvando-os em novos formatos, para que possam ser lidos em novos programas e plataformas computacionais, mas em contrapartida, envolve a transformação e alteração nos dados originais. Esta transformação continuada pode gerar a perda da informação, a corrupção de arquivos (alteração irreversível do arquivo, impedindo o acesso) e, por fim, a perda de do objeto. Uma forma de amenizar este problema é a que envolve a preservação tecnológica completa do ambiente e equipamento necessário para acessar os arquivos no seu formato original, o que inclui sistemas operacionais, programas originais, equipamentos periféricos entre outros recursos técnicos. Esta estratégia demanda espaço físico e é dispendiosa, pois necessita de forte infraestrutura técnica.

Já a emulação envolve uma abordagem alternativa, por meio de utilização de um programa que simula o ambiente original, de modo que arquivos antigos podem ser lidos

corretamente considerando que os dados gravados estejam preservados. É uma prática comum em sistemas operacionais, em que ela mimetiza a plataforma e programas originais. E o encapsulamento representa a reunião do objeto digital aos seus componentes necessários como metadados, programas visualizadores e arquivos específicos, a fim de superar a questão dos formatos de arquivos obsoletos, interpretar a informação original e possivelmente recriar o original.

Nos diálogos a seguir, comenta o diretor do Museu do Índio que às vezes chega-se ao desespero ao lidar com a equipe técnica de informatização da instituição:

VERA – Como é que funciona isso com o acesso, manutenção?

LEVINHO – O meio digital é um meio fantástico, por que? O que a gente faz? A gente sistematiza aqui no Museu. Sistematiza as informações. Coloca, em grande parte, está colocando em base de dados. Seja uma base de dados da Lingüística, seja na base de dados do Museu. Então as referências estão sendo mantidas aqui, e aí nós levamos os equipamentos e as informações para as aldeias. Na aldeia eles vão acessando, tomando como referência a estrutura que a gente deu, que trabalha aqui. Estamos treinando eles a mexer com isso. Nós criamos para cada grupo desses um minisite; e a idéia é a de que eles se apropriem desse minisite quando tiverem condições de fazer isso. E que todo projeto com eles, com esses grupos sejam controlados, isso é, sejam acompanhados a partir desse minisite. Então a idéia é ensiná-los a fazer isso. Nós temos duas estratégias para dar publicidade e acompanhar esse trabalho: são os mini-site e os boletins mensais. Todo mês sai um boletim para que as pessoas tenham uma noção do trabalho. É nesse trabalho, muito mais do que no primeiro (29:00) A idéia é essa, de documentar e prestar contas. Muito mais do que com os Parintintin, é nesse projeto que você vai ter uma noção, uma idéia de como está sendo a apropriação por parte dos índios, dos materiais que estão sendo produzidos. Na realidade eles estão aqui no projeto, eles são sistematicamente produzidos.

VERA – Começou em 2009? Você tem essa coleçãozinha toda?

LEVINHO – Tenho. O projeto foi aprovado em 2007. (Levinho, 2011, p. 7)

VERA – Esses mini-site são acoplados ao site principal?

LEVINHO – São acoplados só no site principal do Museu. Por incrível que pareça, criar os ambientes definitivos desses minisites, foi uma guerra civil aqui no Museu. (Risos) Não, é impressionante, por que? Primeiro a questão do software livre. É estupidez! Isso é um delírio, entendeu? Porque fica na mão de pessoas; no Windows qualquer zé mané sabe mexer; esse negócio do software livre é um inferno; você fica dependendo do analista que montou isso. E aí o seu nível de briga com o cara é relativo; você fica refém dele, é isso. É uma armadilha; é uma coisa que só em algum momento que ser tiver um nível de capilaridade muito grande. Agora, você briga com o cara e aí já viu; eu tive a maior crise aqui no programa; tive que ameaçar demitir o sujeito. Ele sabe que a minha ameaça de demissão vai até certo ponto. Ele sabe disso. (Levinho, 2011, p. 8)

VERA - Vai depender da Microsoft ou do analista que está mexendo nisso.

LEVINHO – É, por que cada um customiza; eu ontem saí daqui desse museu nove e meia da noite; cheguei oito e meia, discutindo com o cara da empresa que faz a manutenção da nossa base de dados e, como eu me livro desse sujeito? Ele encerrou a nossa conversa dizendo: vai com calma, vai com calma. É isso! É uma m... O que acontece? É uma reação em cadeia. O cara não faz direito o que tem de fazer e aí o outro que tem que construir os minisite. Aí a gente não sabe onde começa uma história e termina a outra. A gente não sabe se está se apropriando das falhas de terceiros, ou se ele está tendo efetivamente problemas.

BESSA – Aí perde o controle.

LEVINHO – Claro! Você não tem controle do que está acontecendo. Eu marquei uma reunião pra amanhã a tarde para discutir isso. Por que eu não entendo isso. No caso aqui dos Ticuna, deu a maior crise, por que a gente queria que os Ticuna trabalhassem na homepage em um ambiente que não é o definitivo. Então isso cria mil problemas de gerenciamento. Tudo bem. (Levinho, 2011, p. 8)

Criar um acervo digital com base em objetos analógicos e mantê-lo acessível com bom padrão de qualidade não é tarefa das mais fáceis. A atividade de digitalização vai requerer que o arquivo esteja minuciosamente identificado, arranjado, conservado fisicamente e totalmente estruturado em metadados. Se considerarmos que os originais do acervo representam objetos de natureza imaterial, como são, em sua maioria, os itens de nosso arquivo em discussão neste trabalho, os cuidados para preservá-los devem ser redobrados.

Mas, como é impossível viver fora do tempo presente, entendemos que a virtualização de nossos acervos é um dado da realidade e que não podemos abrir mão das vantagens em compartilhar informações existentes principalmente com aqueles que foram seus produtores. A partir deste século XXI convivemos em dois mundos, um analógico querendo se virtualizar a partir da digitalização de objetos ainda produzidos pela oralidade ou pela escrita, e outro já nascido digital que, embora “livre” dos vestígios analógicos, sofre os mesmos problemas apontados para a preservação da memória social.

Devemos então considerar a digitalidade e sua representação operacional - o computador - uma máquina dialógica conforme sugere Cabral Filho (2009)¹⁰,

¹⁰A observação refere-se à palestra "*Tenda Digital: Ambientes de imersão e patrimônio imaterial*", proferida por José dos Santos Cabral Filho, pesquisador do LAGEAR (Laboratório Gráfico para a Experiência da

O computador é a primeira ferramenta que não tem função pré-definida, sendo capaz, portanto, de adquirir funções novas. O computador, enquanto ferramenta, já teria passado do cálculo computacional à computação gráfica, desta à comunicação, porém, a grande evolução desta ferramenta, foi passar da comunicação ao diálogo.

No caso da Coleção Waud Kracke, o problema de acesso e leitura dos documentos analógicos é gravíssimo, uma vez que as fontes documentais são produzidas em diversas épocas e foram capturadas com tecnologias distintas. O acesso a essas informações vai depender não só da contribuição dos Parintintin na identificação e tradução de seu acervo, como de uma política de ‘gestão eletrônica de documentos’ para o Museu do Índio que deve ser considerada prioritária pelo Estado para salvar a memória indígena registrada nos cadernos de campo dos antropólogos.

Já no caso do novo projeto de línguas e acervos, o Museu do Índio está lidando com a captura direta, *online*, da produção cultural das comunidades indígenas. O incentivo à criação de blogs, como é o caso do *Arco digital* (<http://www.indiosonline.net/>) faz surgir a ideia de patrimônio em rede e, nesse caso, a digitalidade faz emergir o caráter de processualidade presente no próprio conceito de patrimônio (Leite; Dodebei, 2009).

Segundo as autoras, pode-se pensar, então, que o patrimônio digital efetua uma difícil passagem daquilo que seria a ‘individualização’ do patrimônio para os diferentes processos de individuação do patrimônio. Essa transição coincide com outra, aquela relativa à concepção mesma de indivíduo, passando da concepção estática e totalizante de individualismo proposta na modernidade para uma noção mais aberta, dos diferentes modos de individuação que surgem na pós-modernidade.

O ‘patrimônio como individuação’ implica sujeitos ativos e empenhados em sua preservação, eles mesmos autoimplicados neste processo, pois enquanto reconstroem seu patrimônio, também reconstroem seus modos de subjetivação, efetuando uma escrita de si inseparável de uma escrita do mundo. Desta forma, o uso da Internet pelos índios aponta para a construção de uma protagonização indígena, como mecanismo de reelaboração étnica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – Dádiva e contradádiva

Sem que possamos considerar esta investigação como concluída, uma vez que existem tantas outras possibilidades de indagações, é chegado o momento de impormos o seu término. Há prazos a serem cumpridos; há esgotamentos físicos e emocionais que precisam ser repostos. Mas apesar de tudo isso, é indispensável fazermos algumas considerações finais sobre o estudo que nos foi possível desenvolver.

Inicialmente é fundamental reiterarmos quem é o nosso sujeito analítico. Quem é o doador? Quem é essa instituição no cenário brasileiro? Quais suas competências, suas funções, suas relações com o nosso campo da memória social? Qual é a sua legitimidade junto aos povos indígenas e à memória social? Identificar essas competências, no entanto, não significa ignorar a diversidade cultural e revelada pelos grupos indígenas brasileiros em geral, e pelos Parintintin especialmente.

Essa atenção aos sujeitos afetados pela doação é o que caracteriza a dádiva como tal. É a dimensão política da doação que reconhece a memória social, o seu processo e os seus atores, como uma condição do poder de dominação ou de submissão, afinal, enquanto instituição detentora de competências técnicas, passa por ela o poder de dizer o que será ou não organizado e posto para acesso; quem e quando terá acesso e o que será preservado.

No que tange às sociedades indígenas, o enfrentamento dessas questões de acesso aos acervos arquivísticos, bibliográficos e museológicos como recurso de conhecimento do passado inclui um outro elemento fundamental, uma vez que a maior parte dos registros documentais em questão não foram produzidos pelos próprios índios.

Esse condicionamento exige uma zelosa atenção no processo de mediação, onde cada uma das partes tem suas competências em favor de uma cooperação mútua e respeitosa que não interfira em suas dinâmicas culturais próprias. Respeitando essas especificidades, teremos a possibilidade de avançarmos, cada qual a partir de suas necessidades, na qualificação técnica, pois, ao incorporarmos os outros saberes, aceitando-os como legítimos e capazes, estaremos também contribuindo para a nossa própria competência e ampliando de maneira significativa o acesso a tais acervos.

Precisamos compreender que o reconhecimento da diversidade cultural brasileira, requer instrumentos técnicos igualmente diversos. Ampliar o acesso aos registros, como pretende o Museu do Índio, não é apenas oferecer o mesmo instrumento técnico de acesso para todos os grupos sociais, mas diferentes instrumentos para diferentes grupos. Isso significa decerto respeitar a diversidade, isso é o que os acordos de cooperação técnica poderiam favorecer e assegurar.

Por tais razões é que podemos afirmar que a doação efetivada pelo Museu do Índio não se resume num ato técnico e administrativo da Fundação Nacional do Índio ou do próprio Museu, como braço executor de políticas de Estado voltadas para os povos indígenas; corresponde sim à ação direta de políticas de acesso a sua própria memória, mesmo sob a forma digital, e a uma identidade cultural e étnica, que reconhece o acesso ao passado enquanto uma conquista básica de cidadania que comporta uma dimensão política inegável.

Nesse sentido, a proposta de ampliação de usos dos documentos existentes no Museu do Índio requer ainda um longo trabalho a ser elaborado, que depende também de como seja percebido; o primeiro passo pode ter sido dado quando da assinatura do Termo de Cooperação Técnica entre a instituição e os Parintintin. Ou seja, o que buscamos argumentar é que o Acordo de Cooperação Técnica entre o Museu do Índio e os Parintintin deve ser pensado dentro de uma lógica de cooperação mútua, o que parece já estar acontecendo em relação aos novos projetos do Museu.

O povo Parintintin, como agente de conhecimento e parte do Acordo de Cooperação Técnica, poderia ser o intérprete desse processo de descrição e facilitador da ampliação do uso dos documentos existentes na instituição, pelo menos no que diz respeito aos documentos que lhes são afetos. A presença de Parintintin nas atividades técnicas de uma identificação bem feita e de uma descrição capaz de tornar inteligíveis os registros seria fundamental.

Assim como as centenas de milhares de manuscritos existentes em depósitos de arquivos, bibliotecas, museus e centros de documentação em todo o Brasil exigem não raro uma transcrição paleográfica para serem efetivamente utilizados, a coleção em questão depende igualmente de uma tradução para cumprir seu papel científico e social. Sem que isso seja feito, ela será de uso exclusivo de um número muito reduzido de pessoas ou, quando muito, será utilizada, senão como curiosidade sobre aquilo que não existe mais.

A emergência dessa compreensão não fica restrita a nossa (não-índios) possibilidade de acesso, ou à de muitos indivíduos Parintintin que, gradativa e sistematicamente, vem sendo impedidos de darem continuidade ao uso de sua própria língua. A possibilidade de os Parintintin poderem vir a cooperar nas atividades de identificação e descrição, ao que tudo indica, irá assegurar não apenas que essa coleção fique acessível de maneira mais eficiente, mas também que os técnicos do Museu do Índio passem a compreender e assessorar novos pesquisadores, ou ainda a aproximar os próprios Parintintin de um tipo de conhecimento que tem sido ignorado por eles próprios.

O uso dos registros documentais contidos na Coleção Parintintin deve ser ampliado e facilitado graças a iniciativas dos próprios integrantes desse povo indígena que já estão familiarizados com os dispositivos técnicos que caracterizam a sociedade da informação da qual devem participar sem abrir mão de sua identidade étnica ou depreciá-la. Essa convivência e o reconhecimento pleno da diversidade cultural compõem o caminho básico para a expressão positiva da chamada cibercultura com a qual os índios brasileiros já vêm interagindo.

Uma das iniciativas a serem concretizadas pelos Parintintin – ao modo de uma contraditória – consistiria na tradução para um idioma mais acessível (notadamente o português) dos registros em Kagwahiware, a sua língua original, que eles poderão aprender. Esse trabalho contra o esquecimento - a ser empreendido como um meio de se entrar na posse daquela memória digital – deve ser levado a cabo na perspectiva de se romper todo preconceito em relação a essa língua, provavelmente desqualificada como tantas outras empregadas por nossos índios enquanto expressão de uma cultura “primitiva”:

[...] os lingüistas sustentam que qualquer língua é capaz de expressar qualquer ideia, pensamento, sentimento e que, portanto, não existe uma língua melhor que outra nem inferior ou mais pobre que outra. (Freire, 2009, p. 86)

E naquela língua originária, a se considerar o inventário a que procedemos, foram registrados ou gravados cantos, relatos de mitos e histórias de vida – parte significativa do patrimônio imaterial dos Parintintin, toda uma memória da afetividade que, no presente, muitos Parintintin poderão apreciar e se interessarão em conhecer em sua expressão idiomática própria ou em tradução simultânea com o português. Trata-se de registros que comprovam ser a memória coletiva um domínio da produção e afirmação da diferença.

Muito do desvelo que manifestei neste estudo sobre a Coleção Parintintin prende-se à minha (não sei se longa mas intensa, política e afetivamente comprometida) experiência profissional no trato de arquivos de relevância etnológica consumada no Departamento de Antropologia do Museu Nacional – UFRJ, no Rio de Janeiro. A meu ver, o pesquisador deve tomar a si próprio em consideração em suas pesquisas, uma ideia que se converte em suporte de uma concepção construtivista do trabalho realizado com as memórias sociais, identificada por mim próprio em Dodebei (2005, 2006, 2007, 2009 e 2011) e Bessa Freire

(1997, 2009). Ideia essa que busco conjugar à percepção (reforçada por tantas leituras) de uma instabilidade contínua do passado, o qual não para de modificar-se em função das expectativas e da compreensão do presente.

Esse uso epistemológico da relatividade aparece, sem dúvida, na abordagem crítica da noção de memória coletiva desenvolvida por Nora (1994) em seu estudo modelar sobre os Lugares de memória. Uma crítica que está sempre por ser refeita, com o firme desejo de resistirmos à naturalização ou à mistificação da noção de memória coletiva, vítima de seu próprio sucesso e considerada ela mesma como um desafio da memória.

Essa seria a oportunidade de nos apropriarmos desses registros e das tecnologias hoje disponíveis, dessas “heranças”, e permitirmos a construção, empreendida diretamente pelos próprios atores envolvidos, de uma ponte ou interligação afetual entre o passado e o presente.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina O lugar da memória nos museus nacionais. In: VILLAS BÔAS, Gláucia (Coord.). *Anais do IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1 a 5 de setembro de 1996*. Rio de Janeiro: IFCS, 1998. p. 389 – 394. [Tema: Territórios da língua portuguesa: culturas, sociedades, políticas]
- ABREU, Regina. *A fabricação do imortal: memória, história e estratégias de consagração no Brasil*. Rio de Janeiro, Lapa: Rocco, 1996.
- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- ALMEIDA, Rubens Thomaz de. Os Kaiowa/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento – a entrada de ‘nossos contrários’. In CIMI, Comissão Pró-Índio, MPF (Org.) *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena. 2001.
- ALMEIDA, Rubens Thomaz de. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa Nandeva como experiência antropológica*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria e LACED, 2003. v. 1. 240 p.
- AMARAL, Silvio do. *Falsidade documental*. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1978.
- ARAÚJO, Ana Valéria et alii. *Povos indígenas e a lei dos brancos: o direito à diferença*. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED / Museu Nacional, 2006.
- ATHIAS, Renato. Temas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972 – 1992). In: LIMA, Antonio C.; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: base para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 49 – 86.
- BARNETT, Richard; MULLER, H. *O poder global*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: _____. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural*. LACED, 2004. p. 93 – 138.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade; LIMA, Antonio Carlos de Souza. (Org.) *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED / CNPq / FAPERJ / IIEB, 2005.
- BARROSO-HOFFMANN, Maria; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. Rio de Janeiro: LACED / Contra Capa, 2006.
- BARTH, Fredrik - Etnicidade e o conceito de cultura. *Revista Antropológica* 19. Niterói: EdUFF, 1995, p. 15-30.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BELLOTTO, Heloisa Liberalli. Gestão de documentos: uma renovação epistemológica no universo da Arquivologia. *Arquivística.net*, v. 3, p. 28-60, 2007.
- BELLOTTO, Heloisa Liberalli. *Arquivos permanentes: tratamento documental*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1991.

- BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques (Org.) *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Ed. da Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1998.
- BOSI, Ecleia. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 05 de outubro de 1988. São Paulo: Saraiva, 1988.
- BRASIL. Decreto nº. 7.056, de 28 de dezembro de 2009. Dispõe sobre as alterações de competências da Fundação Nacional do Índio.
- BRASIL. Lei nº. 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Cria a Fundação Nacional do Índio.
- BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio (FUNAI) Museu do Índio. *Termo de Acordo de Cooperação que entre si celebram a Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas e a Fundação Nacional do Índio para a criação do Acervo da Cultura do Povo Parintintin* (Acordo de cooperação nº 03/2007 Bilingue) Aldeia Traíra – T.I. 9 de Janeiro, 2 de dezembro de 2007.
- CABRAL FILHO, José dos Santos. *Tenda Digital: ambientes de imersão e patrimônio imaterial*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB), 27 de maio de 2009. (Palestra proferida por José dos Santos Cabral Filho, pesquisador do LAGEAR - Laboratório Gráfico para a Experiência da Arquitetura da Escola de Arquitetura da UFMG.
- CHAGAS, Mario de S. Memória política e políticas da memória. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 141-174.
- CHAUÍ, Marilena. Política cultural, cultura política e patrimônio histórico. In: SÃO PAULO (Cidade); SMC; DPH. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo : DPH, 1992. p. 37 – 46.
- COELHO, Maria Claudia. *O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 6. ed. São Paulo : Saraiva, 2011.
- COOK, Terry. Arquivos pessoais e arquivos institucionais: para um entendimento arquivístico comum da formação da memória em um mundo pós-moderno. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.11, n.21, p. 129-149, 1988.
- CUNHA, Jacqueline, A; LIMA, Marcos Galindo. *Preservação digital: o estado da arte*. VIII ENANCIB - Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, [em linha]. Salvador, 2009. Disponível em <http://www.enancib.ppgci.ufba.br/artigos/GT2--043.pdf>. Acesso em 23, julho, 2009.
- DE DECCA, Edgar. Memória e cidadania. In: SÃO PAULO (Cidade); SMC; DPH. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992. p. 129 – 136.
- DODEBEI, Vera. Construindo o conceito de documento. In: LEMOS, Maria Teresa Toríbio Brittes; MORAES, Nilson Alves de. (Orgs.). *Memória e construção de identidades*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001. p. 59-66.
- DODEBEI, Vera. Cultura digital: novo sentido e significado de documento para a memória social? *DataGramaZero*, v. 12, n. 2, abril 2011.
- DODEBEI, Vera. Digitalização do patrimônio e organização do conhecimento. Trabalho apresentado no VIII ENANCIB – Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, promovido em Salvador, de 28 a 31 de outubro de 2007.

- DODEBEI, Vera. Memória, circunstância e movimento. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro : Contra Capa Livraria / PPGMS, 2005. p. 43 – 54.
- DODEBEI, Vera. Patrimônio e memória digital. *Morpheus – Revista Eletrônica em Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, ano 4, n. 8, 2006.
- DODEBEI, Vera; MONTEIRO, Elizabeth Cristina da Costa. Um olhar museal sobre a preservação da Arte Digital. In: *VI Congreso de la CiberSociedad 2009: crisis analógica, futuro digital*. 12 a 22 de Novembro de 2009. Ciberespaço. Madrid (sede física): Observatorio da CiberSociedade, 2009. v. 1. p. 1-12.
- DUCHEIN, Michel. O respeito aos fundos em Arquivística: princípios teóricos e problemas práticos. In: *Arquivo & Administração*, Rio de Janeiro, v. 10/14, n. 1, p. 14 – 33, abr - ago 1982.
- ERTHAL, Regina de Carvalho. Museus indígenas: articuladores locais de tradições e projetos políticos. In: ERTHAL, Regina de Carvalho; SAMPAIO, Patrícia Melo. (Org.). *Rastros da memória: história e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EdUA, 2006. p. 218 – 236.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro, 2005.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. Tradição Oral e a Canoa do Tempo. In SALOMÃO, Jayme (Dir.) *América: descoberta ou invenção*. 4º Colóquio UERJ. Rio de Janeiro, Imago, 1992 (pp. 138-164) Disponível em (versão de 2008) em: http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Acanao_do_tempo_versaoUFAC2008.pdf Acesso em 26, dezembro, 2012.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco idéias equivocadas sobre os índios. In: SISS, Ahyas; MONTEIRO, Aloísio Jorge de Jesus (Org.). *Educação, cultura e relações interétnicas*. Rio de Janeiro: Quartet: Edur, 2009. p. 80 – 105.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. *Nova luz sobre a antropologia*. E. ed. Rio de Janeiro : Zahar, 2010.
- FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia F. *Os aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. Programa de Estudos dos Povos Indígenas. Departamento de Extensão / SR – 3. UERJ: NAPE / DEPEXT / SR-3, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : LTC, 2010.
- GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / PPGMS, 2005.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HEYMANN, Luciana Q. De "arquivo pessoal" a "patrimônio nacional": reflexões acerca da produção de "legados". Rio de Janeiro: CPDOC, 2005a.
- HEYMANN, Luciana Q. Indivíduo, memória e resíduo histórico: uma reflexão sobre arquivos pessoais e o caso Filinto Müller. *Estudos Históricos*, v. 10, n. 19, p. 41-66, 1997.
- HEYMANN, Luciana Q. Os "fazimentos" do arquivo Darcy Ribeiro: memória, acervo e legado. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 36, 2005b.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo : Editora 34, 2003.

- ISA. Instituto Socioambiental. **Povos indígenas no Brasil**: histórico do contato. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/jiahui/1329>. Acesso 16.12.2012.
- KERRIOU, Mirian Arroyo de. Museu, patrimônio e cultura: reflexões sobre a experiência mexicana. In: SÃO PAULO (Cidade); SMC; DPH. **O direito à memória**: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: DPH, 1992. p. 89 – 100.
- KRACKE, Waud H. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978. 340 p.
- KRACKE, Waud. A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupi-Guarani. Trabalho apresentado no *Encontro Internacional sobre as Línguas e Culturas dos Povos Tupi. Laboratório de Línguas Indígenas, Instituto Linguístico*, UNB em 06/10/2004. Brasília: UNB, 2005.
- KRACKE, Waud. *Ivaga'nga, Mbahira'nga e Anhang*: gente do céu, gente das pedras e demônios das matas (espaço cosmológico e dualidade na cosmologia Kagwahiv). Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho Cosmologia Tupi. Brasília: XVI Reunião da ABA, 1984.
- KYMLICKA, Will. O comunitarismo. In: _____. **Filosofia política contemporânea**: uma introdução. Tradução Luiz Carlos Borges. São Paulo : Martins Fontes, 2006. p. 253 – 301.
- LACED. *Relatório do seminário Bases para uma política indigenista*, 1999.
- LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. 4. ed. São Paulo : Companhia das Letras, 2001.
- LANNA, Marcos. *A dívida divina*: troca e patronagem no nordeste brasileiro. Campinas: UNICAMP, 1995.
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, n. 14, p. 173 – 194, jun. 2000.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1990.
- LEITE, Jurandyr C. F. Trabalho preliminar realizado junto à SETEC-PPTAL-FUNAI para a preparação de um roteiro que permita informar e instruir o coordenador do GT na Identificação de Terras Indígenas, 1997.
- LEITE, Renata Daflon ; DODEBEI, Vera . Memória criativa na blogsfera entre as esferas pública e privada da Internet. In: VI Congreso de la CiberSociedad 2009: crisis analógica, futuro digital 12 a 22 de Novembro de 2009. Ciberespaço. Madrid (sede física): Observatorio para la ciberSociedad, 2009. v. 1. p. 1-22.
- LEVINHO, José Carlos. A construção de uma nova identidade: o processo de revitalização e modernização do Museu do Índio. In: *Fórum Especial 2 – os museus etnográficos no contexto da antropologia contemporânea*. 21 Reunião ABA, 2000.
- LEVINHO, José Carlos. Entrevista realizada no Museu do Índio. Entrevistador: Flavio Leal da Silva, Vera Dodebei e José Ribamar Bessa. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011. Descrição: gravado em meio digital (50 mim). 20 de julho de 2011, 15 horas na sala da direção.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Além da tutela*: base para uma política Indigenista III. Rio de Janeiro: LACED:Contra Capa, 2002.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *A documentação do Museu Nacional referente à formação do indigenismo no Brasil*. Relatório de pesquisa. Rio de Janeiro: UFRJ / MN / PPGAS / PETI, 1983. 95 p.

- LIMA, Antonio Carlos de Souza. A identificação como categoria histórica. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARRETO FILHO, Henyo Trindade (Org.). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED / CNPq / FAPERJ / IIEB, 2005.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Estado e povos indígenas: base para uma política Indigenista II*. Rio de Janeiro: LACED:Contra Capa, 2002.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade. In: Carlos Lessa. (Org.). *Enciclopédia da brasilidade: auto-estima em verde amarelo*. 1a ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2005, v. 1, p. 218-231.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso. *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: base para uma política indigenista I*. Rio de Janeiro: LACED:Contra Capa, 2002.
- LOUZADA, Nilson Moulin. Diferentes suportes para a memória. In: SÃO PAULO (Cidade); SMC; DPH. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992. p. 13 – 16.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC / SECAD / LACED / Museu Nacional, 2006.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.
- MELOT, Michel. Qu'est-ce qu'un objet patrimonial? Paris, *Bulletin des Bibliothèques de France (BBF)* v. 49. n. 5, 2004. Disponível em <http://bbf.enssib.fr/consulter/bbf-2004-05-0011-002>. Acesso: 26, dezembro 2012.
- MENÉNDEZ, M.A. *Os Kawahiwa Tenharim: uma contribuição ao estudo dos Tupi Centrais*. (Tese de doutorado). São Paulo: FLCH/USP, 1989.
- MENESES, Ulpiano Bezerra de. O patrimônio cultural entre o público e o privado. In: SÃO PAULO (Cidade); SMC; DPH. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992. p. 189 – 196.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Centro de documentação etnológica da FUNAI. In: *Arquivo e Administração*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 12 – 15, mai / ago. 1979.
- Museu ao Vivo – Ano 19, n.30 – dez.2007 a mar. 2008 (página 2) Disponível em <http://www.museudoindio.gov.br/informativos/Informativo%20N%C2%BA%2030.pdf>. Acesso em 16.12, 2012.
- NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1994.
- OLIVEIRA, João P. e LIMA, Antonio C. S. (Coord.) *Seminário Bases para uma nova Política Indigenista*. Museu Nacional, 28 a 30 de junho de 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *A pesquisa Tutelada*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS/PETI, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero: (DF:MCT/CNPq), 1988.

- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. (Org). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural*. Rio de Janeiro : LACED, 2004. p. 13 – 42.
- OLIVEIRA, João Pacheco de; ALMEIDA, Alfredo W. B. de. *Demarcação e reafirmação étnica: uma visão do antropólogo sobre o processo de criação de áreas indígenas*. Brasília: 1985, 52 p.
- OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
- PAOLI, Maria Célia. Memória, história e cidadania: o direito ao passado. In: SÃO PAULO (Cidade); SMC; DPH. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992. p. 25 – 28.
- PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o Direito Constitucional internacional*. 8. ed. rev., ampl. e atualizada. São Paulo: Saraiva, 2007.
- PIOVESAN, Flávia. Planos global, regional e local. In: SOUZA NETO, Cláudio Pereira de; SARMENTO, Daniel (Coord.) *Direitos sociais: fundamentos, judicialização e direitos sociais em espécie*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008. p. 697 – 720.
- POMIAN, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris : Gallimard, 1984. (Bibliothèque des histoires).
- POMIAN, Krzysztof . Coleção. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa : Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984. V. 1 (Memória – História), p. 51-86.
- POMIAN, Krzysztof. Memória. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000. V. 42 (Sistemática), p. 507 – 516.
- QUÉAU, Philippe. Cibercultura e infoética. In: *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. 6. ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2007. p. 460 – 480. (Jornadas temáticas idealizadas e dirigidas por Edgar Morin)
- RIBEIRO, Berta G. *O índio na cultura brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro : Revan, 2000.
- RIBEIRO, Leila Beatriz. A saga dos objetos de coleção: a memória como decodificadora da materialidade das coisas. *Fio da Ação*, v. 2, n. 1, out. 2012. p.107-124.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000. (Essais, 494).
- SAYÃO, Luiz Fernando. *Preservação Digital: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br/document/?view=8398> Acesso: 23, maio, 2009.
- SILVA, Flávio Leal da. *Administração arquivística: os problemas de implementação de um programa de arquivo e seus reflexos na construção de uma memória institucional*. (Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Documento. Orientação: Icléa Thiesen). 1999.
- SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do ensaio sobre o dom. *Mana*, v. 5, n. 2, p. 89 – 124. 1999.
- SILVA, Alessandra Barbosa da. *Mais além da “Aldeia”*: território e redes sociais entre os Guarani do Mato Grosso do Sul. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. Orientação. João Pacheco de Oliveira. 2007.
- SILVA, Orlando Sampaio, LUZ, Lúcia, HELM, Cecília M.V. (Org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis : UFSC, 1994.
- SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SODRÉ, Muniz. O jogo contra-hegemônico do diverso. In: COUTINHO, Eduardo Granja

(Org.). *Comunicação e contra-hegemonia: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. p. 27 – 37.

SOUZA FILHO, Carlos F. Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 1998.

SOUZA, Álvaro Reinaldo de. *Os povos indígenas: minorias étnicas e a eficácia dos direitos constitucionais no Brasil*. (Tese de doutorado. Curso de Pós-Graduação em Direito UFSC, Florianópolis) 2002.

WEBER, Max. Burocracia. In: _____. *Ensaio de Sociologia*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1999. 2v.

ANEXO I

Entrevista com José Carlos Levinho, diretor do Museu do Índio, realizada em 20 de julho de 2011 na sua sala, gravada e transcrita por Flávio Leal da Silva, professor da Escola de Arquivologia da Unirio e doutorando em Memória Social.

Obs: A entrevista foi proposta pelos orientadores do doutorando, com o objetivo de conhecer o projeto com o Povo Parintintim e o Museu do Índio e foi feita antes do inventário realizado pelo aluno.

Estavam presentes à entrevista: Jose Carlos Levinho, Marcio Gomes Meira (Presidente da Funai), Vera Dodebei e José Ribamar Bessa Freire (orientadores e professores da Unirio no Programa de Pós-Graduação em Memória Social))

Flávio – Foi buscando subsídio para a pesquisa que o Bessa me chamou a atenção, dentro de uma dada conjuntura, que tem alguma coisa que me parece muito interessante sobre o ponto de vista de se estudar a memória, a gente tem aí a doação de um acervo digital para os Parintintin, feita pelo Museu do Índio, uma instituição que está aqui no Rio de Janeiro, com o diretor que já trabalhou com eles; que tem todo um movimento, eu acho que pode ser uma coisa legal. Foi aí que eu abracei a proposta do Bessa; é um pouco esse investimento que tenho feito, afunilando agora, que é o de procurar perceber como é que os Parintintin tem feito uso dessa documentação e de que maneira essa documentação tem sido utilizada por eles; então em que medida há um movimento de demanda deles, como é que esse acordo tem colaborado, se é possível perceber alguma demanda específica deles decorrente disso; se essa documentação foi, se ela é de todo o acervo referente a eles que o Museu do Índio tem, ou se é parte dele? Se é só do Waud Kracke, enfim, é um pouco essa leitura que busco; é claro que a gente tem outros interesses nesse contexto do próprio Museu, que é uma coisa que nós estávamos conversando uma outra vez, onde o Museu do Índio se caracteriza como uma instituição de museu diferente das outras que a gente conhece, ou pelo menos que eu conheço em termos da composição do próprio acervo e da forma como lida com ele; é uma coisa que também me parece interessante. É um pouco isso; eu lembro dessa história que o Museu passou por um momento mais difícil; de repente houve uma recuperação, quando Sheila Sá e Augusto Freire vão fazer doutorado; tem uma mexida no Museu do Índio, na qualificação dele, inclusive tem um texto teu (apresentado na Reunião da ABA em 2000) que trata um pouco dessa questão. E eu acho que é um

pouco desse processo, desse contato com os Parintintin que me parece fundamental para subsidiar a minha leitura.

LEVINHO – Olha só, pois bem, isso tem duas questões: uma delas é o papel do Museu do Índio que a gente quer entender muito bem; a outra é esse caso dos Parintintin que é uma situação que tem uma relação pessoal, mas que se insere dentro de uma política que a gente está procurando desenvolver dentro da instituição. A outra coisa é a continuidade do projeto propriamente dito. Nós não conseguimos retornar e acompanhar o que os Parintintin estão fazendo com o material; nós não temos, um pouco em função de várias questões, mas a principal delas é que a gente entende também que isso deve ser um processo deles se apropriarem, de resolverem, se organizarem, encontrarem seu próprio caminho. Nós temos dado apoio a eles pontualmente. Demos depois da criação do Centro; para essas unidades, para esses centros que criam acordo com a gente, nós destacamos um orçamento específico do orçamento de uma das ações que a FUNAI tem para que a gente possa viabilizar, para que eles possam viabilizar atividades culturais; então nós tivemos um grande apoio no ano passado, estamos realizando um outro apoio esse ano; um apoio muito grande na faixa de trinta mil Reais, que para eles até é bastante significativo. (5:00) Então nós não fizemos um acompanhamento, nós sabemos que eles estão tentando se organizar e utilizar esse material em projetos de educação; é que eles usam isso aí em eventos e atividades deles; mas não temos como te reportar isso de forma sistemática. Eu consegui fazer isso, até o momento da entrega, o porque que a gente fez essa entrega; o material não é apenas o material do Museu do Índio, o material, e isso é uma coisa interessante de se destacar, é um material do professor Waud Kracke, da Universidade de Illinois que teve uma trajetória longa de documentação de pesquisa.

VERA – tem um documentário?

LEVINHO – Nós fizemos um filmezinho do evento, acho que você tem uma cópia, mas se não tiver eu posso fornecer, em que a gente faz a entrega. Mas o que é importante nessa história é o seguinte: nós temos um pesquisador americano que no evento inclusive, era o único que sabia falar Kagwahiwa. Ele falou em Kagwahiwa, é uma pessoa extremamente generosa, tem uma pesquisa, uma obra generosa; ele pesquisa esses índios, o início da pesquisa dele é na década de 60; eu tive contato com ele na década de 80, quando eu fui escalado pela FUNAI para fazer a identificação da Terra Parintintin (7:30) E aí foi que a gente começou a trabalhar. Em 1984 fomos para campo, em 1985 tivemos aquele trabalho que foi super interessante para mim porque nós criamos a área Nove de Janeiro. Quando fizemos essa área, fizemos uma área com quase 300 mil he, que tinha perto de duas famílias de índios; e ele colocou pra mim: não, os índios vão vir, vão voltar. Eu fiquei meio cético com essa proposta: coisa de americano. Mas eu estava 100% enganado. Nós criamos uma área que é a área Nove de Janeiro e a área Ipixuna que são áreas contínuas. A Nove de Janeiro fica ali na

Transamazônica, fica a menos de 10 Km de Humaitá, com o seu limite. E Ipixuna fica ali para o lado do Rio Madeira, mas ela é contínua. Criei duas pra gente não ter a dificuldade, porque a maioria dos Parintintin vivia em Ipixuna, na região que forma o lago do Ipixuna. Aí ele cai no rio Madeira (8:50) Bem, a partir dali passei a ter relação muito próxima com o professor Waud. Nós resolvemos apoiar, incentivar os Parintintin a voltarem para a área, a área é grande, com mais de 200 e poucos mil ha. Ela chegou a ser arrecadada pelo INCRA para servir de área de assentamento, mas quando a gente entrou no circuito, o INCRA suspendeu o uso da área. Mas também porque é uma área que alaga muito, fica muito alagada. Tem apenas uns cucurucos de terra, porque durante o inverno ela fica toda alagada. Então isso ajudou. Bom, com isso a gente resolveu voltar várias vezes nos meses de janeiro e fevereiro, já que são os meses de maior carência de alimentos. Então eu conseguia com a LBA essas coisas assim; eu arrecadava quase uma tonelada de alimentos e ia lá. Ficava lá um mês, e continuei fazendo pesquisa entre os Parintintin. Aproveitei pra ficar estudando os Parintintin e levando esses recursos na época de maior carência. Com isso, e com outras ações foi viabilizando a ocupação do território. Então foi uma relação não só que começou na identificação e que depois ficou alguns anos – 2, 3, 4 – em que eu fiquei fazendo esse trabalho, quando o Waud resolveu devolver o acervo dele.

VERA – ele devolveu quando?

LEVINHO – Foi em 2007 ou 2008, 2007? Final de 2007?

FLÁVIO – Final de 2007. Foi formalizado em 2007.

LEVINHO – Esse trabalho, o que aconteceu? Quando a gente percebeu aqui no Museu que, ao longo dos anos, muitos dos acervos que estavam com os pesquisadores, eles desaparecem. Quer dizer: o pesquisador vem, trabalha a vida inteira com os índios e chega um determinado momento em que ele para de cuidar. Ele desaparece; ele morre; e a família acaba não tendo o que fazer com aquilo. Aí então perde. A gente sabe que os meios magnéticos e os registros fotográficos, especialmente os coloridos, eles desaparecem em menos de 20 anos. Todos os dois. Então toda pesquisa feita na década de 60 e 70 estava com a sua vida útil no início dos anos 2000, comprometida. Então eu iniciei um trabalho aqui no início de 2000 mais ou menos. Iniciei um trabalho de convencer, com esse processo de digitalização, a convencer alguns pesquisadores a doar o seu acervo. A gente digitalizava e retornava o acervo para os pesquisadores; e a gente podendo dar uma cópia pros índios. A gente fez isso na verdade. Tem a ver com a política do Museu. Aí o que aconteceu? Quando nós começamos a fazer isso, vimos que esse negócio não dava muito certo não. O problema, uma montanha de acervo por que, por exemplo: você pega um pesquisador desses, por exemplo, o Waud foi um dessa época; o Carlos Fausto foi outro. A gente estava com 2000 fotos, e processar tudo isso, com um ou dois scanners, é uma mão de obra do cão. E o custo? Foi um custo que não é pequeno, e

o Museu estava se organizando. Eu falei: um projeto bonito mas problemático. Não dá pra encarar um negócio dessa maneira; aí o que aconteceu quando fizemos esse trabalho de resgate desse material, sempre estabelecendo um acordo com os pesquisadores de que a gente poderia devolver aos índios aquelas informações. Essa era a nossa principal preocupação. (13:320) Como esse museu está na FUNAI, ele tem um outro tipo. Necessariamente ele tem um outro tipo de perfil; ele não é um museu como é o Museu do Villa Lobos. No museu do Villa Lobos não aparece mais ninguém pra reclamar de nada. Se você errar lá qual é a partitura, não cuidar direito do violão, ele em si não [?]. Agora os índios não. Os índios estão aí presentes, estão aí atuantes. Eu entendo, e sempre entendi que esse museu é um prestador de serviços, tem de prestar serviços; ele não é uma unidade de pesquisa.

FLÁVIO – Embora seja fundamental para ele?

LEVINHO – Ele não é em si uma unidade de pesquisa, coisa que eu acho que museu algum acaba sendo. Talvez só o Museu Goeldi. Lá, tem uma estrutura; aqui o Museu Nacional, não é o Museu Nacional, é o PPGAS, são programas que estão alocados lá. Então nós pensamos dessa maneira, que o Museu tinha que prestar um serviço; tinha que encontrar inclusive um espaço ligado ao órgão como a FUNAI, que tem um papel de promoção de políticas.

VERA – A estrutura do Museu é diferente, ele não está ligado a outros museus, na área da cultura? (15:00)

LEVINHO – Isso. O Museu está ligado a FUNAI. Então dentro disso, já naquela época a gente via a necessidade de a FUNAI, a nossa instituição mantenedora; então nós tínhamos que estar dentro de uma lógica; encontrar um papel também pra gente dentro da FUNAI. Então, foi com essa preocupação que a gente passou a direcionar todas as nossas ações. Passamos a desenvolver um trabalho mais sistemático com os Guarani do Rio de Janeiro. Já em 95 nós construímos uma casa Guarani. Estamos construindo casas Guarani aqui nos jardins do Museu por que os índios estão aqui. Ou seja, é um processo de consolidação da instituição que estava totalmente destruída desde 93. Estava fechada 2 anos. Nós fomos aos poucos reconstruindo esse Museu. Então é isso, esse trabalho que você vai ver com a própria doação que a gente faz, vai ser o resultado de um trabalho incipiente que se inicia em 2000.

VERA – Só uma pergunta: vocês digitalizaram o acervo todo do pesquisador e devolveram pra ele a cópia digital e o acervo continua aqui?

LEVINHO – Não. Nesse caso devolvemos o original. No meu caso eu também digitalizei todo o meu acervo sobre os Parintintin e aí eu doeie para o Museu meus originais e doeie também e enviamos para os Parintintin; e eu esqueci de ficar com uma cópia (risos). Mas o dia que quiser eu pego aqui, mas aí não só o acervo dele mas toda a documentação Parintintin que foi digitalizada aqui do Museu também consta desse material que nós devolvemos. Na verdade, o acervo dele é um acervo riquíssimo. Um

material etnográfico fantástico. É fantástico e feito com os indivíduos da época do contato. Com grandes lideranças do contato. Esse material Parintintin é fantástico. E toda a mitologia Parintintin gravada, toda mitologia, quer dizer: tem um repertório de ritos, de cantos, enormes, enormes e que eu sentei, eu trabalhei muito com esse material; e todo esse material foi devolvido. Na verdade os índios gostavam muito de ouvir. Eles ficavam ouvindo sem parar, sem parar. Então essa ação é uma ação que vai sendo gestada ao longo dos anos e o ano de 2007. Quando o Marcio [Marcio Meira presidente de FUNAI] assume nós compusemos uma versão de um programa de documentação de línguas e culturas. E é esse programa que, com base nessas experiências passadas anteriores e nas experiências de hoje, como as da professora Bruna Franchetto, junto com o Rogério, nós pegamos essas experiências e concentramos. O Marcio nos deu apoio pra desenvolver um programa no âmbito da agenda social do governo, pra criarmos um programas de documentação de línguas e culturas indígenas, de acervos, em especial aqueles ameaçados de extinção. Então iniciamos um programa que o objetivo fundamental é não só documentar, mas devolver aos índios toda documentação existente e toda documentação produzida pelos pesquisadores e pelos pesquisadores indígenas. Então foi isso, a partir da devolução do acervo do professor Waud, ele marca esse processo, ele marca esse momento. É um pontapé inicial de todo esse trabalho. Nós também apoiamos o trabalho feito com os Kuikuro que é o trabalho que eles [Carlos Fausto e Bruna Franchetto] já vinham desenvolvendo e que nós entramos, onde nós vamos desenvolver, a maior e a mais sistemática documentação sobre cantos de um povo, possivelmente já feito em qualquer outro lugar do mundo. Foi feito um trabalho sistemático de mais de 20 anos de pesquisa.

FLÁVIO – E o financiado por uma fundação alemã?

LEVINHO – É o Instituto (?) (20:30) ele entra pra financiar o projeto Dobes (?) ele é alemão, mas essa unidade não é da Alemanha, é da Holanda, que fez convênio, que o Museu do Índio e a FUNAI também têm convênio; que nos forneceu tecnologias para processamento técnico da documentação lingüística. E nós temos hoje 27 grupos, 27 pesquisas onde, sistematicamente, nós realizamos essa devolução de materiais. Produzimos e devolvemos. Esses 27 grupos que possuem pesquisadores, bem organizados, bem construídos, eles tem um trabalho permanente. É uma pena que você não veio, estou me lembrando aqui. Eu vou lhe fornecer (está sendo gravado Bessa, vê se não atrapalha ok? Risos) (21:35) esse trabalho. Eu estive em uma das oficinas, você vai ver os índios falando sobre o retorno, sobre a importância que a comunidade está dando a todo esse trabalho.

VERA – Está filmado?

LEVINHO – Está filmado.

LEVINHO – Isso foi o seguinte: foi uma oficina onde recebemos há um mês atrás todos os grupos, todos os projetos de línguas e aí você vai ver o quanto é emocionante os índios falando sobre a importância desse trabalho. Você não tem idéia. Até eu fiquei.

VERA – A gente estava precisando saber isso: o que eles achavam desse retorno e como a gente ia fazer disso, ia ter que entrevistá-los ou ...

LEVINHO – Nessas entrevistas, nos dois primeiros dias, onde e como os projetos estavam sendo desenvolvidos e quem fala são os pesquisadores indígenas em sua maioria. Então eles é que vão relatar as experiências. É muito emocionante. Tem o Ikopende (?) por exemplo que fala com a comunidade vir falar com a gente. (23:30)

FLÁVIO – Ikopende foi com quem vocês assinaram um convênio agora?

LEVINHO – Isso. O Mário acabou de assinar lá em Brasília outro convênio com eles. Então, a diferença dos Parintintin é que com os Parintintin nós não tínhamos um pesquisador, por mais que pensássemos, que acompanhasse mais sistematicamente. Mas todos os outros projetos, por exemplo, com os Xavantes e com os Guarani aqui no Rio de Janeiro. Os Guarani, agora nós fizemos 6 filmes com eles. Essas exposições; foi o que a gente fez. A gente fez um grande programa que tem várias interfaces, várias ações: tem o programa de línguas, tem o programa de culturas; tem o programa de acervos. O programa de acervos; ainda não (24:20) recuperamos as informações que estão dispersas por aí, que estão se perdendo. O programa de cultura, ele é menos consistente, até mesmo dadas as características desse tipo de projeto. Ele não é todo amarradinho. Já o projeto de Línguas é. Ele é todo amarrado. Porque também é uma característica da Lingüística, ela é toda fechadinha, toda certinha.

BESSA – Os Ticuna vieram ou estão vindo?

LEVINHO – Estão indo.

BESSA – Estão indo. É por que eu gosto daquele vídeo que você está com os índios Parintintin vindo aqui, e quando eu mostro aquele para os índios, aí eles ficam loucos, querem vir.

MARCIO – Tem agora os Ticuna indo embora, tem os Guarani chegando hoje e os (?) semana que vem. (20:15)

FLÁVIO – Tem alguma previsão dos Parintintin ?

LEVINHO – Não, não. Bem que eles estão querendo vir, mas nós não conseguimos organizar, por incrível que pareça, um trabalho sistemático com eles. Por que? Porque depende do pesquisador, de um pesquisador que queira desenvolver um, que esteja interessado, coisa e tal.

VERA – Pesquisador índio?

LEVINHO – Não. Um pesquisador que queira desenvolver um programa mesmo, como o que a gente faz com os Guarani: fazer oficinas, trabalhar com eles, fazer documentação. Treiná-los etc etc.

(26:00) Então, quando a gente tem esse pesquisador, a gente apóia. Apoiou e apóia a viagem a campo. Todos eles recebem um kit, que tem uma maquina de filmar, recebem um computador, uma maquina fotografica. E, à medida que o projeto vai avançando, a gente vai conseguindo várias doações de equipamentos para que os próprios índios continuem desenvolvendo os projetos de cultura. Um aspecto, por exemplo, no caso dos Xavantes, nós chegamos a construir um Centro Cultural para inaugurar ainda esse ano. Um Centro Cultural na aldeia para que guarde toda a documentação que a gente vai reunir, está reunindo sobre os Xavantes e que fique lá depositada.

FLÁVIO – Documentação física, ou?

LEVINHO – Não, tudo digital.

VERA – Como é que funciona isso com o acesso, manutenção?

LEVINHO – O meio digital é um meio fantástico, por que? O que a gente faz? A gente sistematiza aqui no Museu. Sistematiza as informações. Coloca, em grande parte, está colocando em base de dados. Seja uma base de dados da Lingüística, seja na base de dados do Museu. Então as referências estão sendo mantidas aqui, e aí nós levamos os equipamentos e as informações para as aldeias. Na aldeia eles vão acessando, tomando como referência a estrutura que a gente deu, que trabalha aqui. Estamos treinando eles a mexer com isso. Nós criamos para cada grupo desses um minisite; e a idéia é a de que eles se apropriem desse minisite quando tiverem condições de fazer isso. E que todo projeto com eles, com esses grupos sejam controlados, isso é, sejam acompanhados a partir desse minisite. Então a idéia é ensiná-los a fazer isso. Nós temos duas estratégias para dar publicidade e acompanhar esse trabalho: são os mini-site e os boletins mensais. Todo mês sai um boletim para que as pessoas tenham uma noção do trabalho. É nesse trabalho, muito mais do que no primeiro (29:00) A idéia é essa, de documentar e prestar contas. Muito mais do que com os Parintintin, é nesse projeto que você vai ter uma noção, uma idéia de como está sendo a apropriação por parte dos índios, dos materiais que estão sendo produzidos. Na realidade eles estão aqui no projeto, eles são sistematicamente produzidos.

VERA – Começou em 2009? Você tem essa coleçãozinha toda?

LEVINHO – Tenho. O projeto foi aprovado em 2007.

VERA – Esses mini-site são acoplados aos site principal?

LEVINHO – São acoplados só no site principal do Museu. Por incrível que pareça, criar os ambientes definitivos desses minisites, foi uma guerra civil aqui no Museu. (Risos) Não, é impressionante, por que? Primeiro a questão do software livre. É estupidez! Isso é um delírio, entendeu? Porque fica na mão de pessoas; no Windows qualquer zé mané sabe mexer; esse negócio do software livre é um inferno; você fica dependendo do analista que montou isso. E aí o seu nível de briga com o cara é relativo; você fica refém dele, é isso. É uma armadilha; é uma coisa que só em algum momento que

ser tiver um nível de capilaridade muito grande. Agora, você briga com o cara e aí já viu; eu tive a maior crise aqui no programa; tive que ameaçar demitir o sujeito. Ele sabe que a minha ameaça de demissão vai até certo ponto. Ele sabe disso.

VERA - Vai depender da Microsoft ou do analista que está mexendo nisso.

LEVINHO – É, por que cada um customiza; eu ontem saí daqui desse museu nove e meia da noite; cheguei oito e meia, discutindo com o cara da empresa que faz a manutenção da nossa base de dados e, como eu me livro desse sujeito? Ele encerrou a nossa conversa dizendo: vai com calma, vai com calma. É isso! É uma m... O que acontece? É uma reação em cadeia. O cara não faz direito o que tem de fazer e aí o outro que tem que construir os minisite. Aí a gente não sabe onde começa uma história e termina a outra. A gente não sabe se está se apropriando das falhas de terceiros, ou se ele está tendo efetivamente problemas.

BESSA – Aí perde o controle.

LEVINHO – Claro! Você não tem controle do que está acontecendo. Eu marquei uma reunião pra amanhã a tarde para discutir isso. Por que eu não entendo isso. No caso aqui dos Ticuna, deu a maior crise, por que a gente queria que os Ticuna trabalhassem na homepage em um ambiente que não é o definitivo. Então isso cria mil problemas de gerenciamento. Tudo bem.

MARCIO – Isso é só para justificar o problema. (risos)

LEVINHO – Nego; agora eu conversei com um cara do Centro Cultural Bando do Brasil e ele chegou para mim e disse assim: nós estamos há dois anos tentando colocar o nosso no ar. Olha, a Fundação Banco do Brasil; há dois anos e até agora não conseguiu! (33:40) Eu não sei se estou ajudando ...

FLÁVIO – Com certeza. Não tenha dúvidas disso.

LEVINHO – Agora, deixa eu dizer uma coisa: eu fiz um powerpoint, afinal o Bessa é o dono disso tudo, de todo esse trabalho. Afinal, é feito pela secretária dele. Ele assina todos os cheques. (risos) Até agora não foi preso, não é?

FLÁVIO – É só uma questão de tempo ? (risos)

LEVINHO – É, a questão nessa coisa da proposta que fizemos mostra que o acervo audiovisual do Museu, em três anos, dobrou. Ou seja: a quantidade, a massa de material é estúpida. A quantidade de documentos iconográficos é absurda. E o pior é que eu não estou conseguindo sequer dar conta dessa demanda. São duas estações só para digitalizar arquivos (ou fitas), porque a minha estrutura não consegue dar conta. O que aconteceu: as pessoas começaram a mandar o acervo e aí para você não cair em descrédito, você tenta, você tem de correr atrás.

FLÁVIO – Indo um pouco assim, na origem dessa discussão, foi uma proposta do próprio Bessa que me chamou a atenção, e até antes mesmo da própria questão dos Parintintin, a questão dos Kuikuros. Eu tive conversando com o Fausto, com a Bruna, que são pessoas que também conheço

há algum tempo, e aí vi lá um problema que era pra discutir como e quem poderia ter acesso a determinados cantos, já que diziam respeito a grupos, a hierarquias dos grupos. Aí eu fiquei pensando em que medida isso poderia também aparecer nos Parintintin.

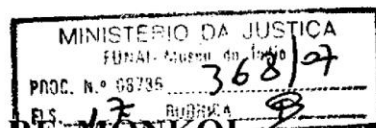
LEVINHO – Não. Nos Parintintin nem tanto. Mas dentro dos demais grupos, cada situação é uma situação. Daí a importância; eu costumo dizer que esse tipo de acordo que a gente faz é muito mais para nos proteger que proteger os índios. Porque isso é uma forma jocosa, mas cada situação é uma situação. O caso dos Kuikuro é que os cantos são uma propriedade particular. Então se é uma propriedade particular, não se transfere. E o canto só pode ser ouvido por quem paga o canto para o proprietário do canto. Então tem “n” situações desse tipo em que você tem que levar em conta as especificidades dos grupos.

VERA – No caso desse grupo eles recebem para você ouvir o canto?

LEVINHO – Não. Eu sou a pessoa dona do canto, se você quiser ouvir o meu canto, você tem que pagar alguma coisa. Então a documentação é problemática.

APÊNDICE I

ACORDO DE COOPERAÇÃO



**AREAPÓ GÃ MONDOÍ ARE KIRÕ TY ASSINÃ ARE MONKOI
OPIPAM-ORGANIZAÇÃO DO POVO INDÍGENA PARINTINTIN
DO AMAZONAS E RUÍ FUNAI-FUNDAÇÃO NACIONAL DO
ÍNDIO KIRÓ AREREKOI ARE HISTÓRIA KAGHAHIWA
PARINTINTIN.**

**TERMO DE ACORDO DE COOPERAÇÃO QUE ENTRE SI
CELEBRAM A ORGANIZAÇÃO DO POVO INDÍGENA
PARINTINTIN DO AMAZONAS E A FUNDAÇÃO NACIONAL DO
ÍNDIO PARA CRIAÇÃO DO ACERVO DA CULTURA DO POVO
PARINTINTIN.**

**NAHÃ TINEHE:
CONSIDERANDO QUE:**

Are OPIPAM- Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas,
are`opotá`arehistória kagwahiwa Parintintin`nhandé`rangawa
kiro`arekokatui arei`ãgã rangawa e`rakaé e kiro`tiaho`herua arehistória
co`gã tapaíngã`werohopá kiro`arewerekokatu ti mondó cunumim
Parintintin`gãpe.

A Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas (OPIPAM) está
interessada em criar um acervo digital da cultura Parintintin para fins de
preservação adequada dos registros coletados e a serem coletados, bem
como para garantir o acesso a tais registros pelas futuras gerações
Parintintin.

A`apoa Estatuto OPIPAM-Organização do Povo Indígena Parintintin do
Amazonas ãni`i gã CAPÍTULO-II artigo 2 Item: VI e Parágrafo Único
a`apoa OPIPAM, are`oko`opá kagwahiwa`gã Parintintin te`konfia gã rehe,
gã`hã, ko`nhande`defende` jepy are`gu`repy, ko`gã owapó`jepy
are`Projetos Convênios tapaín`gã`pury`Governo`gã`pury.

O Estatuto da Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas
(OPIPAM) afirma, no CAPÍTULO-II em seu artigo 2º, Item: VI e

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FUNAI - Museu do Índio	
PROC. N.º 68786	368/07
FLS. 18	RUBRICA

Parágrafo Único que a Organização congregará e representará os interesses do povo Parintintin do Amazonas para promover a defesa do seu patrimônio cultural, bem como intercâmbios, projetos e convênios com instituições nacionais e internacionais, governamentais e não-governamentais.

A`apoa Museu kagwahiwa`gã Rio de janeiro`waé` gã opotá ojapo, are`batera` ko are`weriko ko`jepy, are`nheínia, are`kutura e`mõ`nuhu`wae`Rio de janeiro`pe` pewó`taro`kokatu pe`mew`ei`gã.

O Museu do Índio está interessado em criar um Centro para registros lingüísticos e culturais indígenas na Cidade do Rio de Janeiro, onde cópias dos materiais dos acervos de projetos de documentação lingüística e cultural e de pesquisadores, brasileiros e estrangeiros, serão depositadas.

A`poa gã **MUSEU DO INDIO KAGWAHIWA`GÃ FUNAI-FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO`gã`uwihawa`gã Ministério da Justiça-MJ** gã Lei 5.371 kiró 05 de Dezembro de 1967 gã`dereço SEPS 702/902 Ed. Lex 3 andar, pewó Brasília-Distrito Federal`gaha oko`kíro`tabijara`ga Márcio Augusto Freitas de Meira`ga portaria 184 de 23 Março de 2007, ga RG 4.988.721 a`poa CPF 212.077.712-87 gaha`kó **FUNAI a`poá OPIPAM-Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas** are`kó governo`ruí a`redereço BR 319, KM 01, n 1957 Bairro: São Cristóvão CEP. 69.800-000 Humaitá-AM CNPJ 01.444.198/0001-65 ga`responsavel Coordenador Valmir Parintintin RG 496.865 SSP-RO CPF 479.333.212-91 are **OPIPAM** kiró`are`assinã documento tykriar`arehistoria`arecultura kagwahiwa`gã Parintintin.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FUNAI - Museu do Índio	
PROC. N.º 08295	368/07
FLS. 19	RUBRICA

O MUSEU DO ÍNDIO-FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, pessoa jurídica de direito público vinculada ao **Ministério da Justiça-MJ**, instituída pela Lei n. 5.371, de 05 de dezembro de 1967, com sede na SEPS 702/902, Ed. Lex, 3º andar, Brasília – Distrito Federal, neste ato representada por seu Presidente **Márcio Augusto Freitas de Meira**, nomeado conforme portaria n. 184, de 23 de Março de 2007, RG n. 4.988.721, inscrito no CPF/MF sob o n. 212.077.712-87, doravante denominada simplesmente **FUNAI**, e a **ORGANIZAÇÃO DO POVO INDÍGENA PARINTINTIN DO AMAZONAS**, pessoa jurídica de direito privado, com sede em Humaitá (AM), BR 319, KM 1, n. 1957, CEP 69.800-000, CNPJ 01.444.198/0001-65, neste ato representada por seu Coordenador Executivo, Valmir Parintintin, RG no 496865, SSP-RO, inscrito no CPF/MF 479.333.212-91, doravante denominada simplesmente **OPIPAM**, resolvem firmar o presente Termo de Acordo para a criação do Acervo da Cultura Parintintin, mediante diretrizes definidas nas cláusulas abaixo:

KORÓ'NEÑ

CLÁUSULA PRIMEIRA – DO OBJETO

Koro`documento are`japoi trabalho`memeñ te`construí`arehistória` kagwahiwa Parintintin, tymondó`pewó Museu do Índio-FUNAI Rio de janeiro iruíá awó`tokóàrepore Centro Cultural BOREÍ are aldeia Traíra Terra Indígena 09 de janeiro Parintintin.

A finalidade do presente Termo de Acordo é desenvolver trabalho para a constituição de um acervo documental da Cultura Parintintin a ser depositado no Museu do Índio-**FUNAI**, situado no Rio de Janeiro, com

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FUNAI - Museu do Índio	
PROC. N.º 08786	368/07
FLS. 20	RUBRICA

cópia no Centro de Documentação da aldeia Traíra, Terra Indígena 09 de Janeiro (AM).

KORÓ'ERUÍÁ

CLÁUSULA SEGUNDA – DOS REPRESENTANTES

A`ré ti`diká a`rérepresentante tokómunicar`aré`dipí Museu`gãpyri. Gã`Museu FUNAI gã, gaha`korepresentante Diretor `ga José Carlos Levinho `ga. A`rerepresentante OPIPAM`Coordenador Valmir Parintintin.

Os parceiros deste Acordo podem indicar seus próprios representantes para estabelecer canais de comunicação efetivos e permanentes. O Museu do Índio – **FUNAI** será representado pelo seu diretor, Sr. José Carlos Levinho, enquanto a **OPIPAM** será representada pelo seu Coordenador Executivo, Valmir Parintintin.

E`RUÍÁ`NAHA`TINEHE

CLÁUSULA TERCEIRA – OBRIGAÇÕES

Jiahó`herú`ti`apó meñ`me a`rebatera koró`neñ gãhã arepaceiro`gã owá`pó arewe.

Para alcançar e cumprir o objetivo expresso na Cláusula Primeira, os parceiros se comprometem a:

GÃHÃ FUNAI MUSEU`GÃ:

FUNAI – MUSEU DO ÍNDIO:

- kiro`areceber`arebatera`apoa documentação técnico`gã to`apo aredigitalização;

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FUNAI - Museu do Índio	
PROC. N.º 08786	368/07
FLS. 21	RUBRICA

- a) receber os materiais da documentação e providenciar os serviços técnicos necessários para a sua digitalização;
- b) to`gã organizar are`batera apo`a digitalizado are`acervo Kagwahiwa Parintintin pewó Museu`gã FUNAI;
- b) organizar e incorporar os materiais digitalizados ao Acervo Parintintin a ser sediado no Museu do Índio;
- c) are`apo towewerekó`katu are`batera digitalizados are`acervo pewó`Museu`gã kiró`pyry`hete kiró pewó`gã werekó;
- c) garantir a conservação dos materiais digitalizados depositados no acervo do Museu do Índio nas melhores condições hoje existentes;
- d) ti`mondo Kagwahiwa`gãpé Parintintin a`poá assistência técnica toapó `gã pewó`kó gãew (a) e (b);
- d) oferecer aos Parintintin a assistência técnica necessária para a consecução dos objetivos (a) e (b);
- e) Tokó`gã are`pyre Kagwahiwa`gã Parintintin gãhã`pesquisadores a`reí`gã towem tokó`gãmeñmeñ tapain`gã pyry.
- e) seguir as Normas de Acesso acordadas com a comunidade Parintintin e com os pesquisadores indígenas e não-indígenas.
- f) Tomõndó`gã are`we Kagwahiwa Parintintin are`rangawa a`re batera pewó`kógã werekó, awó temõndó a`re Centro Cultural Boreí pewó`pegurepé Traíra.
- f) fornecer à comunidade Parintintin cópia de todo o material digitalizado e arquivado com a finalidade de alimentar o acervo do Centro de Documentação da aldeia Traíra.
- g) Kiró a`re peajudar tiwerekó`katu a`poá Centro Cultural Boreí pewó`pegurepé Traíra.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FUNAI - Museu do Índio	
PROC. N.º 08786	368/97
FLS. 22	RUBRICA

g) apoiar a manutenção e o desenvolvimento do Centro de Documentação da aldeia Traíra.

A`RE OPIPAM:

- a) timõndó`gãpé a`rematerial pyruwaé pewó acervo Kagwahiwa Parintintin.
- a) fornecer material documental em boas condições para que seja incorporado ao Acervo Parintintin;
- b) timõnbeu`gãpé pewó`gã organização Acervo (metadados);
- b) fornecer as informações necessárias para a organização do Acervo (metadados);
- c) tiwerekó`katú a`reacesso a`regurepé a`poa irerua gãhã pesquisadores Kagwahiwa`gã e tapaíngã`meñmeñ;
- c) estabelecer as normas de acesso em acordo com a comunidade, os especialistas rituais e os pesquisadores indígenas e não indígenas;
- d) a`re tiwerekókatu Centro Cultural Boreí pewó`kyokó a`re documento a`aregurepé Traíra`pé.
- d) garantir a manutenção do Centro de Documentação da aldeia Traíra nas melhores condições possíveis.

ΓRUÍIA-A`REAPÓ KIRÓ`TIKWAHA

CLÁUSULA QUARTA – PROPRIEDADE INTELECTUAL

Gãhã, a`ré kóro a`retermo kiro`tikwaha`pá a`recultura kagwahiwa`gã Parintintin pewó`gã`arquivo toweñderuí tapaín`gãpé a`retyautorizar`nem.

Os parceiros deste Termo de Acordo reconhecem que os registros constituem herança **Cultural** da comunidade Parintintin fornecedora dos

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FUNAI - Museu do Índio	
PROC. N.º 00795	368/07
FLS. 23	RUBRICA

materiais arquivados, sendo que o acesso a estes não pode ser motivado por fins comerciais e depende da autorização prévia dada por dita comunidade.

KÓRO`KI I RUÍÁ ARÉ`ACESSO

CLÁUSULA QUINTA - NORMAS DE ACESSO

Pewó`kógãwerekó aré`batera arquivados kiró`aré`potá escolapé, kiro`gã`eia`pá a`póaneñ tiahepia are`acordo areñ`tyadorizar Kagwahiwa`gã Parintintin gãhã pesquisadores`gã Kagwahiwa`gãmeñmeñ tapaín`gã apõn`gã Museu do Índio`gã FUNAI gãkó`responsável arebatera`waé.

O acesso aos materiais arquivados, bem como seu uso para fins educacionais, de divulgação, entre outros, serão regulamentados pela comunidade Parintintin, pelos especialistas rituais executores, pelos pesquisadores coletores, indígenas e não-indígenas, e pelo Museu do Índio-FUNAI enquanto instituição responsável pelo arquivamento.

NAHÃ`TINEHE

CLÁUSULA SEXTA – VIGÊNCIA

Kóro a`retermo tokó 5 anos kiró`aressinã`meñmeñ momiña`tinehe tiassinã`iruía.

O presente Termo de Acordo terá vigência de 5 anos a partir da data de sua assinatura, podendo ser renovado por idênticos e sucessivos períodos mediante termo aditivo.

NAHÃ`JIAPÓ

CLÁUSULA SÉTIMA – EFICÁCIA

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FUNAI - Museu do Índio	
PROC. N.º 08785	368/07
FLS. 24	RUBRICA 9

Kóro a`retermo kiro tipublicar a`poaré`he Diário Oficial Governo`gã topassaei 30 diasruí`heñgã, koró`kóaressinã.

O presente Termo de Acordo deverá ser publicado no Diário Oficial da União até trinta dias ou até o quinto dia útil do mês seguinte ao de sua assinatura, ficando a sua eficácia condicionada a tal publicação.

MOMIÑA`TINEHE

CLÁUSULA OITAVA – RESCISÃO E DENÚNCIA

Gãhã` a`re doapoi`katuí kóro`koaressinã koatermo kiro`kimomiña`tinehe, gãhã`aremeñmeñ tykwatija`neñ tokwahã`gã a`porumpya 30 dias.

A parte que não cumprir com qualquer cláusula pactuada com este Termo de Acordo dará causa à rescisão antecipada. O presente acordo poderá ser extinto, a qualquer tempo, justificadamente ou não, por qualquer um dos parceiros, através de notificação formal enviada, por meio confiável, para outro parceiro, dentro do prazo de pelo menos 30 dias antes do término desejado.

Koro`koarepaceiromõ pyhete`ei`gã arepraukurimu kiró`momiña`tinehe areopopá`arebatera`ei`gã kiro`momiñapá.

Parágrafo único: Os parceiros concordam em observar e cumprir os termos deste Termo de Acordo nos trabalhos já iniciados até o ponto em que todas as atividades envolvidas estiverem concluídas, tendo usado todos os meios a elas destinados, salvo os casos de impossibilidade absoluta em se manter o acordo, devidamente demonstrados.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FUNAI - Museu do Índio	
PROC. N.º 00785	368/07
FLS. 25	RUBRICA

PEWÓ`GÃJUSTIÇA

CLÁUSULA NONA – FORO

Pewó kojjustiça Federal`tinehe Rio de Janeiro/RJ`pe`pewó`gã wenpia ko`aremeñmeñ doapoi`katuí tinehe a`reacordo.

Fica a Justiça Federal do Rio de Janeiro/RJ competente para dirimir quaisquer questões referentes ao presente Termo de Acordo, após cessadas as tentativas de conciliação amigável.

GÃNT`INI

CLÁUSULA DÉCIMA – COMUNICAÇÃO

Awó`arewerekoi`kojipi`kiro aremondoi meñmeñ`arendereço.

Para qualquer efeito legal surgido deste, os parceiros estabelecem como seus domicílios os seguintes endereços:

Museu do Índio – FUNAI/RJ

Rua das Palmeiras, 55, Botafogo, Rio de Janeiro – RJ, BRASIL

OPIPAM-Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas

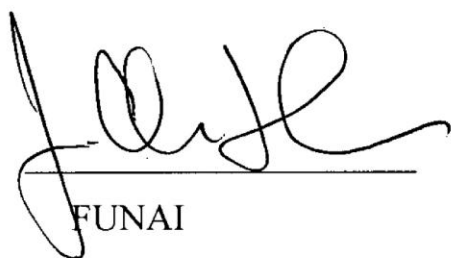
BR 319, KM 1, n. 1957, Bairro São Cristóvão CEP 69.800-000 Humaitá – AM, BRASIL.

Kiro`a`remeñmeñ ti`assinã a`retermo` monkoi gã tapain`gã e`ruía Kagwahiwa`gã toassinã testemunhamõ.

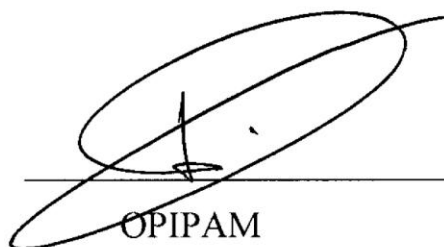
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
FUNAI - Museu do Índio	
PROC. N.º 06785	368/07
FLS. 26	RUBRICA 9

E por estarem assim justas e acertadas, o presente Termo de Acordo vai assinado em três (03) vias de igual teor e forma, sem rasuras, na presença de duas (02) testemunhas identificadas abaixo.

Aldeia Traíra- T.I. 9 de Janeiro, 02 de Dezembro de 2007.

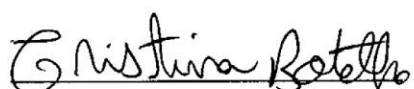


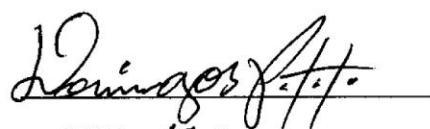
FUNAI



OPIPAM

Testemunhas:


CPF: 78502462768
RG: 059255786-1FP


CPF: 420630512-91
RG: 455/97 - IDENT. INDÍGENA

CPAB