

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGAN

Projetos, faccionalismo e curadoria xamânica:
Museu feito por ticunas

Ramiro Queiroz Silveira

Belo Horizonte
2015

Projetos, faccionalismo e curadoria xamânica:
Museu feito por ticunas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

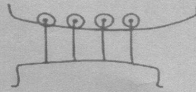
Orientadora: Karenina Vieira Andrade

Belo Horizonte
2015

306 Silveira, Ramiro Queiroz
S587p Projetos, faccionalismo e curadoria xamânica [manuscrito]
2015 : museu feito por Ticunas / Ramiro Queiroz Silveira. - 2015.
139 f. : il.
Orientadora: Karenina Vieira Andrade.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Antropologia - Teses. 2.Etnologia. 3.Índios Tikuna - Teses. 4.Museologia - Teses. I. Andrade, Karenina Vieira. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



PPGAN-UFMG

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em Antropologia de Ramiro Queiroz Silveira (Nº de Matrícula: 2013654744)

Aos 31 (trinta e um) dias do mês de agosto de 2015 (dois mil e quinze), reuniu-se na sala F-3056 – 3º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **“PROJETOS, FACcionalismo E CURADORIA XAMÂNICA: museu feito por ticunas”**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Etnologia Indígena. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Karenina Vieira Andrade – Orientadora (PPGAN-FAFICH/UFMG); Deborah de Magalhães Lima (PPGAN/UFMG) e Isabel Santana de Rose – (DAA-FAFICH/UFMG)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando Ramiro Queiroz Silveira, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 31 de agosto de 2015.

Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade
(Orientadora)

Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima

Profa. Dra. Isabel Santana de Rose

AGRADECIMENTOS

Mais esta contribuição milionária de todos os erros, como dizia Oswald de Andrade em março de 1924, só foi possível pela cópia. Aquela cópia que, impossível, sai como somos ou estamos. Só tenho a agradecer.

Primeiro ao ilustre amigo e antropólogo Rafael Antunes Almeida que foi o primeiro a fazer as sugestões do que ainda seria um projeto. O trabalho não existiria sem o estímulo deste grande amigo e antropólogo.

Outro agradecimento para os grandes amigos e profissionais do Instituto Brasileiro de Museus, que buscam construir uma política de cultura. Em especial Sandro e André.

Agradeço ao PPGAN, pela formação. E à CAPES, pela bolsa que tornou possível minha manutenção durante dois anos.

Agradeço por ter estado em turma de pessoas queridas: Barbara, Francisco, Lúnia, Eduardo, Flávia, Raquel, Bruno, Janaina, Florência e Ana Estrela (ainda pela leitura do primeiro Capítulo, o que infelizmente a força do tempo impediu uma revisão minuciosa de suas colaborações).

Agradeço a Aninha, secretária do PPGAN. Uma pessoa admirável.

Agradeço profundamente ao respeito e liberdade intelectual generosamente ofertada por Karenina Andrade. Assim como sugestões fundamentais.

Aos ticuna, pela oportunidade. Nino Fernandes, Paulino, Josi e Adir, muito obrigado. Espero não ter ultrapassado muitos erros intoleráveis.

Ao amor, coragem, compreensão e uma miríade de afetos: agradeço a Jane. E fico feliz por sua existência nos mundos, com luz amarela. Ternura inveterada.

Agradeço aos amigos. Eles sabem quem são. Um agradecimento especial para Larissa Peixoto, pelo “abstract”; Carlos, pelos convites em tempos de escrita; Gabriel, pelos mais de 20 anos de amizade; Jerônimo, pela fraternidade escolhida. São muitos amigos. Tenho sorte.

Agradeço a minha mãe pela sabedoria rara: importância é liberdade. Companhia primária de alteridade, conselheira da lealdade. Mantenedora do que ainda não existe, toda na busca de nascer, viver e morrer. Sem medo e sem acreditar em demônios. Obrigado, pela fé na festa e nos outros.

SUMARIO

Introdução: Pequena digressão até o Museu Magüta	09
CAPÍTULO 1 - A Resistência do Já Visto: Museu Magüta	14
1.1 - Chegando em Campo	16
1.2.1 - O museu e visitação	20
1.2.2 - Pausa sobre o modo, o corpo e purificação de acevo	23
1.3 - Das origens do Museu	26
1.3.1 - MASSACRE DO CAPACETE	28
1.3.2 - Da Resistência	34
1.4 “O museu está aqui, hoje em dia não tem financiamento.”	38
1.4.1 – Projetos e desenvolvimento	43
1.4.2 - Retornando ao Magüta: projetos, política e resistência	57
CAPÍTULO 2 - A persistência do imprevisto	62
2.1.1 - De Onde Vim, a questão FUNAI, Faccionalismo	63
2.1.2 - Cooptação, faccionalismo e liderança indígena real	68
2.2.1 – Faccionalismo	83
2.2.2 - Sobre o campo	90
2.2.3 - Entrevista Josi	91
2.2.4 – Adir Taeytücü	99
CAPÍTULO 3 - A resiliência do não visto	103
3.1 – Da Raiva no corpo	106
3.1..2 – Tem que ter um pajé para limpar	110
3.2.1 - Museu Clássico – O Museu enquanto laboratório	111
3.2.2 – Bricolagem	112
3.2.3 - Aspectos de conservação-preventiva	116
3.3 - museologia social – o museu enquanto artesanía-oficina	125
3.4 – Museu Vivo	131
CONCLUSÃO	133
Bibliografia	135

RESUMO

SILVEIRA, Ramiro Queiroz. Projetos, faccionalismo e curadoria xamânica: Museu feito por ticunas. 2015. 139 f. Dissertação de Mestrado – Fafich/UFMG, Belo Horizonte, 2015.

RESUMO: Esta dissertação busca compreender relações travadas com o Museu Magüta, criado e organizado por índios ticuna na fronteira Brasil, Peru e Colômbia. Mantido em Benjamin Constant (Estado do Amazonas) desde início da década de 1990, a instituição tem sua origem na reivindicação de direitos indígenas, sobretudo na delimitação territorial. O texto revê interpretações a respeito do Magüta e aponta seu contexto atual com o faccionalismo, ponderando a respeito de relações políticas entre ticunas. Por fim, aventa hipóteses alternativas que passam por produção de corpos e cuidado com pessoas, em contraste com noções de preservação e conservação de patrimônio material em museus clássicos.

Palavras-chave: Ticuna; Museu Magüta; etnologia; antropologia; curadoria; faccionalismo.

ABSTRACT: This dissertation examines the relationships within the Magüta Museum, created and organized by the indigenous ticuna, in the Brazilian, Peruvian and Colombian borders. Built in Benjamin Constant (in the Brazilian state of Amazonas), in the early 1990's, the institution has its origins in the defense of indigenous rights, especially territorial delineation. Interpretations regarding the Magüta are revised and it points to a current context of factionalism, taking into account political relations among the ticuna. Lastly, alternative hypotheses are suggested, going through production of bodies and care with persons, in contrast with notions of preservation and conservation of material patrimony in traditional museums.

Key-words: Ticuna; Magüta Museum; ethnology; anthropology; curatorship; Factionalism.

Lista de Ilustrações e tabelas

Figura 1:	Área externa do Museu Magüta.....	21
Figura 1	Área interna do Museu Magüta	22
Tabela 1:	Os 14 mortos do Massacre	32
Tabela 2:	Os 24 feridos do Massacre	33

INTRODUÇÃO

Pequena digressão até o Museu Magüta

Entre julho de 2010 a janeiro de 2012, fiz parte do PPDDH-MG (Programa de Proteção a Defensores de Direitos Humanos) de Minas Gerais, que integra o Sistema de Proteção aos Direitos Humanos. Voltado à proteção de militantes e grupos ameaçados de violência física ou psicológica em virtude de militância, contava no estado com mais de 30 assistidos. Dentre estes, a grande maioria fazia parte de ameaças vinculadas à luta pela terra, seja por movimentos de sem terra, populações indígenas ou quilombolas.

Este tipo de atuação profissional manifesta, em muitas situações que envolvem questões de grupos minoritários, a instabilidade potencial a respeito da posse do território.

Em janeiro de 2012, fui convocado ao cargo de Técnico em Assuntos Culturais no Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), para atuação em Brasília. Na expectativa de poder atuar no que podemos chamar, provisoriamente, de Museologia Social, com enfoque em antropologia; e na atuação em políticas públicas do instituto recém-criado, saí de Belo Horizonte para o Planalto.

Em meados de 2012, participei de algumas reuniões sobre questões a serem alteradas ou incorporadas no questionário então elaborado para o Cadastro Nacional de Museus. Na ocasião sugeri algumas questões que buscavam conhecer o contexto territorial de museus: se um terreno próprio, cedido, alugado, ocupado; se em territórios tradicionais indígenas, quilombolas; se havia algum tipo de registro; e questões que buscavam compreender se o museu estava envolvido em algum tipo de disputa territorial. Questões, enfim, que discutiam pautas de disputa ou vulnerabilidade que poderiam ser de algum interesse para museus em território indígena, quilombola, sem-terra, ribeirinho, favelas.

Frente ao *trade off* de questões que buscavam conhecer o acervo, a preservação e conservação, o modelo administrativo, estas questões foram rechaçadas com o objetivo de não tornar o cadastro por demais extenso. No meio do diálogo, uma consultora que estava auxiliando a construção do questionário, argumentou: “Não dá pra colocar isso. Quantos museus indígenas, por exemplo, existem no Brasil? 5, 10,

20, 30?! Estamos falando de um universo de mais de 3 mil museus. Não podemos colocar algo voltado a somente 1% ou 2%, no máximo.” Nesta circunstância, o grupo ali presente acabou respondendo às minhas sugestões considerando que seria mais adequado contemplar minhas “questões específicas” em pesquisas posteriores.

Entre os meses setembro e novembro de 2014, o Museu da Maré¹, um dos primeiros museus construídos em uma favela brasileira (em 2006), de funcionamento no Complexo da Maré, Rio de Janeiro, esteve envolvido em manifestações, devido ao fato de que o grupo proprietário do imóvel não tinha interesse em renovação do contrato, o que colocava em risco a continuidade do Museu.

Outro caso, ocorrido em agosto. Através de um pedido direto do então Presidente do Instituto, José do Nascimento Junior, foi pedido à DPMUS (Diretoria de Processos Museais) um pequeno parecer sobre a possibilidade do Ibram apoiar registros de memória via audiovisual, havendo uma dúvida se estimular tais registros entraria na missão institucional, ou se isso entraria em outras autarquias federais, como Minc ou Ancine. Esta dúvida foi provocada devido a um projeto que se voltava a um determinado pajé yawanawá (Acre), prestes a completar 100 anos, e posterior elaboração de um documentário.

A tendência geral era realizar uma resposta rápida à inusitada demanda, acreditando não ser este um escopo de atuação institucional. Um fato, considerando as diretrizes centrais da Política Nacional de Museus. E uma das questões que aparecia pode ser formulada no seguinte sentido: a atuação da política de memória é basicamente preservar uma memória existente; ou poderia ser estimular e preservar uma memória a ser construída? Num segundo ponto, dada memória a ser construída, basta a existência de uma escola, um centro de cultura, e posterior registro? Ou existe a necessidade de “um museu”, quatro paredes e determinado número de bens materiais para que a política museal possa atuar?

Do ponto de vista de uma rotina administrativa, burocrática, qualquer resposta mais óbvia exige menos embasamento. Aquilo que fuja do previsível, exige maior argumentação: uma verdadeira invenção de cultura institucional (Wagner, 2012)

1 Notícias disponíveis em <http://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2014-10/museu-da-mare-pode-ser-desapropriado-vespera-de-dia-dos-direitos-humanos>; <http://www.brasil247.com/pt/247/favela247/157180/Passeata-pede-perman%C3%A9ncia-de-Museu-da-Mar%C3%A9.htm>; <http://paneladepressao.nossascidades.org/campaigns/533>: acessos em 18/11/14, 11:31.

possível. Neste contexto, acabei por me dedicar durante quase dois meses num simples parecer tentando defender um edital permanente para registros audiovisuais na política nacional de museus. Nesse sentido, considerando a política nacional de museus, encontra-se o imperativo na atuação com 'grupos minoritários', incluindo aí uma política audiovisual.

Neste processo, passei a refletir sobre uma diferença entre museus, política de cultura, memórias mais facilmente ajustáveis ao previsto, a uma “curva normal”, e modelos que estariam, segundo uma padronização de política pública, a variados 1%, 2%. No exemplo aqui definido do audiovisual, parece ainda constar uma questão do critério político: a prioridade em se atender um grande conjunto de “pequenas demandas de memória” ou atuar prioritariamente em uma “normalidade” de expectativas do setor. Existe aqui uma caricatura, mas ela busca retratar um conflito em visões diferentes do que é, ou deve ser, ou poderiam ser museus. Por um lado, a padronização, modernização, na figura de uma museologia clássica.

Neste processo de modernização, no que se relaciona com política museológica, temos a criação de mecanismos que tornam o patrimônio de museus em patrimônios nacionais, regionais, uma grande função social de cada pequeno acervo. Neste sentido, a criação de grandes sistemas de controle, preservação, difusão e proteção está vinculado à consolidação de patrimônio nacional, humano, acadêmico (ou de pesquisa). Em parte, o objetivo da política de cultura é o fortalecimento de museus que consolidem um patrimônio moderno, um “Patrimônio Nacional”, na figura de “Major Museums” (CLIFFORD, 1997).

Por outro lado, e aqui está o conflito, temos uma museologia social, que, menos afeita à padronização, busca no museu um espaço de manifestações múltiplas potencialmente refratárias a modelos de padronização, tanto àqueles vinculados ao Estado quanto ao Mercado. Em 2013, durante o 45º Festival de Inverno da UFMG, em Diamantina, conversando com um realizador audiovisual indígena, perguntei a ele como definiria um museu. Parafraseando sua resposta: “temos uma escola, centro de cultura, onde filmamos. É um museu, um museu de nossa cultura do dia a dia”.

Nesse clima institucional passei a não acreditar que o IBRAM atuaria de modo firme

aos princípios da Museologia Social², mas que colocaria em prioridade tratar da preservação, conservação e modernização de museus. Nesse sentido e tendo como interesse principal discutir e refletir sobre uma “museologia minoritária”, defini como prioridade a realização de um mestrado. A partir de relatos sobre a experiência do Museu Magüta, museu criado pelos Ticuna no início da década de 1990, tomei-o como objeto de estudo.

Tendo sido selecionado no mestrado em princípio de 2013, comecei minhas atividades de retorno a Belo Horizonte, e fui temporariamente transferido para o Museu do Ouro (Sabará). Mas considerando que não conseguiria realizar a contento as atividades no Museu e no mestrado, pedi exoneração para dedicação exclusiva no mestrado.

Entre julho de 2013 a julho de 2014, tentei entrar em contato de variadas formas com o Museu Magüta, sem sucesso. Decidi por ir a Benjamin Constant sem contato prévio, chegando no dia 15/08/14 (sexta-feira), ficando até 13/09/14 (sábado). Devo destacar que este é o escopo principal do meu trabalho, retornando pouco a fatos anteriores. Não se trata, pois, de um trabalho de antropologia histórica. De tudo que vi, sempre resta a ponderação de que posso ter chegado em um momento atípico e curto de trabalho de campo.

O Museu está localizado na região de tríplice fronteira do Brasil, Perú e Colômbia, tendo no lado brasileiro Benjamin Constant e Tabatinga. No colombiano a cidade com mais estrutura, Leticia, fazendo fronteira com Tabatinga.

Buscando narrar este trabalho de campo, este trabalho está estruturado da seguinte maneira:

No primeiro capítulo apresentamos um histórico de resistência ticuna e o contexto de criação do museu a partir da organização indígena no Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) e na Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues (OGPTB). A seguir apresento condição atual do Magüta, principalmente as dificuldades em desenvolver projetos.

No segundo capítulo deixamos de tratar no enfoque da resistência para apresentar

2 Deixo de modo provisório esse termo sem aprofundar, voltando posteriormente no terceiro capítulo. Em tempo, definiria essa museologia social como a resposta dada pelo realizador indígena. Nesta ocasião também desenvolverei um pouco mais da leitura do Caso Magüta, e como, dadas determinadas tendências da Política Nacional de Museus e da Museologia, algumas pequenas instituições possuem grandes desafios para estabelecerem suas “políticas de Memória” e de vida.

relações políticas entre organizações ticuna, sobretudo a Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCIT). Na abordagem trato principalmente a partir de uma dimensão faccionalista. No terceiro capítulo lançamos um olhar sobre a atuação de curadoria xamânica realizada por Paulino: tratamento do corpo, cura de pensamentos ruins e limpeza cósmica no espaço do museu. Paralelamente, refletimos a respeito de algumas limitações da museologia clássica na relação com museologia indígena.

CAPÍTULO 1

A Resistência do Já Visto: Museu Magüta

Muito embora a literatura nacional acerca de museus criados e organizados por indígenas seja pequena, uma questão é bastante apontada³: museu é espaço de resistência política e econômica frente às pressões do Estado e da Economia, que frequentemente surgem como ameaças a modos de vida minoritários. Museu é, portanto, um espaço político de resistência na tentativa de assegurar desejos comunitários de manifestação cultural, deve ser estimulado e protegido. A proteção, por vezes, não exatamente de um patrimônio material, mas de um desejo, uma vontade, digamos, de fazer política, assim como arte, música, festa. O que boa parte da literatura aponta é o processo de resistência, portanto vida política, como agregador de grupos e entre grupos indígenas ao redor deste espaço político.

Mas, vinculando a introdução a este capítulo, devemos dizer: afoxé está pra acabar. E para entender essa afirmação, é necessário retornar a Gilberto Gil não como metáfora, mas como manifestação explícita de que parte do que se passa reflete visões de política de cultura entre, de um lado, “a qualidade”, o produto acabado, e de outro, manifestações várias de um “quase aplicado”, uma cultura viva, pontos de cultura, pontos de memória, e outras questões que se apresentavam fortemente quando este artista era também ministro.

Em 1972, retornando do exílio provocado pela perseguição da ditadura militar, Gil conta⁴ de um carnaval em Salvador, quando foi procurar pelo afoxé. Antes, afoxé Filhos de Gandhi não tinha que procurar, estava na praça.

Gandhi foi crescendo, foi, ficou grande. Chegou a sair com [...] mais de mil. [...] foram saindo outros. Agora está pra acabá. [...] tá tudo pra acabar.

3 Alexandre Oliveira Gomes e João Paulo Vieira Neto devem ser destacados aqui como expoentes da reflexão em museologia social indígena. Trabalham junto a vários coletivos culturais e na temática de museus indígenas desde aproximadamente 2003. Na reflexão do museu enquanto espaço de resistência, dois trabalhos devem ser destacados: um livro destes dois autores (2009); e a dissertação de Alexandre Gomes (2012). Ambos os trabalhos apresentam tanto uma importância de museus enquanto espaço de resistência, quanto um importante movimento de uma rede de museus indígenas que vem se consolidando no Estado do Ceará.

4 Em 1972, Gilberto Gil faz um show na escola politécnica da USP. A apresentação foi consequência da tortura e assassinato do estudante de geologia, Alexandre Vannucchi Leme pela ditadura. O disco ao vivo está repleto de falas dele, e são elas retratadas nos inícios dos capítulos. O álbum é facilmente encontrado na internet.

Outro dia fui brincar na praça da sé, no carnaval que passou. Daí eu me lembrei do afoxé.

“diga meu irmão, cadé o afoxé?”

- lá.

- pra lá pra onde?

- lá. vá.

- Eu fui.

- Eu já achei estranho. Porque antigamente, quando o afoxé está na praça, não tinha que procurar. [...] aquele bocado de gente. Aquelas cantiga bunita. [...]

Me aproximei de um deles e disse, meu irmão venha cá. [ele disse]

“afoxeé vai acabar”. “ esse ano quase que não dá. Ano que vem acho que não vai dar. Os diretor, deram tudo pra brigar. O vice presidente quer uma coisa, o presidente quer outra. E tem um cara que disse que é relações públicas, não sei que diabo é que ele faz. E disse um diretor esse ano que agente tinha que comprar um pano que não amarrota, nem perde o vinco, e, sabe como é, se chover não encolhe. E fica tudo bonito, aquela coisa. Fica parecendo com os deputados e os ministros. Aquelles panos brilhantes, sabe como é. O turismo também, o departamento de turismo não quer ajudar. Tá pra acabar, tá tudo ruím.

Os Ticuna são o maior grupo indígena em território nacional, com aproximadamente 47 mil indivíduos na região do Alto Solimões, divididos em 183 comunidades (MAGALHÃES, 2014, p. 5). com 36 mil no estado do Amazonas, 8000 na Colômbia e 7 mil no Perú (Socioambiental.org 14:30; 21/07/2015“). Em um livro organizado por Jussara Gruber podemos conhecer de sua origem a partir do povo Magüta:

“O JENIPAPO E A ORIGEM DAS PESSOAS

Tetchi arü Ngu'i era mulher de Yo'i, mas ficou gestante de Ipi. Yo'i não gostou disso e resolveu castigar o irmão Assim que a criança nasceu, Yo'i mandou Ipi buscar jenipapo, e, para pintar o menino. Quando Ipi subiu na árvore, ela começou a crescer, crescer, quase alcançando o céu. Ipi sofreu muito, mas por fim conseguiu apanhar uma fruta. Desceu da árvore transformado em tucandeira, trazendo o jenipapo na boca. Yo'i mandou Ipi ralar a fruta sem parar. Ele ralou, ralou, ralou, até que ralou seu próprio corpo.

Tetchi arü Ngu 'i pegou o sumo do jenipapo e pintou o filho. Depois jogou a borra no igarapé Eware. A borra do jenipapo desceu pela água e foi parar num lugar com muito ouro. Depois tornou a subir, já transformada em peixinhos, numa grande piracema. Quando a piracema passou, Yo 'i fez um caniço e foi pescar, usando carço de tucumã maduro.

Mas os peixes, quando caíam na terra, viravam animais: queixada, anta, veado, caititu e muitos outros. Aí Yo'i usou isca de macaxeira, e com essa isca os peixinhos se transformavam em gente.

Yo'i aproveitou e pescou muita gente.

Mas seu irmão não estava entre essas pessoas. Yo'i, então, entregou o caniço para Tetchi arü Ngu'i e ela conseguiu fisgar um peixinho que tinha uma mancha de ouro na testa. Era o Ipi. Ipi saltou em terra, pegou o caniço e pescou os peruanos e outros povos. Esse pessoal foi embora com Ipi para o lado onde o sol se põe. (GRUBER org. 1997, p. 18)

Da gente pescada por Yo 'i descendem os Ticuna e também outros povos que rumaram para o lado onde o sol nasce, inclusive os brancos e os negros” (GRUBER org. 1997, p. 18).

1.1 - Chegando em Campo

No preparativo do trabalho de campo recebi a indicação para conversar com um antropólogo da FUNAI em Tabatinga, Leopoldo Dias. Escrevi a ele, que me questionou quais contatos me seriam interessantes e pediu detalhes do trabalho de campo. À obviedade de sua pergunta, pensei que não faria sentido entrar em contato pessoal antes de saber, ao menos, se a pesquisa com o Museu seria viabilizada. Fosse como fosse, seria necessário ao menos conversar sobre o tema inicial de pesquisa com o Nino Fernandes, diretor do Museu Magüta, ou definir um “plano B”. Pensei, ainda, que seria de melhor tom conversar antes com “os Ticuna” do que tratar de conversar com “o Estado” antecipadamente sobre os mesmos. Decidi, pois, retornar a Tabatinga para conversar com outras autoridades somente depois.

Dia 15 de agosto me instalei em quarto alugado em Benjamin Constant e fui ao Museu no início da tarde. Estavam presentes Paulino Manuelzinho Nunes, Hilda Pinto Felix e Nino Fernandes.

Estes três são os coordenadores do Museu. De forma geral, Nino é o principal responsável; muito embora eu não tenha muitos elementos para dizer que as decisões sejam somente dele, mas antes parece ser o porta-voz da decisão coletiva dos três.

Paulino atua principalmente como rezador, na biblioteca do museu. É o curador de

um leque grande de pessoas, brancos ou indígenas. Assim como realiza atividades de “limpeza cósmica” que evita que doenças sejam acumuladas no espaço físico do museu, ou passadas para ou por visitantes. Retornarei à sua atuação no Capítulo 3. Sobre Hilda, fica aqui uma pequena ponderação. Não fui capaz de verificar efetivamente suas atividades no Museu. Seja por um aspecto seu mais reservado, seja obviamente por meu desconhecimento da língua ticuna (e ela falou, à minha presença, muito pouco de português). Seja, ainda por alguma relação de gênero. Não sou capaz de desenvolver isso aqui, mas suponho que houve alguma reserva adicional por eu ser homem (e branco), e acredito ser necessário muito mais tempo de trabalho de campo do que eu tive para ter acesso ao que ela pensa das questões. Infelizmente, neste trabalho, sua palavra quase não aparece. Destaco ser esse um dos maiores problemas enfrentados, que pode ter deixado muitas boas reflexões de fora do presente trabalho.

Escutei de Ticunas, no decorrer do trabalho de campo, que as mulheres são um suporte de parte importante da cultura: preservação da língua. Na criação das crianças, parece que o seu uso da língua é central e que esse tipo de relação preferencial em usar a língua ticuna está muito vinculado com a questão do feminino. Fico nesse tipo de conjectura apontando a extrema dificuldade que tive em travar relações com Hilda, prejudicando muito de meu entendimento sobre suas reflexões a respeito do museu.

No dia 15/08 cheguei ao museu perguntando por Nino, a quem me apresentei e de pronto abriu o museu para minha visita. Este “abrir” o museu é relevante: via de regra vi o prédio principal do museu com portas e janelas fechadas, sendo aberto por Nino ou Paulino no caso de algum visitante.

Nino foi me mostrar o museu. “Esse museu é dos Ticuna. Só temos peças da gente”. Acendendo as luzes, mostrando as peças, e a dificuldade dos cupins, carcomendo parte das estruturas de madeira. Foi dizendo das dificuldades, dado que o museu hoje não tem nenhum projeto. “A prefeitura não dá ajuda nenhuma” e falando da dificuldade de pagar contas. Disse que se tivesse mais visita, poderia ajudar. O museu cobra R\$ 5 de entrada, e vende DVDs e artesanato ticuna, principalmente colares. Sempre que lá estive e encontrei com Hilda, ela estava fazendo esta arte.

Logo após breve apresentação do museu, voltamos ao anexo que serve de

escritório.

Já de início, o esperado: a iniciativa dele sobre contrapartida. Organizou quatro cadeiras, sentamos. Eles em volta e mais próximos à mesa, eu mais distante. Nino falou todo o tempo, conduzindo a discussão: entre falta de projetos, de recurso para gerir, ele precisa de ajuda.

Foi então que falou de cartas que ele escreveu ao Museu do Índio e ao Ibram. Falou da dificuldade em escrever e que sente falta de alguém com mais conhecimento técnico e de português pra uma revisão de seus textos⁵.

No dia seguinte, conversei brevemente com Paulino, que estava a caminho da roça e não poderia permanecer neste dia no Magüta. Nino logo chegou. Sentamos à mesa, conversamos um pouco e me mostrou duas cartas, endereçadas a Jose Carlos Levinho, Diretor do Museu do Índio; e ao Angelo Oswaldo de Araújo Santos, então Presidente do Ibram. Em comum, falavam sobre dificuldades do museu e sobre um processo de perseguição de Nino por parte do funcionário da FUNAI⁶ citado anteriormente.

A carta ao Diretor do Museu do Índio é uma resposta a respeito de oferta de parcerias ao Museu Magüta. Nesta carta-resposta, escreveu Nino:

[...] As pessoas que cuidam do museu somos somente (3) três pessoas, sendo que as outras duas não são funcionários e tem dias vão para roça. Eu sou funcionário da FUNAI, trabalhando com educação. Os caciques me elegeram como Diretor do Museu Magüta. Por causa disso estou perseguido pelo antropólogo Leopoldo Barbosa Dias, da FUNAI de Tabatinga, que não gosta que eu trabalhe no museu. Ele não entende que minha função no museu é educativa, e exige que cumpra minha hora de trabalho na FUNAI. Eu peço da V.Excia que fale com Presidente da FUNAI, fosse ela baixar a portaria que eu fique trabalhando no Museu Magüta, porque agora está fechado. Outros amigos estão ocupados em trabalho em roça. Eu não posso pedir aqui mesmo minha Portaria, porque essa coordenadora com seu antropólogo que assessora ela não gostam do Museu Magüta. Por causa disso ela me ameaça e corro o risco de demissão. Tendo Portaria, fica muito melhor de trabalhar no Museu Magüta. Estou aqui em ordem dos caciques, que me elegeram para eu ficar e cuidar o Museu Magüta. [carta ao Carlos Levinho; sublinhado meu]

Como dito acima e apontado na carta, trabalham no museu Hilda, Paulino e Nino.

5 Considerando o período de campo, os principais encontros com Nino no museu se deram nos dias 15, primeiro encontro; 16, dia de revisão de duas cartas; 18; 19, dia de uma entrevista semi-estruturada; e 20, quando fotografei parte do acervo. Depois disso passei alguns dias sem contato com o museu. Explicarei melhor sobre os contatos no próximo capítulo.

6 Retornarei a esse ponto no próximo capítulo. Aponto, neste, somente o conteúdo da carta e questões na perspectiva de Nino.

Este é funcionário, e os dois tem outras atividades, como a roça, o que dificulta o funcionamento do Museu Magüta. E, segundo Nino, com a mudança da Coordenação da Funai Alto Solimões, o antropólogo da instituição cria dificuldades adicionais. A mudança da Funai foi publicada em **06/06/14**, aproximadamente dois meses antes de minha chegada a campo. Cheguei, portanto, no furor deste acontecimento político.

Assim, dado que Nino está vinculado à FUNAI como educador e intérprete, precisa institucionalmente ocupar parte de seu dia na autarquia. Mantem-se, portanto, distante da dedicação exclusiva ao Museu. Assim considerando o conflito de interesses e que, segundo Nino, o antropólogo não gosta do Museu, Nino sente dificuldades em sua atuação. Desta feita, redigiu a carta pedindo ao Diretor do Museu do Índio que interceda junto à Funai em Brasília em prol de uma Portaria que permita que trabalhe no Museu.

Na carta ao Presidente do Ibram, alguns elementos se repetem:

Estou trabalhando na FUNAI de manhã e tarde, e muitas vezes o Museu fica fechado porque outros colegas estão trabalho na roça. Só eu posso ficar no Museu, e este funcionário da FUNAI está me ameaçando de demissão. Estou cumprindo as ordem dos caciques, que me elegeram para eu ficar no Museu Magüta como Diretor do Museu. Mas não tem Portaria da FUNAI que diga que eu possa trabalhar como Diretor do Museu Magüta. Aqui na região não tem como fazer pedido [por causa] causa desse antropólogo que esta na FUNAI de Tabatinga; ele não gosta que eu fique trabalhando no Museu Magüta. Estamos aqui no museu somente (3) três pessoas voluntárias que cuidam do museu.

Em 3 anos passados eu fui do conselho de museus no tempo do Jose Nascimento, em toda reunião do conselho me convidava quando tinha reunião do Conselho do museu [Carta ao Angelo Santos, Presidente do Ibram; sublinhado meu].

As duas cartas tinham conteúdo semelhante, com a diferença da última que continha alguma informação adicional sobre as dificuldades do museu e pautava determinadas necessidades, como filmadora, câmera, computador, pintura das paredes e o problema dos cupins.

Nino falou de problemas do Museu Magüta, como “os cupins”, poucas pessoas para atuarem no museu, falta de projetos; devo destacar nesta carta ao Presidente do Ibram uma comparação. Afirma-se ao Presidente que “em três anos” o Nino era convidado para participar da reunião do conselho⁷. Existe aí, por um lado, a

⁷ Trata-se aqui do Conselho Consultivo do Patrimonio Museológico do Instituto Brasileiro de Museus –

demarcação de um reconhecimento público passado (“No tempo de Nascimento”, ex-presidente do Ibram) para com sua importância na Museologia Social. Por outro, um aspecto dito por Nino em uma das conversas: No tempo de Gilberto Gil (ex-Ministro da Cultura) era diferente. Tanto em um ponto quanto noutro existe um aspecto da importância da reunião, da discussão, da manifestação de reconhecimento em Brasília; esse gostar/não-gostar do museu, dos Ticuna, do indígena. Para além dos cupins, e da apresentação de problemas na estrutura do museu, uma questão aparece em ambas as cartas de modo relevante: Nino não está no museu exatamente por vontade própria. Ele foi escolhido pelos caciques, e está no museu por ordem deles⁸.

Neste dia em que Nino solicitou minha ajuda para a correção das cartas, houve uma visita no museu.

1.2.1 - O museu e visitação

À direita de quem entra no Museu, vê-se a varanda de uma construção de alvenaria (1) que funciona como escritório, com um pequeno jardim à esquerda (6.1). Nesse jardim, plantas rasteiras, algumas delas medicinais, como me disse Paulinho. Em frente, o prédio propriamente do Museu. Percorresse-mos a área livre à esquerda até o fundo, dois anexos (3 e 4), incluindo a biblioteca. Descendo o terreno depois, com pequeno declive, uma casa de madeira (5) onde moram Paulinho e sua família.

IBRAM, em que Nino representava a sociedade civil, conforme Portaria N° 129, 17/12/2009.

8 Estas questões retornam em entrevista gravada em 19/08/14. Voltaremos a estas questões na entrevista, que organiza muitos dos elementos apontados por Nino. Antes vamos a uma breve apresentação do Museu enquanto espaço físico-expositivo.

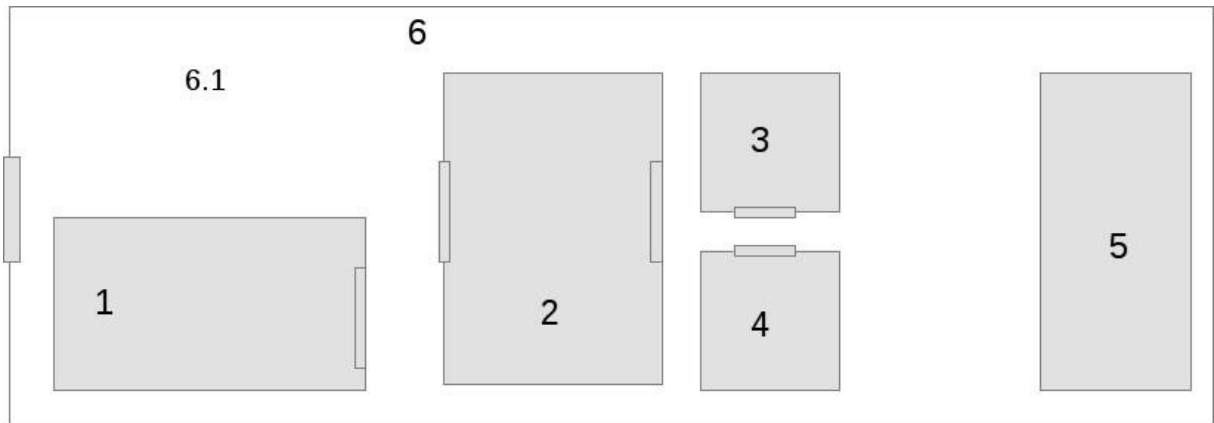


Figura 1 – Área externa do Museu

Mas não é provável que um visitante percorresse todo o terreno. Mas que, entrando, desse de frente ao museu, com sua porta fechada, janelas abertas em dia de calor. Anunciando-se a chegada, que fosse Nino ou Paulinho a abrir as portas, ocasionalmente as janelas, ligarem a luz e ventiladores no interior (Figura 2). No teto, luminárias ticuna onde algumas lâmpadas são ligadas.

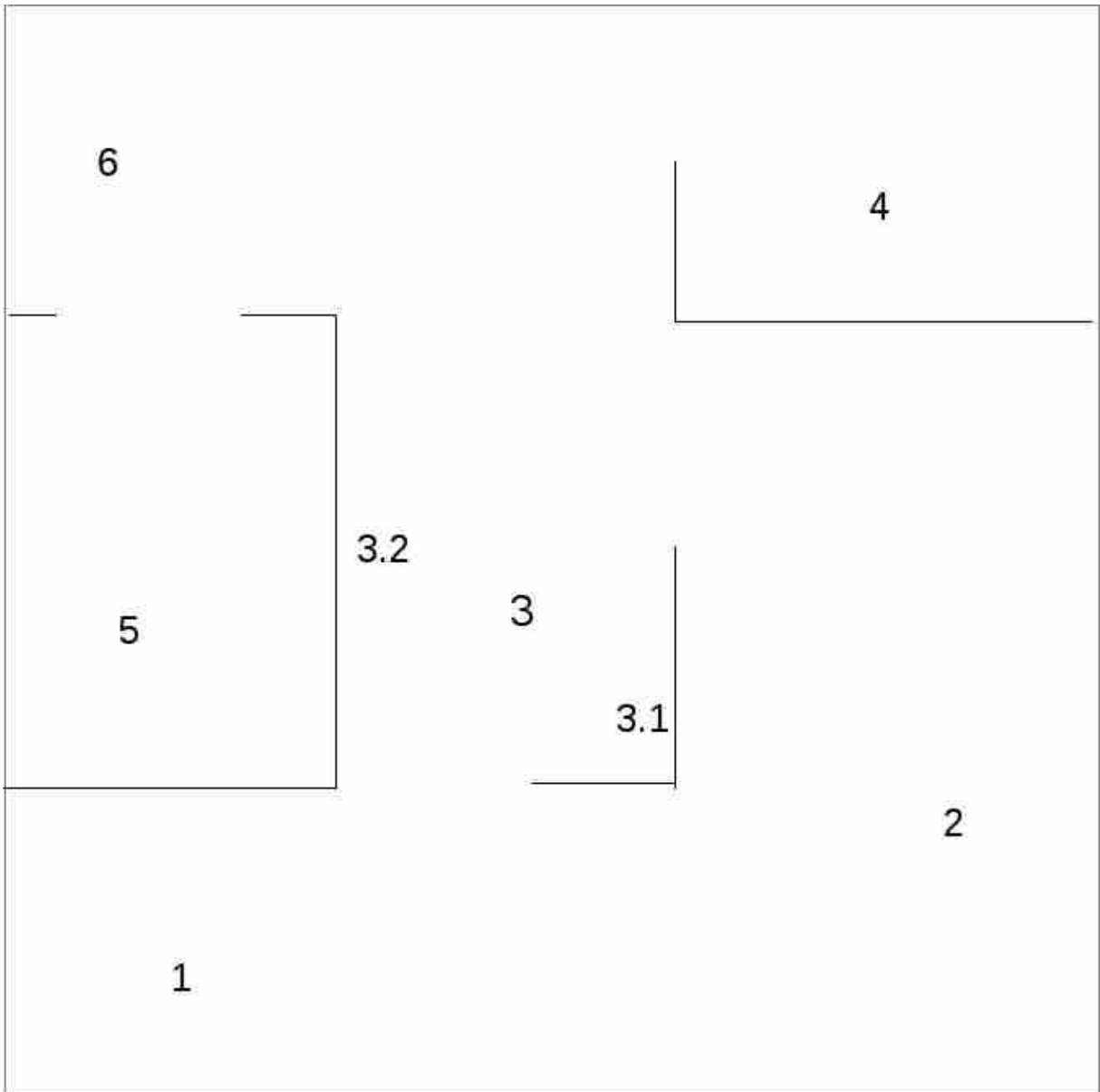


Figura 2: Área interna do Museu Magüta

Enquanto revisávamos a carta, acabou ocorrendo visita ao museu. Pude ver, mais que a coleção – que já tinha visto no primeiro dia, Nino guiando para outra pessoa. A porta principal dá início à linearidade expositiva, com um percurso mais ou menos definido. Começando à esquerda (1), gravuras, mapas e cópias de fotos antigas mostrando a região de fronteira (Peru, Colômbia e Brasil, na região de Benjamin Constant) e as reservas indígenas. Explicam sobre os clãs de penas e sem penas. E os heróis, I'pi com sua irmã Aicuna, Yoi com sua irmã Atcha. A origem mitológica dos objetos, Yoi e I'pi, Eware, a terra sagrada onde viveram estes dois e onde foi

pescado o Povo Magüta. Em um dos painéis, lê-se: “*Os Ticunas são descendentes deste povo. Ticuna foi um nome dado por outros índios que moravam nesta região. O verdadeiro nome de nossa tribo é Magüta. Para nós quer dizer: o povo que vai viver para sempre* (Texto de Pedro Inácio, Ngematüçü)”.

Na mesma parte do cômodo aparece a descrição da “organização social”, e desenhos e fotos dos grafismos feitos com jenipapo para a Festa de Moça Nova. É tudo origem. Como disse Nino na ocasião, e outra vez em que me apresentou tudo: “*A gente não nasceu da bíblia. Com os Ticuna é diferente*”. É o início da exposição e eu diria, seu gênese. Esta frase dele foi repetida, de modo diferente, outras vezes. Junto com a fala de Pedro Inácio e Adércio Custódio (ver **nota 13**) e, por exemplo, com a criação de uma associação evangélica (OMITAS), dá pra ver a contraposição com a bíblia e o protestantismo.

No ponto oposto (2), aparece uma exposição da cerâmica e, uma imagem da Cobra Grande. E um quadro com assembleia de criação da CGTT (Conselho Geral da Tribo Ticuna) e foto dos capitães; assim como uma imagem da Associação das Mulheres Indígenas Ticuna (AMIT). A respeito da cerâmica, é explicitado que só mulher pode produzir.

Separado, outros artesanatos (3). Femininos, compostos basicamente de colares; e masculinos, de esculturas de madeira. Em ambos os casos, chama a atenção a diversidade de origens das peças, quase todas descrições apontando a aldeia de origem. Além disso, também é apontado quem produziu ou coletou. As peças tem nome, e sua origem nele é marcada. Perguntei, certa vez, o por que disso. Parafrazeando:

Nino: “tem que colocar. Pra olhar e saber.”

Ramiro: “e se não colocasse? Acha que a pessoa ficaria chateada?”

Nino: “é, não seria bom”.

A maioria das esculturas (3.2) são sobre animais, um ou outro curupira, barcos. Em um certo canto aparece uma foto de Paulinho trabalhando na madeira. E um resultado de seu artesanato. Um quepe militar e um revólver: um quépi do SPI, “revólver do SPI”, diz a descrição.

1.2.2 - Pausa sobre o modo, o corpo e purificação de acervo

A presença do corpo na exposição é explícita: ao invés de ser tão somente um acervo exposto, parece que muitas coisas precisam do toque para que se proceda a explicação. E Nino toca algumas das peças no processo de guiar visitantes. Martini (2012) expõe um processo de técnica corporal, no caso envolvendo uma lógica mais ou menos xamânica que retornaremos no terceiro capítulo. De todo modo, toca-se; e a relevância disso é expor contraste que vai de encontro ao “não toque” de “nossos museus”. Pequena pausa para o caso narrado por Martini.

Conta Martini que a partir de 2002, depois do reconhecimento das terras indígenas Tariana e Tukano no Alto Rio Negro, surge um movimento “autodenominado revitalização cultural” iniciado por lideranças tradicionais. Desta feita surgem duas associações indígenas, o Centro de Revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê (Cercii) e o Centro de Revitalização da Cultura Koivate (Ceremak), que iniciaram a construção de malocas tradicionais onde foram retomados rituais de danças tradicionais.

Lideranças locais, Tariana e Tukano, visitaram, em 2006, o Museu do Índio em Manaus, com apoio do ISA e do Iphan⁹ (MARTINI, p. 334). Como resultado disso, foi iniciado um processo de repatriação de acervo¹⁰. No caso, as peças estavam sob guarda do Patronato de Santa Tereza, da Ordem Salesiana que atuou Iauaretê. Em 2007, o IPHAN fechou o acordo com o Patronato. De 1500 peças do Rio Negro, foram repatriadas 108. Não sem condições: depois de consulta ao Vaticano sobre a situação,

O acordo foi materializado em um Termo de Transferência de Posse, no qual, dentre outras cláusulas, destaca-se a exigência do uso compartilhado dos ornamentos pelos povos indígenas de Iauaretê e região, bem como a manutenção e conservação dos mesmos “**em condições apropriadas**”, **sob responsabilidade do Cercii**. (MARTINI, p. 335, negrito nosso)

Uma primeira questão é importante destacar nesse processo. Na verdade, a repatriação dificilmente ocorre de uma instituição que tem a guarda para “um povo”. O que acontece, quando muito, é uma transferência jurídica, técnica e institucional de tutela. Quando se verifica a resposta de muitas instituições às demandas de

9 Esta visita foi registrada por Vincent Carelli, da ONG Vídeo nas Aldeias, e pode ser vista no documentário *Iauaretê: Cachoeira das Onças*.

10 Em termos gerais, repatriação pode ser compreendido como o processo de retorno de acervos a seus povos de origem, dando certo fim à guarda de outra instituição.

repatriação, via de regra podemos encontrar - como negativa ou não - o argumento da necessidade de acondicionamento (leia-se conservação, preservação ou pesquisa). Um povo (como poderia ser entendido “uma coletividade”) não possui, nestas condições, um acervo de Museu. Quem os guarda é uma instituição; e ela mesma responde por seu “condicionamento apropriado”, ou tutela.

Segundo Martini (2012, p. 337), em abril de 2008 as peças foram entregues à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), e expostas em São Gabriel da Cachoeira, na sede da associação. De dezembro de 2008 a junho de 2009, a mostra foi desmontada para entrega dos enfeites para o Cercii, em Iauaretê. Vamos ao ponto central para em seguida retornar ao Museu Magüta:

O trabalho de desmontagem da mostra consistia em abrir os mostruários de madeira e vidro, recolher todos os ornamentos, marcar seu número de tombo e acondicioná-los no recipiente. Chamou a atenção a técnica corporal do Coordenador do Pontão de Cultura, um Tukano, e o *kumu* de Iauaretê, um Tariana, nessa atividade. Eles agarravam as peças sem nenhum cuidado aparente, com as mãos cerradas, depositando-as com rapidez na caixa. Isso me lembrou muito o tratamento dispensado à presa abatida pelo caçador indígena: seguram-na pelas patas, sem dar atenção aos movimentos do corpo já inerte, e, ao chegarem em casa, deixam-na sem muito cuidado em mesas ou no chão, até que a mulher “trate” da carcaça. Relembremos, pois, o discurso dos líderes indígenas em São Gabriel da Cachoeira, no qual diziam que os enfeites estavam *mortos*. (MARTINI, p. 337)

O argumento central de Martini passa, como na comparação, pelo processo de limpeza e retorno do acervo, que estava morto, ao mundo dos vivos. Acontecendo inclusive o seu uso ritualístico para reinserção na vida aldeã.

Fim de pequena pausa.

Durante a visita guiada de Nino, é visível, como disse, o *manuseio do acervo*. A explicação ganha ritmo, em vários momentos, na crescente técnica corporal de manuseio das peças. Não são simplesmente expositivas, o que levaria a um regime normalmente visual. São, para ele, *táteis*. Em determinado ponto da exposição (2), encontramos *tipití*, setas, *zarabatanas*. Acervos correspondentes a técnicas alimentares, de caça, de vida prática. Quase uma por uma, Nino retirava-as dos respectivos lugares para mostrar, no toque como eram os objetos. Eis que na explicação da zarabatana, ele foi procurando, na exposição, uma seta específica.

Nino - Olha, isso aqui (apontando para uma marca escura na ponta) é veneno. Não pode encostar não. Essas outras, dá pra encostar. Isso aqui,

agente usa [mais ou menos assim, mostrando com o corpo]. Mas essa aqui [apontando para a ponta escura, quase encostando]... Outro dia, esqueci, encostei e ficou ardendo. É veneno forte.

Noutra sala (4) o tema principal é a festa da moça nova: a casa em que ela é recolhida, fotos antigas, as roupas dos espíritos. Ele disse, em uma das visitas, que a festa não acontece muito, dada alguma oposição de grupos evangélicos.

Nesta apresentação da sala, passou-se logo à exposição (6) com roupas de seres da natureza feitos de tururi. Eles existiam antes, tal como o curupira. Hoje acha menos.

Retornando, uma amostra de brinquedos antigos de crianças ticuna. Com algum manuseio dele, o passeio acabou.

No fim da exposição, disse: “podem tirar fotos”, contradizendo o aviso inicial impresso de proibição de fotos e filmagens. Ao pedido da mulher, tirei foto dos quatro, ele e a família de visitantes. Compraram um DVD e saíram aparentemente bastante satisfeitos.

1.3 - Das origens do Museu

Pois bem, apresentado o Museu Magüta enquanto estrutura física e organização, voltamos ao ponto principal: o Museu não tem atualmente nenhum projeto em andamento. Em todas as conversas realizadas com Nino Fernandes, isso apareceu. Para analisar o estado atual, ou recente, da falta de projetos, é importante pensar como se dão alguns elementos anteriores e contemporâneos à sua criação. E da importância que teve, principalmente em início dos anos 1990, anos de resistência e delimitação territorial; anos também de parceria e certa unidade entre o movimento indígena ticuna.

Para uma boa parte desta discussão, organizo falas em torno de uma entrevista realizada no dia 19 de agosto. Isto porque, passado todo o campo, compreendi que a entrevista possui quase todos os elementos escutados em outras conversas. É, de certa forma, representativa.

O Museu Magüta começou com uma reunião em que estiveram presentes João Pacheco e Maria Jussara Gomes Gruber no início dos anos 1990¹¹. João Pacheco já

¹¹ Não foi possível definir uma data exata, e foi um processo de criação. Segundo Nino, parte do projeto inicial se deu com a ajuda do ministro de Sarney, Celso Furtado (1986-1988); através da

tinha um longo contato com os Ticuna, o que levou à publicação de seu livro “O Poder tutelar (1988). Jussara estava envolvida com o projeto Rondon, “trabalhando na FUNAI” como “Programadora de educação”. O processo de criação do museu deu-se concomitante à luta de reconquista da terra em Benjamin Constant, e teve a influência desse contexto, sendo criado

Pra poder, como te falei... houve muito problema aqui, muita discriminação, muito Ticuna fica preso, mal tratado aqui, através da falta de respeito, não querem que ele reconhecer que são indígena. Maltrata muito os índios aqui, principalmente Ticuna.

A história do Museu começa, antes, na década de 1980, com a criação *Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS)*, então chamado de Magüta. Depois, no início de 1990, foi criado propriamente o museu. Esse criação foi fruto de uma intensa organização ticuna, tendo inclusive um vínculo com a CGTT (Conselho Geral da Tribo Ticuna).

Tudo naquele tempo era através de reunião, através de assembleia. Parece que por ano fazíamos duas assembleias. Foi bom primeiro que não tem outra organização, não como agora, agora são muitas organizações. Muito, muito mesmo. Tem organização, outra associação, aí atrapalha, atrapalha tudo isso. Naquele tempo, só uma. Bom pra trabalhar. Através da assembleia, muito trabalho. Fazemos o museu através do projeto. Lá fora e do próprio Brasil, que ajudou um pouquinho.

Essa intensa mobilização, na qual se insere a criação do museu, estava associada com a disputa pela terra e demarcação. Ponto marcante na história de conflito foi o Massacre do Capacete, em 28/03/1988. Dado seu enorme impacto na demonstração da situação de violência e no posterior processo de mobilização, apresento alguns pormenores.

Vamos, antes, a algumas ponderações. Todos os dados a seguir foram retirados de uma publicação organizada por João Pacheco de Oliveira (1988b), que trata de narrativas, depoimentos policiais, desenhos a respeito dos ferimentos, contagem de feridos e falecidos. É uma compilação do organizador publicada no centro de referência Magüta, e que teve uma função de resposta aos ataques que vitimaram ticunas na ocasião do Massacre. As narrativas, portanto, possuem uma natureza dramática na própria forma. Busquei, desta maneira, retratar um pouco do drama na maneira como exponho, por considerar que a forma mesma faz jus à importância do

intermediação de Ailton Krenak. As coisas não tanto são criadas, como vão se criando.

documento.

Além disso, é possível afirmar que as mobilizações nos fins da década de 1980 e início de 1990 tiveram como referência este massacre. Não possuo, entretanto, elementos para afirmar a respeito desta memória do massacre no momento atual. Algumas vezes, durante o campo, o massacre foi citado de passagem por alguns ticunas, sem um desenvolvimento no assunto. Certa vez, perguntando a Nino a respeito da criação do Museu, ele me apresentou esta publicação como referência. Embora eu não tenha muitos elementos, como dados de campo, para destacar o massacre, não podendo nem super, nem subestimá-lo como resultado do que escutei, parto do princípio de que ele explica muitas questões do contexto de criação do Museu Magüta.

Segundo conta-se¹², o ataque aconteceu em uma reunião de Ticunas¹³.

1.3.1 - MASSACRE DO CAPACETE

Em março de 1988 um boi foi morto. 400 quilos. O animal tinha dono, ou donos coletivos. Era de Ticunas. Não foi por natureza de entretenimento, nem por festa, nem por necessidade alimentar ou econômica que foi morto, mas a absoluta tentativa de agressão, de violência, de provocação. Naquilo que verificamos neste mundo dos brancos, se a propriedade é sagrada, se a posse é de tudo o devir da sociedade, se a economia, as terras, a cidade, o consumo deve sempre ao crescimento dedicar-se; a agressão começa no momento que dedica-se a profanar a propriedade do outro. Se, para o branco, tudo tem ou deve ter dono, a manifestação da guerra é tirar ao outro a possibilidade de posse. A racionalidade que dedica-se à fala de que tudo no mundo deve ser dividido é a mesma que diz que a escassez é a negação em compartilhar. E a divisão bem sucedida é insensível à indiferença ao outro. Sua negação. Neste modelo econômico, não podemos ser todos humanos. Porque humano significa ter, e no mundo não existe coisas suficientes para todos

12 Existem algumas diferenças de versões, entre o site do ISA, wikipedia e João Pacheco (2012). Reproduzo aquilo que pode ser encontrado na publicação do Centro de Documentação Magüta (1988).

13 Segundo o Instituto Socioambiental, na reunião, ocorrida em 22/03/1988, discutia-se a morte de bois de Ticunas por fazendeiros da região. Em 1994, o crime passou a ser tratado como genocídio, ao invés de homicídio. Em 13/06/2001, 13 dos 14 acusados foram condenados. Em 2004, o mandante, madeireiro Oscar de Almeida Castelo Branco, foi inocentado. <http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=3138>, acesso 16/01/2015, 09:30.

termos.

Mas se essa luta excludente, contra a cooperação, não será por todo canto regra, é possível conversar.

Em 28/03/1988, reuniram-se às 12 horas do dia alguns tantos indígenas, quatro comunidades. Mulheres, crianças, idosos, adultos. Destes grupos assim coletivos.

Que adulto leva criança pra brigar?

Esta reunião não era pra brigar e sim, somente para perguntar aos civilizados se foram eles que tinham matado o nosso boi esse boi pesa 400 quilos.

Depois que o animal matado nós descobrimos que foram eles mesmos que mataram o nosso animal.” (SANTO CRUZ MARIANO CLEMENTE OU PUCÜRACŪ, in. PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, p. 05)

A descoberta custou caro. É que lá 20 pessoas estavam armadas, como contou o Ticuna Santo Cruz: “*com espingardas calibre 16, rifles, revolver e metralhadora, ameaçaram nós*”.

No uso das palavras é tentador escrever “adultos armados”, mas tinha criança de 11, 12 anos armada. Quem começou o tiroteio tinha 15 anos. Em anos, vale lembrar que foi em 1988. Menos de sete meses antes da Constituição Cidadã (05/09/1988). E a Assembleia Geral das Nações Unidas fez uma convenção sobre os direitos da Criança em 20/11/1989, ratificada pelo Brasil 10 meses depois. Mas, antes, em Julho de 1990, o Brasil foi o primeiro país a fazer um conjunto de direito sobre o tema. Mas, em Benjamin Constant, civilizados levavam suas crianças em armas. E sucedeu assim:

Os índios não pensavam que os brancos iam matar. Aguardavam outras lideranças chegarem no Capacete, pra conversar sobre o boi e perguntar se tinham sido mesmo os brancos a matarem-no. Na beira no Solimões chegou barco, com brancos dentro. O professor ticuna Alcides Luciano Araújo, 21, foi conversar com dois brancos, um homem e um menino, de 15 anos.

Quando o professor Alcides da comunidade Porto Espiritual disse que as pessoas ali não estavam pra brigar com ninguém, o branco disse que não se aproximasse senão ele atirava.

O menino correu, ficou distante do outro branco e perto dos Ticuna. “*Aonde o menino atirou e atingiu no índio Natalino o primeiro tiro do menino branco.*” (Constantino Ramos Lopes, Constantino Ramos Lopes, relatório para o

No massacre, a primeira morte dos índios ticuna. Era Meio dia, ou era 12:30.

Quando 12:30 minutos as moças que estavam no porto viram os civilizados armados. As moças gritaram. Aí eu corri no porto. Eu levantei minhas mãos, pedindo em paz. Eu disse mesma hora: “Estamos aqui não é para atacar vocês. Nós estamos esperando os capitães. Estão para Benjamim para resolver o problema com vocês.”

Aí civilizado respondeu: “Hoje chegou a hora, os Ticuna vão morrer tudinho, não vai se escapar nenhum”. Aí rapaz de 15 anos começa, atira colegas meu lado, atingiu nele que caiu para trás. Eu assustei, pulei em cima do civilizado mais velho quando começou o tiro. (Alcides Luciano Araújo, em relatório para jornal Magüta nº 32, in Pacheco de Oliveira, 1988b, p. 12)

Alcides foi ferido. Na perna direita e no lado direito do rosto. Projéteis de 0,5cm. Arma de caça (MAGÜTA, 1988, p. 30). Muita gente foi ferida. Umas 23 pessoas. E 14 mortos. E, olhando, a maior parte por espingarda de caça. Tentador no uso negligente das palavras é falar disso tudo como conflito. O conflito, em determinado ponto, parte de, no mínimo, duas partes. Foi uma caçada, feito animais. Ticuna não estava lá pra brigar. E criança não estava pra morrer.

O que nós sentimos muito é que até as crianças eles mataram. Eles mataram-no, porque nós Ticuna nenhum, estávamos armados, porque ninguém estava para brigar.

Eles nos mataram caçando, assim que nós fossemos como algum bicho selvagem.

[...] o sangue dos Ticuna derramou como água enxurrada no Rio Solimões.

[...] O que sentimos muito que até inocentes foram queimado de balas.

Eles dizem que são civilizados e os Ticuna são como animal. Agora eles sim que são animal. Se fossem civilizados eles não fizessem isso. Até rapaz de 10 a 12 anos estavam armados de espingarda, esses que mais mataram os Ticuna. (Constantino Ramos Lopes, Magüta Nº 31; in PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, p. 06)

13:00 horas, 13:30. Hora, hora e meia do início, ainda estava no meio. Com hora e meia, já havia no mínimo três mortos: Natalino, Marcos e Jucá. Respectivamente 29, 30 e 35 anos. Morreriam ainda 11 no transcorrer de mais duas horas. Três horas de caça. Constantino Ramor Lopes, em relatório ao jornal Magüta nº 32: “*Espocar o tiro já é assim como foguete! Já estavam queimando nós, bem no meio deles. Eles faz nós assim como animais e mangaram e nos chamavam de capivara.*” (Alcides

Luciano Araújo, in PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, p. 13)

Dá pra imaginar o quanto de muito ticuna correndo, se escondendo, tentando chegar no barco, na canoa, subindo ou descendo rio. Um tanto depois, ainda tinha gente desaparecida. No dia, contaram 11 mortos, o que somou depois 14. Teve gente levada pela corrente: desaparecidos. Nesse dia, o Rio Solimões ganhou muito sangue Ticuna.

Quando Natalino caiu, o declarante correu para a canoa com mais cinco pessoas, tendo funcionado o motor e se deslocado para longe da margem do rio; ficaram 'agachados' dentro da canoa para se defenderem dos disparos que contra si eram feitos; quando se sentiu mais seguro levantou um pouco a cabeça e olhou na direção da margem do rio, tendo visto o índio Valentino abraçado ao próprio tórax dizendo: 'Porque vocês estão me matando?' momento em que lhe fizeram mais um disparo e ele caiu dentro do rio. (Depoimento de Marcolino Antonio Ramos na PF/TBT, in. PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, p. 22)

Em massacre não tem conflito, em massacre não há possibilidade de defesa. Mauro Manoel Joaquim estava escondido no mato.

Dali viu numa canoa os índios Valentino, Jordão, Davi, Nego, Aprício e **uma menina**, enquanto que aquele mesmo grupo atirava contra eles [...] todos os ocupantes da canoa foram mortos, caíram dentro d'água. (Depoimento de Mauro Manoel Joaquim na PF/TBT, in. PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, p. 22)

Ficou ali escondido, no meio do mato, no meio da água, duas horas. Até se sentir seguro (PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, p. 29).

Quando da publicação do relatório, 14 mortos tinham sido encontrados. Alguns em dias depois. Raimundo foi encontrado por uma equipe de busca da Polícia Federal depois de três dias. Levou um tiro a queima roupa (PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, p. 18). Arma de caça que fez 9 ferimentos. Tinha 18 anos. Dos mortos, 5 tinham menos que 13 anos. Considerando minha idade, nascido em 1983, nas portas, pois, dos 32; 11 dos mortos eram de minha idade ou mais novos. Outros três tinham 34, 35 e 47 anos.

Destas ciladas de comparação não tem nunca um fim. Tivesse eu 42, teria algum parente próximo mais novo com dez anos menos. Tivesse 60, entraria a possibilidade de minha filha(o) estar na mesma faixa de idade. Nesse mundo de se colocar no lugar, muita coisa cabe. E para além dos mortos, há os que ficam.

Valentino Julião – Nha'areecü – (São Leopoldo), 32 tinha 6 dependentes: Nilsa, 35;

Cristina, 10 anos; Elço, 8; Izaquinha, 7; Júlio, 4; Jacirney: 1 ano. Em condições semelhantes, os pouco mais velhos (Angelito, 34; Davi, 47) deixaram “dependentes”. Este eufemismo burocrático para famílias destroçadas. “Será que eles vão dá de comer as crianças que deixaram sem pai?” (Transcrito no jornal Magûta, nº 31; PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, 1988, p. 6).

Os 14 Mortos

Lourenço Mariano Bernardo	8
Aldemir Marques Tomas	9
Lourenço Almeida	10
Batista Alves Inácio	10
Getúlio Alberto Ignácio	12
Raimundo Mariano	18
Agripino Cruz Nicanor	24
Natalino Avelino	29
Marcos Anísio Galdino	30
Valentino Ernesto Julinão	32
Jordão Joaquim Lourenço	32
Angelito Luciano Moçambite	34
Jucá Luciano	35
Davi Moçambite	47

Tabela 1: 14 mortos do Massacre (PACHECO de OLIVEIRA, 1988b , p. 14)

Além destes que permanecem, ainda temos os 24 feridos. Dentre estes, o caso de Valdir Manduca Ramos, 21. Seu depoimento demonstra a condição de violência e crueldade do ataque, e do modo como “os civilizados” travaram condição de caça, não permitindo possibilidade de defesa. Valdir

correu para o porto e quando chegou à beira d'água encontrou o civilizado WANDERLEI que empunhava uma espingarda notando a intenção do declarante, qual fosse a de fugir num barco, disse: 'Pode fugir nesse barco, quando você chegar no meio do rio, você escapa' o declarante entrou no barco e quando puxava a correia para virar o motor recebeu um tiro na cabeça que lhe fez cair dentro d'água; voltando conseguiu entrar novamente no barco; quando tentava de novo fazer o motor funcionar, foi vítima de novo disparo, que lhe atingiu o ombro e braço direito, tendo caído dentro do barco onde ficou bem quietinho, fingindo estar morto, quando ouviu um civilizado dizer 'Este Ticuna não está morto não'; o declarante levantou levemente a cabeça e viu WANDERLEI tentando achar um remo para tomar um barco e ir onde estava o declarante; notando que WANDERLEI não dispunha de remo, o declarante mesmo ferido na cabeça e com **vinte e três caroços de chumbo** no braço direito acionou o motor do barco e fugiu para

uma ilha e de lá para sua casa. (Depoimento de Valdir Manduca Ramos na PF/TBT, 4.04.88, PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, p. 27)

este caso demonstra o ataque aos Ticuna quase como um jogo, uma prática de crueldade como se ali fosse simplesmente divertido violentar aqueles que ali estavam indefesos. Não fossem humanos, mas animais de caça. A perversidade de se violentar seguidamente, em verdadeiro ato de tortura, seguidas vezes. E, dos ataques, restam a cicatrizes que devem ter ficado. No caso de Valdir, 6 ferimentos foram no rosto. E na maior parte dos feridos listados, a marca na face. Dos que realizaram o exame de corpo e delito, somente três não foram feridos no rosto. Poucas formas são tão públicas, e a violência expondo sua marca.

Os 24 feridos

Leila Valentim Marcos	6
Dudu Moçambite	7
Leonita Ramos	12
Fernando Pinheiro da Silva	15
Raimundo Cruz	18
Paulo Ramos Lopes	18
Valdir Manduca Ramos	21
Alcides Lucioano Araújo	21
Constantino Ramos Lopes	22
Inácio Coelho Lucas	23
Guilherme Sevalho Peres	25
Claudio Lucioano Araújo	25
Deolinda Mariano	25
Mauro Manoel Joaquim	27
Carlos Gomes Geraldo	29
Pedro Manoel	35
Zacarias Ramos Pinto	38
Mario Valentim Marcos	42
Paulo Hermenegildo Joaquim	42
Manoel Alberto Carneiro	58
Martina José	73
Leandro Moçambite	77
Santo Cruz Mariano Clemente	

Tabela 2: Os 24 feridos do massacre (Pacheco de Oliveira, 1988b, p. 23)

Para terminar por aqui os horrores do massacre, dou um destaque para Leila. Com o

tiroteio, perdeu-se em meio à balbúrdia, como vemos no depoimento de Mário Valentino:

Por volta de 1 hora da tarde, já cansado de esperar e com vontade de voltar pra sua comunidade, estava no porto junto com Leandro, Angelito, Jucá, Dari e Agripino, quando:

em dado momento ouviu índios gritarem dando notícia da presença de civilizados armados; em seguida Leandro viu bem próximo dele civilizados armados, tendo o declarante constatado no momento a presença de cerca de seis deles, com as armas apontadas, caminhando na direção do declarante, que levantou as mãos e gritou 'Por favor não nos matem não, não estamos aqui para brigar'

Ao invés de continuar avançando pararam um pouco, mas ouviu-se um tiro disparado, mas acima e aí então esse grupo começou a atirar também contra o declarante e seus companheiros ia fugindo quando foi atingido no abdômen por um disparo de espingarda rastejou e ficou escondido no mato quase sem forças, enquanto que sua **filha Leila, de 6 anos**, ficou perdida e posteriormente encontrada pelo declarante no fundo da canoa, baleada.

(Depoimento de Mário Valentino Marcos na PF/TBT, 0.4.88 in. PACHECO de OLIVEIRA, 1988b, p. 25)

Imaginemos o desespero de um pai ao perder-se de sua filha em tal condição. Leila Valentim Marcos (Leila Marques Tomas) – Me'cürana – tinha 6 anos quando foi ferida por 7 projéteis provenientes de arma de caça.

1.3.2 - Da Resistência

Nesta tragédia fica evidente a situação de extrema violência contra os Ticuna no processo de luta pela terra.

Nesse clima, o museu foi ganhando força para sua criação, que se daria aproximadamente em 1992, depois de prorrogação de um ano devido a ameaças e manifestações de movimentos anti-índigenas no município.

Nino - Ficou assim, quando em 1991 quisemos inaugurar, houve muito problema, houve problema de entendimento na cidade, muita discriminação, eles não queriam que museu fique aqui, fizeram uma manifestação pra queimar, eles não gostaram, não gostaram que Ticuna tenha patrimônio aqui. Eles sabiam que eles [os Ticuna] ficam forte, ficam mais conhecidos, têm mais apoio. [...] Fizeram manifestação. Mas assim mesmo nós vencemos, mas quando fizemos inauguração, ninguém chegou. Convidados não chegaram. Teve gente que ficou em Tabatinga com cartaz 'não vem pra cá'. Gente de Brasília voltou lá mesmo de Tabatinga. Não chegaram aqui.

Não gostaram. Porque que não gostaram? Por causa da terra, que saiu demarcação da terra. Proibiram entrada de madeireiro, lá pra cima no Vale do Javari. [...] Tinha naquele tempo, parece que 5 ou 6 serrarias. [...] Ficou complicado pra eles, fizeram essa demarcação. **Eles não querem que tenha uma instituição indígena aqui. Por causa disso houve o massacre dos Ticuna. O massacre do Capacete. [ele pega e mostra a revista]. Tudo misturado, e como teve o museu, eles não querem.**

Apesar de tudo, os Ticuna venceram, e formaram o museu que foi capaz, durante muito tempo, de fortalecer e mostrar o que é sua cultura, sua memória. Nesse sentido o museu apresenta-se como uma instituição de afirmação frente a um contexto de violência e discriminação em oposição à luta de reconquista da terra.

nós Ticuna mostramos o que nós temos, o que é nossa cultura, não é um povo que não tem cultura, é um povo que tem cultura. Todas nossas memórias estão aqui, toda coisa que não tem mais na comunidade, estão aqui. Na comunidade, pode ser longe, não tem mais nada. Tudo está aqui, tudo está aqui. As crianças, as meninas vêm pra cá. Aqui é passado, o que os avôs fizeram. E também aqui os brancos que chamamos. **Agora que valorizaram, que entenderam; que nos Ticuna não somos como animais, como formiga, inseto, que tu mata.** E aqui agora, esse museu, que só tem peça dos Ticuna.

Então eles mostraram o que têm. Mas como compreender essa vitória? Em uma contribuição de João Pacheco de Oliveira (2012) podemos ver esse processo de constituição do Museu. Neste texto, primeiro retornando às suas principais teses (OLIVEIRA, 1988¹⁴), ele aponta a constituição do SPI (e posterior atuação da FUNAI) para um princípio de mudança da constituição de Tutela, ao momento em que esta autarquia começou a mudar a balança de poder e violência que penderam sobre os Ticuna no processo de exploração da borracha levada a cabo pelos Patrões na região. Em *“virtude de uma presença mais acentuada de organismos federais na região, os “patrões” não dispuseram de meios políticos para reverter ou paralisar completamente as ações indigenistas”* (OLIVEIRA, 2012, p. 204).

Assim, segundo o autor, o capitão Pedro Inácio Pinheiro (“Ngematucu”) organizou uma reunião com outras lideranças em fins 1980. Na Assembleia Geral discutiu-se a organização comunitária para luta pela terra, fortalecimento da língua e cultura ticuna (OLIVEIRA, 2012, p. 204); e começam um jornal distribuído às aldeias, que teve 33¹⁵ publicações e foi intitulado *Magüta*. Em 1982 é criado o CGTT, que teve

14 Não recuperarei muito desta importante obra de João Pacheco, me atendo a alguns fatos mais recentes importante à compreensão da importância do Museu Magüta em 2014.

15 As últimas publicações (nº 32 e 33) parecem ter ocorrido com o Massacre do Capacete.

como primeiro presidente Pedro Inácio. Esse processo de organização e resistência teve que enfrentar o endurecimento de setores tradicionais na região, como uma resposta do crescimento de violência praticada contra os Ticuna. Enquanto ocorria uma possibilidade de reconquista da terra por parte destes, ocorria também a exposição da discriminação de setores de Benjamin Constant e região contra os índios.

Em 1985, segundo o autor, o então presidente da FUNAI, Nelson Marabuto, visitou a aldeia Umariçu para comunicar o envio dos estudos de delimitação das terras Ticuna. No retorno da reunião, lideranças que pernoitavam em Benjamin Constant foram vítimas de conflito com a polícia local, tendo sido baleados 12 indígenas (OLIVEIRA, 2012, p. 205-206). A violência só não foi maior por conta da intervenção da Polícia Federal, que integrava a comitiva. No mesmo ano, para chamar a atenção da condição de conflito, foi realizado um projeto com parceria do Museu Nacional e financiamento do Ministério da Cultura, sendo editado uma coleção de mitos¹⁶ traduzidos por jovens professores, dentre eles Nino Fernandes.

Em 1986, uma equipe de pesquisadores do Setor de Etnologia do Museu Nacional criou o *Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões* (CDPAS), entidade sem fins lucrativos que passou a fortalecer a articulação indígena na região¹⁷, também chamado por João Pacheco de Centro Maguta (OLIVEIRA, 2012, p. 207).

Em 1986, o Projeto Calha Norte, que tinha como objetivo fortalecer a presença do Estado (especialmente dos órgãos de vigilância) em região de fronteira, concedeu à FUNAI de Tabatinga 80 vagas para professores indígenas. A partir daí, foi criada a Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues (OGPTB), com a coordenação de Nino Fernandes.

Em 1987 o Centro Maguta recebeu apoio institucional da holandesa ICCO e da OXFAM/Brasil, comprando terreno e construindo um alojamento de madeira no fundo, onde eram realizadas reuniões da CGTT e OGPTB. A ONG italiana Amigos da Terra financiou radiotransmissores distribuídos pelo CGTT às comunidades com maior risco de invasão, e estas começaram a se comunicar com a sede do Maguta,

16 Toru Duu Ugu, *Nosso Povo*. Os então dirigentes da CGTT, Pedro Inácio e Adércio Custódio, escreveram o que João Pacheco definiu como “Fala forte”, em que colocam a “história verdadeira”, comparando, em importância, **o livro à bíblia**.

17 Dentre os participantes estavam João Pacheco, Maria Jussara Gomes Gruber; e na década de 1990, Regina Erthal, dentre outros.

onde Nino acompanhava capitães ticuna. O CDPAS construiu uma casa destinada a abrigar o museu ticuna. Em 1988 foi inaugurada um biblioteca e documentos ticuna e da região do Alto Solimões, que passou a ter os cuidados de Constantino Ramos Lopes (OLIVEIRA, 2012, p. 210-211).

O desenho das instalações e o itinerário de visitação foi projetado pelos pesquisadores do CDPAS seguindo as concepções mais clássicas em matérias de museus, indo da história à tecnologia e terminando na mitologia. O objetivo era sobretudo a valorização da cultura ticuna perante o seu público preferencial, os moradores de [Benjamin Constant] (OLIVEIRA, 2012, p. 211, itálico meu)

Nos preparativos do Brasil para a Eco-92, foi assinada a criação de algumas terras indígenas que estavam paradas, dentre elas a dos Ticuna. Foram realizadas manifestações em Benjamin Constant, parte tendo o Centro Magüta como alvo, com a participação de deputados federais, vereadores e prefeitos. Os mais exaltados pediam o fechamento do Centro Magüta e circulavam ameaças sobre sua destruição e incêndio. Indígenas saíram da cidade e entidade ficou fechada até os ânimos se acalmarem (OLIVEIRA, 2012, p. 211-112).

Durante a conferência no Rio de Janeiro, dirigentes da CGTT e da CDPAS conseguiram apoio do primeiro-ministro austríaco, que intermediou parceria e recursos para demarcação. Em consequência, a CDPAS ocupou-se da administração de parte significativa do processo de demarcação

incluindo a licitação e escolha de uma empresa executora, a fiscalização e acompanhamento das obras, o pagamento e a prestação de contas; e a FUNAI, que se encarregaria apenas de verificar a correção dos procedimentos técnicos e de preparar o decreto de homologação das demarcações. (OLIVEIRA, 2012, p. 212)

A partir do breve relato presente neste artigo de João Pacheco, vê-se as conquistas a partir de organizações ticuna, com desta para a CGTT, criada em 1982, a OGPTB, 1986, mesmo ano de criação do CDPAS com apoio do Museu Nacional. Depois de concluída a demarcação, o CGTT ainda foi capaz de manter sua importância e função agregadora até meados da década de 1990, segundo João Pacheco. Até especificamente 1996, quando ocorreu ruptura política entre as duas primeiras organizações, que passaram a não manter projetos e atividades comuns, e a funcionar em sedes distintas. Começaram a aparecer com maior força rivalidades

entre aldeias, diferentes manifestações religiosas e formações corporativas específicas, como a criação de distintas associações de artesanatos, a FOCCIT, a OMITAS (associações de evangélicos).

Por fim o museu passou por um período de fechamento [OLIVEIRA, 2012, p. 212-218]. Lembrando as palavras de Nino: *“Tem organização, outra associação, aí atrapalha, atrapalha tudo isso. Naquele tempo, só uma. Bom pra trabalhar”*¹⁸.

Nino mostra que o Museu teve um papel agregador em conjunto com outras instituições, participando como um elemento de afirmação em contexto de disputa pela terra. Nesse sentido, possui uma função de memória que remete a este passado. Por outro, não somente uma memória que remete ao passado, mas à explicitação de que os Ticuna aqui continuam, um *“povo que não foi conquistado”*, segundo as palavras de Nino. Os Ticuna estão, neste “presente”, aqui. No meio da cidade. *“Através desse museu, os brancos aqui lembram do Ticuna. Esse museu é dos índios. Quando passaram aqui 'esse museu é dos Ticuna. Os Ticuna estão aqui'. [Estamos] aqui, no meio deles. 'Não morreram, não acabaram’”*.

Se refletimos, por um lado, a respeito do Estado Nacional, ou “o mundo dos brancos”; por outro, não qualquer branco, mas aqueles brancos vinculados a uma dimensão de violência local: brancos, madeireiros, fazendeiros, populações de Benjamin Constant e região.

A resistência ticuna, e o fato de o museu ficar ali, exposto, no meio da cidade, tem a ver com certo modelo de ensinamento para outros parentes. Terem-se escondido foi um modo de não ser dominado. Mas estar exposto agora tem a ver com organização. E outros parentes aprendem.

Os outros Ticuna, de Tabatinga, São Paulo de Olivença, esconderam, entraram pro meio do mato. Os brancos não dominaram. Os outros que dominaram, realmente acabaram. Os netos lembraram, porque nos Ticuna organizamos. Viram que estamos organizando, lembrou 'sou neto do Cambeba, Cocama, não sei o que, não sei o que'. Acompanharam nós. O pessoal viu. Ai ficaram mais animados pra dizer que são indígenas também.

1.4 - “o museu está aqui, hoje em dia não tem financiamento.”

Se por um lado o Museu Magüta pode ser identificado como esta força que

¹⁸ Retornarei nesse tema de outras organizações no próximo capítulo.

atravessou processos de violência e afirmação de certa identidade ticuna, hoje se apresenta em um estado de ostracismo.

O funcionamento no período que estive em Benjamin Constant estava próximo ao limite da manutenção do museu, e tão somente. Como apontado por João Pacheco (2012), da renda proveniente das entradas e vendas de artesanato e DVDs, mal resta para pagar as contas. O autor apontava adicionalmente a conta de telefone, mas não havia linha telefônica ou internet funcionando no momento do meu trabalho de campo. Na ocasião, inclusive, Nino afirmou que o fim do telefone e internet está associado à dificuldade no pagamento das contas. No momento o museu estava ilhado, insular. No entanto, ainda que fosse, sem dificuldades, possível pagar as contas básicas, não seria exatamente esta a questão.

Perguntei se é possível pagar tais contas, e Nino me disse que sim, “quando tem gente”. No que vi de visitação, o público não é tão pequeno que não seja factível o pagamento, mas não acredito extrapole muito e que permita o manutenção do dia a dia das três pessoas, que, ao fim e ao cabo, acabam lá trabalhando gratuitamente. Tampouco seria factível o desenvolvimento de Projetos a partir da arrecadação rotineira do museu. O que escutei é sobre a falta absoluta de apoio, financiamento ou parcerias. Isso foi repetido reiteradamente por Nino, do primeiro ao último de nossos encontros.

O museu está aqui, hoje em dia não tem financiamento, não tem apoio. Nem da prefeitura. Pra mim fosse prefeito apoiar, porque é da cultura, você tem convênio, ajudar... [Teria] conta de luz, certa[ria] alguma pintura, capinar o terreiro.

O museu está aqui. Esse museu não é de uma pessoa, mas de todos Ticuna que apoiaram. É liderança que querem esse museu. Pra mostrar a cultura pros brancos. Por isso está aqui. Pra poder as pessoas olhar, pensar, lembrar de quem é. Então assim...

Ramiro: *“estava olhando umas coisas, faz pouco tempo que ganharam o prêmio de Ponto de Memória do Ibram, ou não?”*.

Segundo Nino, *“O Ponto de Cultura, João Pacheco fez o projeto. Pra fazer curso, pequeno curso aqui. E fizeram, teve curso com rapaz. Treinaram rapaz. Pra fazer treinamento. Treinaram 15 rapazes, que estão [estavam] fazendo curso aqui.”*

Esse projeto se refere a um prêmio Ponto de Memória, ganho pelo Magüta a partir de Projeto desenvolvido por João Pacheco entre junho e setembro de 2011. O

objetivo central era executar encontros entre aldeias e uma oficina audiovisual com jovens monitoras(es) ticuna. No entanto, teve impacto menor do que o desejável dada a baixa sustentabilidade do Museu sem o aporte constante de recursos. Diz Nino:

O problema é que não vai pra frente. Porque se nós convidarmos esse rapaz, [ele] 'fica aqui'. [Como vamos sustentá-lo], quem vai sustentar, aguentar pra ele ficar aqui? Porque ele não é como a mesa. Pagou a mesa, ficou aqui. Não pediu água, não pediu comida, não pediu café. Está aqui. Essa rapaz, não posso fazer nada pra ele. Porque se ele ficar, precisa comer. Tomar café de manhã, meio dia precisa comer. E também de tarde, jantar... E não tem projeto, não tem nada, não tem como fazer.

Além desse projeto, teve um aparentemente mais constante.

Mas antes [...] tinha projeto do PDPI. [Tinha] rapaz aqui, rapaz, menina, como estagiário aqui. Ficaram aqui. Parte da manhã, 2 ou 3 pessoas. Cuidar do material, fazer limpeza, fazer atendimento quando pessoa chega. [Na] parte da tarde, mais três pessoas. Parece [que ficaram] 3, 4 anos aqui.

João Pacheco conta deste projeto, que com regularidade é citado por Nino:

[um projeto] subsidiado pelo PDPI¹⁹ e coordenado por Nino Fernandes, realizou alguns consertos e adaptações no prédio de alvenaria, instalando ventiladores e computadores, possibilitando a construção de uma sala de informática (climatizada) e de uma sala para reuniões, bem como fazendo erguer na entrada do terreno um amplo escritório para AMIR – Associação das Mulheres Indígenas Ticunas, no qual se procedia a venda de artesanato, com finalidade de assegurar a sustentabilidade do Museu (OLIVEIRA, 2012).

Devo dizer que não vi computadores e sala climatizada. Inclusive, uma das demandas de Nino é conseguir um computador, dado que o que usa para atividades do museu é seu computador pessoal. De todo modo, esse projeto já tem lá algum tempo, e se mostrou incapaz de assegurar a sustentabilidade do Museu. E aí o Magüta fica aguentando.

Ramiro: Quando acabou?

Muito tempo, 2006, 2004. PDA, PDPI, depois desse aí, não tem mais não. Não tem mais nada do projeto. Não podemos convidar rapaz pra ficar aqui e ficar sofrendo aqui. [...] Por causa disso, não convidamos mais ninguém. Não tem ninguém, não tem nada. Nem pra pagar luz, não tem. Estamos aqui, estamos aguentando aqui. Estamos esperando alguma solução.

19 Programa de Desenvolvimento dos Povos Indígenas. Retornaremos a este programa mais adiante.

Falando nesta dificuldade, ela passa também, como dito anteriormente, na dificuldade por conta da necessidade em se trabalhar na FUNAI e não poder ficar no museu. E parte da expectativa para a solução do problema é que uma nova geração assuma o museu a médio prazo.

Agora, assim, estamos aqui só segurando o museu. Não posso sair, tenho meu trabalho na funai. E fico lá na funai. E aqui, com certeza, fica fechado. Não tem ninguém. [...] Não sei onde vai chegar. Se um dia, quando eu sair, com certeza fica fechado. Ninguém vem pra cá. Passar fome aqui, não é fácil. Sem dinheiro, não é fácil. [...] Se tem um rapaz, uma menina, que tem faculdade, um museólogo. **Um dia Ticuna vai ter museólogo, eles leva pra frente.** Pra não acontecer o que está acontecendo agora, não tem apoio, não é reconhecido. [fala ticuna pra Hilda].

Nesta ocasião Hilda, que estava presente o tempo todo, mas sem se envolver com o diálogo, resolve falar. Eis que se manifesta com um mesmo sentido de Nino.

Hilda: em primeiro lugar, boa tarde. Eu vou falar só um pouquinho [sobre] a preocupação aqui do museu. Pra mim, não tem movimento. Por causa dos projetos, não tem projetos. Ai nós paramos. Por isso que nós pensamos todo dia, todo dia quando ele [eu] vem, nos falamos. Se não, nós três todos já fugirmos daqui, quem vem segurar aqui? Ninguém. E nós, assim mesmo, [passamos] grandes dificuldade sem dinheiro. Nós ficamos aqui até com fome. Por isso que nós, hoje em dia, eu não venho de manhã. Venho depois de almoço, almoço lá em casa mesmo. Aqui não tem nada. Não tem dinheiro. Como vai viver aqui? Isso [...] eu pensei muito. Eu também preciso de dinheiro. Minha família, minha filha, meu filho. Eu, o que me ajuda? Só bolsa família. Só isso daí que me segura. Por isso que estou aqui. Eu tenho muita pena com esse museu. Por isso que fico aqui, vou cuidar, vou varrer assim mesmo. Porque é nosso, é nosso, não é do branco não. É nosso. Por isso que assim mesmo eu vivo no museu. Pra cuidar.

Segundo ela, noutro tempo o artesanato ajudou em alguma manutenção do museu. Hoje não, e parte da mudança parece estar associada com crescimentos de circulação de pessoas e de produção artesanal na região da tríplice fronteira. Letícia, na Colômbia, passou a produzir artesanato. Os problemas têm seu aspecto regional.

Nino: não tem movimento, como ela falou. Quando tem gente, tem muita saída de artesanato. Naquele tempo, não sei se você foi pra Letícia. [...] em Letícia tem muita casa de artesanato. Naquele tempo, década de 1990, não tem loja em Letícia. Aqui tem muita saída naquele tempo. Turista compra, porque só tem aqui. Agora, como tem lá, faz compra só lá mesmo.

Hilda: principalmente na comunidade de Macedônia, Porto Marinho. Quando chega aqui, não compra mais não.

Antes o Magüta fazia parte de um circuito mais restrito de turismo. Agora os turistas

vão para vários lugares, como um restaurante bastante visitado por turistas. Em certo sentido o museu fica a mercê de algumas decisões de agências de turismo e guias, principalmente colombianos.

Uma das coisas muito apontadas: que algumas religiões evangélicas apontam “o que não presta”, deslegitimando um passado, festas e contando origens outras que não o do povo pescado.

Ramiro: Você acha que [o museu] serviu mais pros Ticunas, mais pros brancos?

Nino: Para os dois. Mais pros Ticuna. Hoje nasceu uma criança, quando nascíamos, nascíamos no mato. Diferente do que é hoje. Nasce em comunidade grande. No hospital, já tem celular, tem luz, tudo, cama, televisão, água encanada. Naquele tempo não. Então tudo está aqui. Por isso que nós preservamos. Além disso, na civilização, o que tem na comunidade? Evangélico, religião... E religião diz que a cultura não presta, não vale. Porque esse cara não sabe, não tem estudo. Um cara que não sabe onde cristo morreu. Se morreu, não morreu. Quem começou a bíblia, quem escreveu. Essa cultura não presta, sem saber.

Na dimensão dos problemas apontados, os cupins sempre estão ali, em estruturas que sustentam algumas peças. Na dimensão de algum passado, o Magüta está ali, apontado como ter “servido” tanto ao fortalecimento frente aos brancos, resistência ao passado de violência; e resistência outras, atualizadas. O Museu se apresenta como uma resistência e preservação de vários desses elementos, entre o passado e o futuro.

Nino: Quem criou [a OGPTB], fui eu. Depois eu sai. Quando saí da OGPTB, me convidaram pra ser diretor do museu. [...] Principalmente eu, que criei OGPTB; quando saí da OGPTB, os caciques me colocaram aqui. [...] Até 1993. Quando saí, fiquei [aqui] na CGTT. Sai da CGTT, e [disseram] “você vai ser diretor do museu”. Ai eu fiquei. Então assim... agora eu não sei onde que eu vou, mas estou querendo entregar pra outra pessoa[...] Penso isso, mas daqui a um tempo. Mas assim, o museu está aí. Toda dificuldade, mas estamos levando. Um dia alguém valoriza. Eu estou com medo só desse cupim. Todo dia nós cuidamos. Se não tem cupim, pode deixar.

Ramiro: Não pegou as peças não, né?

Nino: Não.

Ramiro: Não é mais fácil fazer outras estruturas de madeira?

Nino: Como é?

Ramiro: Tem Ticunas que trabalham com madeira. Pode fazer outras estruturas e jogar a estrutura com cupim fora.

Nino: Mas acabar com cupim é meio difícil. Tentamos acabar, não conseguimos. Deve ser por causa do terreno [vago] do outro lado. Os cupins vivem ali...

1.4.1 - Projetos e desenvolvimento

Alcida Ramos (2014) apresenta quatro casos²⁰ na etnologia em que a pretensa universalidade da categoria de desenvolvimento vai de encontro às tentativas de interculturalidade. A implantação de projetos, muitos deles com justificativa da importância do desenvolvimento, são combinados em sentidos distintos a uma lógica estritamente de mercado, contando com modelos híbridos (ela não usa este termo) que contém de diferentes formas uma lógica da dádiva, dimensões cosmológicas, estratégias de adequação do mundo indígena para a compreensão ocidental. A seguir, um pequeno resumo dos casos, seguido das consequências teóricas apontadas por Alcida Ramos.

Entre os Baniwa, da região do Uaupés, noroeste da Amazônia brasileira, apresentados pelo também indígena Gersem Luciano Baniwa (2006), chama a atenção que o acúmulo é visto como um risco.

Dado este risco, o termo Projeto é reconstruído semanticamente como ato de reciprocidade: “Projeto” como trabalho e “desenvolvimento” como melhoria de vida. O objetivo não é o lucro futuro, mas o bem viver do presente (RAMOS, 2014, p. 15). Assim, existem mecanismos de rejeição à pessoa que acumula, como acusações de feitiçaria. Na “*maquina anti-desigualdade*”, jovens se recusam a fazer parte de projetos (RAMOS, 2014, p. 16). Não é possível, portanto, reduzir o processo à simples figura do mercado ou desenvolvimento.

Já entre os Makuna, do lado colombiano da fronteira Brasil-Colômbia, apresentados por Luis Cayón (2012), chama a atenção a elaboração de um plano de desenvolvimento²¹ de suas terras com “*linguagem inteligível e aceitável aos olhos dos brancos, mas que inclui dimensões que somente aos indígenas dizem respeito*”

20 São as pesquisas de Gersem Baniwa (2006), José Pimenta (2002, 2006, 2008), Karenina Andrade (2007, 2009) e Luis Cayón (2012).

21 O governo colombiano submete as ETIs (Entidades Territoriales Indígenas) à *Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial*, e ações indígenas devem estar em harmonia com o plano nacional de desenvolvimento (RAMOS, 2014: 18). Neste sentido, a partir de um processo legal obrigatório, teve lugar o calendário ecológico.

(RAMOS, 2014, p. 18).

O calendário ecológico é outro aspecto dos Planes de Vida que encerra uma imensa complexidade cosmológica envolvendo cantos, danças, visões alucinógenas vinculadas a atividades sazonais, sempre acompanhadas da necessidade de cura xamânica para manter o fluxo da vida em todas as suas dimensões. Um exemplo do encadeamento no conhecimento ecológico dos indígenas é assim descrito por Cayón (RAMOS, 2014, p. 20)

Os Makuna, portanto, nesta experiência, aplicaram conceitos cosmológicos a um instrumento de planejamento. Em um tipo de purificação (LATOURE, 1994), o calendário ecológico passou a auxiliar a um processo de negociação com o estado (RAMOS, 2014, p. 19).

Entre os Ashaninka, do lado brasileiro da fronteira Brasil-Peru, no rio Amônia, apresentados por Pimenta (2002, 2006, 2008), chama a atenção o caso limite no embate entre dádiva-mercado.

a começar pela mudança no sistema político. Com a criação de uma única comunidade, a autoridade difusa dos cabeças de família foi substituída pela figura de um líder mais centralizador cuja influência afeta a todos os cerca de 300 habitantes da aldeia de Apiwtxa. Esse líder, já reconhecido como tal antes das mudanças, assumiu o papel de coordenador das ações que levaram à expulsão dos invasores e à reorganização da vida comunitária. A terra foi legalmente demarcada e restava agora buscar meios de manter a comunidade autônoma e economicamente auto-suficiente. (RAMOS, 2014, p. 22)

Nota-se o aspecto onde mudanças do sistema político se misturam com o da troca. No caso, o processo de criação de associação com pessoa jurídica com participação na economia de mercado levou a uma desigualdade social que demonstra uma incompatibilidade entre dádiva e mercado (RAMOS, 2014, p. 22-23).

No caso dos Ye'kuana, apresentados por Karenina Andrade (2007, 2009), é notável a relação de “empreendedorismo” vinculado à sua cosmologia. Não aderiram ao mercado de projetos, mas por conta própria adotam uma ética de trabalho árduo, qualidade de seus produtos e esforço pelo aprendizado de conhecimentos doutros povos.

Esta ética “*empreendedorística*” é consequência do conhecimento dos ciclos sucessivos do mundo pautado por seu código moral, *wätunnä*:

Todas as normas do comportamento apropriado, toda a história do povo ye'kuana e todo o provir estão contidos nesse código. [...] Já houve outros [ciclos] no passado e o atual, sob o poder dos brancos, não durará por muito

mais tempo, já havendo mesmo sinais claros do seu fim. Os Ye'kuana, certos de que no próximo ciclo serão eles os donos do poder, precisam preparar-se com o máximo possível de conhecimento para não cometer os erros dos brancos, enfurecer o demiurgo e trazer de volta o horror de outro fim de mundo. (RAMOS, 2014, p. 25)

Estes casos demonstram relações com projetos e desenvolvimento que não se esgotam nem nos termos da rejeição completa, nem da total submissão à lógica de mercado. Possuem traços comuns, como

o fascínio por bens de consumo; o repúdio à desigualdade; a aceitação limitada do desenvolvimento através da oferta e demanda de projetos; a busca de compatibilização entre a economia da dívida e a economia do mercado nas brechas do sistema dominante; a busca por autonomia; a observação dos conhecimentos próprios e apropriados seja a favor ou contra o desenvolvimento; a crítica ao desenvolvimento sustentável por não levar esses conhecimentos suficientemente a sério. (RAMOS, 2014, p. 28)

Se por um lado na dimensão moderna o “desenvolvimento” se apresenta como vinculado à dimensão de mercado, acúmulo e valor; por outro, no mundo indígena ocorre um “re-encantamento”, valorizando elementos do conhecimento local. Nesse sentido, não parece haver nem uma rejeição abstrata ao desenvolvimento, nem uma submissão à lógica de racionalidade e acúmulo mercantis.

como a dos ativistas Myrna Cunningham e Dennis Mairena da Nicarágua: Um equívoco comum é definir desenvolvimento em termos de crescente produtividade, modernização, tecnologia e acúmulo de riqueza. Esta é vista como a posse e o acúmulo de bens materiais. Tal conceito de desenvolvimento é exógeno para os povos indígenas (RAMOS, 2014, p. 8).

A autora aponta, citando Gilbert Rist, que *"se 'desenvolvimento' for apenas uma palavra útil para a soma das aspirações humanas, podemos logo concluir"* a dificuldade de sua existência (Rist, apud RAMOS, 2014, p. 9). Agregado à categoria “desenvolvimento” está a de valor, que possui um aparato de crença no mundo Ocidental, com toda a sustentação ideológica. Muito embora Alcida Ramos não especifique diretamente no texto o sentido da ideologia, aparentemente passa pelo modelo de sua proposta de generalidade, como a “soma das aspirações” (RAMOS, 2014, p. 9). O desenvolvimento parece querer projetar para todo e qualquer grupo uma necessidade crescente de consumo, de acúmulo e trabalho; no mundo, tudo é passível de valorização.

A autora dialoga com Max Weber²² e com um pretense afastamento do mundo

²² “O que ele chamou de desencantamento do mundo refere-se à crescente descrença em

místico por parte de intelectualismo europeu, em que a crença em entidades supra-humanas é gradualmente substituída por modelos de racionalidade. De certo modo, o vínculo que esta racionalidade pretende é uma suposição de uma laicidade crescente, numa soma de aspirações econômicas e, poderíamos acrescentar, políticas, com a diminuição de personificações e o aumento de uma política estratégica.

Se através do reencantamento tem-se a permanência da magia, temos também um dado desencantamento com as promessas do mercado, agente de pilhagem sobre o ambiente indígena, reduzindo tudo a “*commodities*”. Existe aí uma dupla negação: a de não abandonar valores associados a um outro mundo, cujo idioma se assemelha à lógica da dádiva, e submeter tudo à racionalidade absoluta; e a negação às promessas do “mercado-salvador”. Isto porque apesar do mundo dos brancos se propor à racionalização, seu secularismo propõe-se como bastião da única verdade, que é o Estado – no caso do desenvolvimento, mas também poder-se-ia dizer o mesmo do Estado, naquilo em que estas questões atravessam relações econômico-políticas.

Assim, se a força motriz ocidental repousa no triângulo ciência-progresso-desenvolvimento, ela se desmancha no ar ao chegar aos povos indígenas. São eles os desencantados do desenvolvimento, ao experimentar direta ou indiretamente os seus efeitos. [... A] *crença ocidental em seu auto-atribuído papel de arauto*²³ *da verdade divina que tem como ato de fé o sempiterno desenvolvimento. Em nome desse fugidio desenvolvimento, tudo podem, tudo fazem.*” (RAMOS, 2014, p. 10-11, itálico nosso)

Re-encantamento²⁴ pode ser visto como uma forma de manter o controle sobre o processo de contato. A própria viabilidade dos projetos depende de uma adaptação às tonalidades locais, buscando, muitas das vezes, garantir não o acúmulo, mas um

entidades supra-humanas às quais os povos arcaicos apelavam em meio a um suposto vácuo de racionalidade. “Conforme o intelectualismo suprime a crença na magia”, diz Weber,” (Weber, apud RAMOS, 2014: 9)

23 Muito interessante a escolha desta palavra, que tem seu sentido tanto de defesa de uma ideia, ideólogo, de autoridade, oficialidade, portanto, de política; quanto um sentido econômico derivado. No dicionário Pliberam, “arauto (francês héraut) 1. Oficial (inferior ao rei-de-armas e superior ao passavante) que na Idade Média levava as declarações de guerra e servia de parlamentar. 2. Postilhão. 3. Pregoeiro. 4. Mensageiro. 5. Pessoa que defende uma ideia ou uma causa. = DEFENSOR, PALADINO”.

Podemos ver a terceira derivação, “pregoeiro s. m.: **pre-go-ei-ro** 1. O que lança pregão. 2. *Indivíduo que apregoa e arremata os objectos nos leilões.*”**pregoeiro**”, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <http://www.priberam.pt> [consultado em 05-05-2015].“

24 “ao injetar em projetos desenvolvimentistas as suas crenças, as suas profecias, os seus saberes e os seus temores.” (RAMOS, 2014: 11)

bem-viver: Segundo Gersem Baniwa, “*O projeto só é viável se nós não perdermos o controle social sobre o processo*” (BANIWA, 2006, in. RAMOS, 2014, p. 12). Alcida Ramos desenvolve esta questão proposta por este autor:

Os projetos, portanto, seriam mecanismos de alcançar um nível de vida satisfatório no presente, mais do que no futuro, ou seja, seu horizonte é o curto prazo, não a utopia. Sua noção de realização humana não está no acúmulo de riqueza, mas no bem-viver do presente. (Baniwa, 2006, in RAMOS, 2014, p. 15)

Ou seja, o controle é importante, não se tratando de uma “mão invisível” ou uma dimensão externa (dos macro-imperativos econômicos, sociais, políticos) à qual só resta aceitar um mundo inevitável. Neste sentido, pode ser entendido como adaptações locais em uma negativa de participação ou não de uma totalidade.

Se por etnodesenvolvimento entendermos “o direito de grupos étnicos de participar (ou não ...) em seus próprios termos do processo moderno de desenvolvimento” (Kassam 2002: 65), à luz dos exemplos aqui expostos, não deixamos de dar razão a Rist. “Os próprios termos” dos povos indígenas, quando não entram em conflito direto com a (des)razão desenvolvimentista – temor a feitiçaria, quebra de relações igualitárias – , exigem esforços especiais – malabarismos linguísticos, retraimento social – para não serem atropelados por ela. Da lógica do mercado à lógica científica ocidental, os indígenas acabam por remar contra a corrente consumista para manter sua autonomia e valorizar seus próprios conhecimentos. (RAMOS, 2014, p. 32)

Este trabalho de Alcida Ramos dialoga com duas publicações, Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento, volumes I e II. O primeiro volume, com organização de Fábio Vaz Ribeiro de Almeida, Antônio Carlos de Souza Lima, Cássio Noronha Inglez de Sousa e Sondra Wentzel. No segundo volume, os três primeiros organizadores se repetem, mas Sondra Wentzel não participa da organização, e sim, Maria Helena Ortolan Matos.

No primeiro capítulo do segundo volume (ALMEIDA et all, 2007), os autores apresentam um pouco da origem dos trabalhos, associando-os com atuação de antropólogos no Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI²⁵), um

25 “O PDPI, portanto, é resultado de uma confluência de diversos interesses, relacionados à defesa dos direitos indígenas e conservação ambiental na Amazônia Brasileira e que incluem o Estado brasileiro, através do Ministério do Meio Ambiente; a cooperação técnica e financeira internacional, através do Kreditanstalt für Wiederaufbau (KfW), Instituto de Crédito para a Reconstrução, do Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ), Agência de Cooperação Técnica Alemã, e do Department for International Development (Dfid), agência de cooperação técnica e financeira do Reino Unido; e o movimento indígena organizado, articulado pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab)” (ALMEIDA et all,

programa de apoio a projetos indígenas voltados ao desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira. Além disso, o PDPI derivou em articulação e reflexão acadêmica em contextos onde outros grupos, sobretudo no Grupo de Trabalho (GT) *Povos Indígenas: projeto e desenvolvimento*, na IX reunião de Antropologia do Norte e Nordeste (Abanne, Manaus, 2005) e o X encontro, em Aracaju, 2007). As duas publicações são um resultado da atuação de antropólogos da equipe técnica do PDPI (Cássio de Sousa e Fábio de Almeida), cooperação técnica alemã (Sondra Wentzel), e do laboratório de Pesquisas em Etnicidade, cultura e Desenvolvimento (Laced), na pessoa de Antônio Carlos de Souza Lima.

Partindo justamente de um questionamento a respeito de como “*dispositivos e práticas de intervenção são recebidas localmente no contexto de sociabilidade de povos indígenas*”, Matos (2007) desenvolve uma reflexão sobre desencontros e não atendimento de expectativas (MATOS, 2007, p. 21).

Segundo a autora, o estabelecimento de Projetos dá-se em uma interação entre sistemas culturais e sociopolíticos diversos, e é necessário tentar produzir uma “*fusão de horizontes*”, não sobrepondo ou hierarquizando sistemas de significado não-indígenas sobre os indígenas (MATOS, 2007, p. 22). Uma das dificuldades disso é a aplicação de conceitos generalizantes como “*comunidade*”, coletividade, participação, que podem desconsiderar movimentos sociopolíticos internos; ou sobrevalorizar um vínculo territorial como o principal elemento de indígenas para suas ações coletivas (MATOS, 2007, p. 26-27).

Seja o governo ou organizações não governamentais, costuma-se lidar com os habitantes da terra indígena como sujeitos com interesse e expectativas homogêneas.

Mesmo nos casos em que grupos étnicos distintos compartilham uma única terra, os projetos são pensados com base nos princípios comuns de ação quanto ao acompanhamento ou à proteção da terra. Isso não quer dizer que, nesses casos, os agentes que apoiam a elaboração de projetos não reconheçam as diferenças étnicas dentro da terra compartilhada, mas sim que *se apegam à crença de que, em princípio, há uma unidade entre eles quanto aos interesses orientadores das ações coletivas dos projetos*. Muitas vezes, esses agentes acabam promovendo projetos elaborados *a partir de interesses de uma parte da população indígena da terra e os estendem aos demais* (MATOS, 2007, p. 28, *italico nosso*)

Para além desta metonímia, quando os agentes saem do campo, a vida continua

2007: 7)

seguindo, e neste seguir, as diferenças permanecem. E nestas relações políticas locais, grupos familiares, organizações indígenas, grupos etários – múltiplos agentes indígenas – seguem em disputas estabelecidas ou estabelecedoras de diferenças, disputando visibilidade política e suporte econômico por meio de relações com entidades financiadoras e executoras de projetos (MATOS, 2007, p. 28).

No planejamento das atividades dos projetos, deve ser levado em conta, por exemplo, o fato de que entre os indígenas as relações de parentesco e de aliança orientam a posição social do indivíduo e os grupos locais. Já nas negociações e na elaboração do projeto, deve-se estar atento aos vários níveis (famílias extensas, comunidade local, relações inter-tribais) em que a organização política indígena se manifesta de maneira tradicional. (MATOS, 2007, p. 33)

Muitos projetos em terras indígenas foram incentivados com o pressuposto de que tais sociedades seriam ideais para estabelecer relações participativas. No entanto, a autora pondera, seguindo Peter Schröder, que o sentido participativo indígena não é o mesmo que o Ocidental, e *“haver formas indígenas de organização cooperativa nos trabalhos comunitários não implica a existência de uma “mentalidade de cooperativismo”* (MATOS, 2007, p. 33). Diferente de um sentido individualista (a autora não usa esse termo), as atividades da aldeia envolvem divisões de gênero e parentesco, por exemplo.

Nesse sentido,

Para estabelecer uma participação ampla e efetiva nos projetos, os agentes que apoiam os projetos devem promover a comunicação entre grupos locais e entre grupos étnicos. Isso significa viabilizar, por meio de organizações indígenas e da implementação de tecnologias como radiofonia, comunicações interlocais e interétnicas capazes de estabelecer a coletividade referencial dos projetos indígenas, embasados em diálogos interculturais (MATOS, 2007, p. 33-34)

Fábio Vaz de Almeida (2007) realiza um diagnóstico da participação indígena em comissões e programas. Segundo ele, a participação é um dado que ocorre de duas maneiras²⁶: uma primeira como grupos indígenas realizando função de agências implementadoras, como é o caso na atividade de saúde indígena executando papéis da Funasa. Uma segunda maneira, como analistas e direcionadores de política

26 Parece ter algum outro tipo de participação, uma desenhada a partir de encontros setoriais, como os que aconteceram em na área de cultura. Não são exatamente como 'analistas', mas como movimentos sociais que apontam demandas específicas direcionadoras de uma agenda social a ser atendida pelas políticas.

pública.

O autor associa a primeira maneira com um modelo de Estado que terceiriza um função que deveria ser sua. Ambas as questões levam ao movimento indígena a um dilema de fazer o papel do estado ou deixar a situação de política indigenista sem alterações. Estas duas questões envolvem problemas na forma como as relações de participação são construídas e na lógica de cooptação que envolve, segundo o autor, tradicionalmente as ações do Estado. Os problemas ao redor disso refletem “inconsistências” na ação política indígena (ALMEIDA, 2007, p. 177).

A análise que se segue deve ser entendida, portanto, como um esforço para superar a falta desse olhar crítico, de resto não tão absoluto se o objeto é um programa de Estado, mas praticamente inexistente se estivermos falando do movimento indígena (Almeida, 2007, p. 178)

Segundo o autor, algumas dimensões passam por uma falta de olhar crítico (1) pela baixa qualificação de lideranças indígenas para participar de fóruns participativos, reuniões e estruturas ofertadas pelo estado; (2) a dificuldade por estabelecer estratégias políticas e a (3) prisão em mecanismos de cooptação e legitimação por parte do estado, mecanismos que incluem uma dependência por recursos financeiros.

Considerando algumas estruturas estatais básicas na participação de comissões, tal como o tempo existente para discussões de temas variados e a disposição prévia de relatórios e temas a serem discutidos, a participação dá-se de modo reduzido já que, segundo o autor, alguns processos acabam simplesmente legitimando decisões prévias já tomadas, ou dificultando uma mudança de condução da política por fora do Estado. “*Os principais limitadores da participação estão associados com o tamanho limitado das equipes e a impossibilidade de preparar informações “qualificadas” e a antecipação para a discussão*” (ALMEIDA, 2007, p. 179-180).

Além disso, o autor destaca em seu texto a baixa qualificação de lideranças indígenas. Esta questão, inclusive, é resumida no título de seu trabalho, “índio sabe, índio faz”. As organizações indígenas continuam a querer executar políticas públicas e participarem sem intermediários. Isso leva, segundo o autor, a um enfraquecimento do movimento social indígena.

Habitados a lidar com pessoas que, sob o argumento da autonomia indígena preferem “esquecer” as reais limitações e os problemas que irão

enfrentar, as lideranças indígenas assumem a postura de que sabem e podem fazer qualquer coisa, de que os índios sabem o que é melhor para si. Tal postura, frequentemente, mostra-se **ineficiente**, principalmente em se tratando de populações que não dominam todos os códigos necessários para a compreensão do problema – sempre associado ao contato –, e vem agravada pela postura de “saberem” sempre o que é ou não necessário, **não precisando de intermediários**.

Participação aqui significou, portanto – **ao contrário do que o protagonismo indígena levaria a acreditar** –, um enfraquecimento do movimento social. (ALMEIDA, 2007, p. 182, negrito nosso)

Então, segundo o autor, uma baixa qualificação de lideranças e a exclusão de intermediários pode levar a um enfraquecimento do movimento indígena. Nesse ponto, o Estado não seria, de fato, questionado, mas haveria mais uma legitimação de sua ação e uma cooptação de lideranças e movimentos. A questão a ser considerada é mesmo a eficiência? Não seria certo modo de pensar na vida rodeando universos de eficiência e eficácia que fazem um desenho de reuniões estatais com tempos e pautas contadas um imperativo? E eficiência para que? Para lidar com o estado ou com uma política local? Não teria aí um idealismo de ver determinada postura como necessária?

Bem, se, por um lado, a participação que se pretende não é a que idealmente gostaríamos de ver implementada, por outro, a participação real do pequeno grupo de indígenas que podem fazer parte de debates como esses também não se dá de forma a superar esse problema de origem. **Acreditamos que uma participação qualificada poderia questionar procedimentos e até exigir uma relação diferente com o Estado**, levando-o a uma postura mais interessante. (ALMEIDA, 2007, p. 182, negrito nosso)

Neste artigo, quase toda a argumentação de Almeida passa pela formação técnica e relação com o Estado, sendo esta uma questão de problema de origem.

É claro que existem muitas lideranças indígenas atuando de forma eficiente na representação dos interesses de seus povos. Eu diria até que a grande maioria é *bem intencionada, mas muitas carecem de uma maior qualificação*. Contudo, os orçamentos dessas organizações é bastante limitado para *pagar a profissionalização de um grande número de lideranças, o que faz com que a quantidade de lideranças disponíveis para atuar seja pequena*. Mesmo aqueles mais capazes têm a mesma dificuldade que se apresenta para os funcionários públicos ou técnicos de ONGs que compartilham os mesmos espaços de discussão e ideais. [...]

Para além da qualificação de lideranças, que precisam saber discutir assuntos tão variados como genética, legislação indigenista e ambiental, economia etc., há ainda problemas de representação, visto que quanto mais se aproximam de uma melhor compreensão destes temas, menos tempo

têm para garantir legitimidade junto aos seus. Além do mais, como vivem nas cidades e são assalariados, precisam pensar nas possibilidades de sustentação de suas famílias, o que às vezes tem sido motivo para se mostrarem mais “domesticados”, ou mais “guerreiros”. (ALMEIDA, 2007, p. 182-183, *italico nosso*)

Pois bem, para além da concessão realizada pelo autor, de considerar a grande maioria como “bem intencionada”, e da “carência” de formação, chama uma atenção um sentido mercadológico: orçamentos limitados para pagar a profissionalização. O pressuposto disso é considerar que alguns problemas teriam solução na medida de se assumir uma relação de trabalho (profissionalização), e que nesta falta que vemos a consequência do pequeno número de lideranças. Será que o número de lideranças não poderiam estar associadas com relações de parentesco, alianças entre povos, dinâmicas políticas locais...? Ou, simplesmente, porque uma parte das pessoas tem coisas mais interessantes a fazer de sua vida do que ser liderança. E mesmo ser um líder, não é uma questão de escolha: mas de capacidade oral e retórica, de realizar alianças, de fazer parte de uma família com reconhecimento social, conhecimento sobre a natureza e histórias do povo, idade, capacidade ou proteção xamânica; em suma qualificações outras (para utilizar seu termo)?

Voltando a uma “carência de formação”, podemos colocar as coisas em outros termos. Mesmo assumindo uma carência de formação, como a educação formal, e as dificuldades que isso provoca para acessar lógicas institucionais, burocráticas, é este realmente o problema? Ou o problema não pode ser visto que o Estado dê preferência a determinado tipo de conhecimento e capital cultural, ao que outros conhecimentos são submetidos a um ideal formal que tenha pouco a ver com a vida de determinados coletivos? Fica uma pergunta: As discussões (e normas) que são estabelecidas em instâncias burocráticas devem facilitar a função destas mesmas instâncias; ou devem ser capilarizadas para trabalharem em função de conhecimento e melhoria de qualidade de vida locais?

O problema não é que alguém não tenha uma qualificação mínima para participar de instituições estatais. O problema é que as instituições estatais favorecem e legitimam determinado tipo de conhecimento; e desmerecem outros.

Uma pausa aqui da apresentação do texto para algumas reflexões. Considerando o texto apresentado por Alcida Ramos, a respeito de Projetos e desenvolvimento, conforme uma dimensão ocidental, serem considerados como uma soma das

aspirações (desejos, acúmulo econômico...); em certo sentido podemos ver a atuação política como um somatório das aspirações legítimas. Assim, existe uma importância na construção de “movimentos sociais”, “legitimidades”, participações, elaboração de demandas coerentes, conjuntas e coletivas. Assim, um sentido instrumental, estratégico, racional – fortalecimento do “Movimento Social” - está presente em um imaginário político não muito distante, por exemplo, do ideal de que partidos políticos possuam uma ideologia comum, uma proposta para “a sociedade”, uma eficiência em saber executarem suas pautas; terem, portanto, uma dimensão de racionalidade, eficiência, estratégia que perpassasse todo um “conjunto social”.

Protagonismo não deve ser confundido com eficiência. Existe uma diferença entre um fortalecimento do “movimento social” e um fortalecimento político, autônomo, no interior de relações políticas locais. Esse tipo de distinção tem alguma semelhança entre um “desenvolvimento econômico”, na generalidade que este termo oferece; e a melhoria de um bem estar na vida das pessoas, ou na circulação de bens, cargos, consumos locais que dão uma melhoria local de uma qualidade de vida (felicidade, poderíamos dizer), estabelecimento de alianças, combates a determinados padrões de cúmulo ou consumismo...

Neste processo de participar da execução e formulação da política, além de existir, segundo o autor, o problema de baixa qualificação, existe um elemento de dificuldade em se estabelecer estratégias políticas. Segundo ele, líderes indígenas *“viverem nas cidades e são assalariados, precisam pensar nas possibilidades de sustentação de suas famílias, o que às vezes tem sido motivo para se mostrarem mais “domesticados”, ou mais “guerreiros”.*” (ALMEIDA, 2007, p. 183). Em seu diagnóstico, a falta de qualificação, a cooptação estatal e a dificuldade indígena para definição de estratégias sobre sintomas de uma dificuldade em efetivamente elaborar uma atuação política que altere as condições sociais da população, e o “protagonismo” pode ser definido como “para inglês ver” (ALMEIDA, 2007, p. 181), continuando com um processo de “domesticação” do movimento. *“Muitas organizações que tomaram para si essas tarefas foram seduzidas pelos recursos envolvidos, [ou talvez] os altos salários oferecidos tenham sido um atrativo a mais”* (ALMEIDA, 2007, p. 181).

Sobre estratégias possíveis, ele afirma

Assumo que existem, portanto, dois tipos de **estratégia possíveis**: ser o índio dos “amigos dos índios”, ou ser o **contestador**, a pedra no sapato do governo ou dos seus próprios aliados por vezes. É claro que tais estratégias não são excludentes, podendo um mesmo personagem usar as duas quase que simultaneamente. Tais classificações não devem ser entendidas como algo ruim, mas como papéis acionados segundo **suas conveniências momentâneas**. Há ainda um terceiro tipo de papel que algumas lideranças têm desempenhado, que é a do amigo dos “inimigos dos índios”. Esse, por exemplo, é o caso de alguns que lutam contra a homologação da Raposa Serra do Sol em área contínua, em Roraima, mas não são tão comuns. (ALMEIDA, 2007, p. 183, negrito nosso)

Este artigo é reducionista na medida em que reduz à conveniência e interesses utilitários as relações políticas locais. Para além de vantagens e interesses, consideramos que ser “contestador” ou “índio dos “amigos dos índios”” está vinculado a múltiplas formas de se estabelecer alianças e relações que não estão associadas a uma dicotomia a política local, de um lado; e o mercado e a política dos brancos, de outro. Como Alcida Ramos, consideramos que estas relações são ajustadas em tonalidades locais que estão por vezes distantes de uma lógica do interesse utilitário²⁷. O Argumento de Almeida possui, neste sentido, tonalidades morais de comportamento político em alguma medida distantes do que verifiquei em campo. Retornaremos mais a esta discussão no próximo capítulo.

E, mais uma vez, a dificuldade política acontece, segundo o autor, em função do despreparo:

Por outro lado, dentre as lideranças que frequentam o movimento indígena, mesmo quando uma delas toma posições que possam **vir a prejudicar o movimento como um todo, seja na estratégia da cooptação, seja na do embate com quem é um aliado**, o movimento indígena tem tido muita dificuldade em enquadrá-las. **Provavelmente isso tem a ver, além de outros fatores socioculturais, com a insegurança associada ao despreparo para atuar onde estão atuando**. Pode-se perceber que os que têm mais segurança conseguem eventualmente agir de forma a desconstruir as armadilhas que seus próprios aliados impõem, mas a regra não é essa. (ALMEIDA, 2007, p. 183, negrito nosso)

Se por um lado o sentido de racionalidade e utilitarismo implícito no artigo de Almeida é questionável, conforme apresentamos anteriormente, por outro lado bastaria questionarmos a falta de protagonismo implícita no termo cooptação. Aquele sujeito racional que é cooptado é, em certo sentido, um sujeito desprovido de

27 Basta considerar o sentido de conveniência: “**conveniência** 1. Vantagem, interesse. 2. Proveito, utilidade. 3. Decoro, decência. “**conveniências**” 4. Praxes, usos estabelecidos. In Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <<http://www.priberam.pt/dlpo/conveni%C3%A2ncia>> [consultado em 04-08-2015].

racionalidade, incapaz de perceber seus seus interesses. Dada sua incapacidade (segundo o autor, vinculada ao seu despreparo à ação política), a liderança política não percebe quem, de fato, é seu aliado. Existe, neste sentido apresentado por Almeida, uma descrença implícita: ele não acredita nos sujeitos apontados como aliados ou inimigos²⁸. E pior: em nenhum momento vemos as vozes nativas apresentando seus motivos.

Apesar dos grandes avanços, conclui Almeida: “patinamos [...] em uma participação insuficiente” (ALMEIDA, 2007, p. 184), o que estabelece uma importância do movimento indígena saber revisar, enquadrar e reconhecer verdadeiros aliados para não cair em armadilhas de cooptação por parte do Estado e inimigos da causa indígena, sabendo, inclusive, reconhecer que nem toda proposta do movimento é boa ou certa.

Do ponto de vista do movimento indígena, destacar o reconhecimento dos limites de sua atuação, principalmente identificando os possíveis aliados, mesmo entre aqueles que não pensam e agem como se tudo o que fosse proposto pelo movimento fosse necessariamente bom ou certo. Esse reconhecimento fortaleceria as iniciativas de estímulo ao diálogo e empoderamento dos **beneficiários das políticas públicas** para que as acompanhem. (ALMEIDA, 2007, p. 184-185, negrito nosso)

Concluindo, o autor estabelece seu resumo em um conjunto de poderes e deveres sugestivos de como a participação indígena deveria funcionar para ganhar em aprimoramento na participação social e estratégias do movimento.

Em resumo: a participação indígena **não pode** ser apenas uma legitimação dos planos do governo, assim como também **não deve** pretender a aceitação – mesmo simulada – de qualquer proposta sua. **Deve sim poder fortalecer o diálogo interétnico** e envolver novas formas de empoderamento e controle social. Tudo isto ainda está por ser aprimorado, tanto de um lado quanto do outro. (ALMEIDA, 2007, p. 185)

Concluindo este capítulo, podemos retornar a uma fala anterior do autor: o movimento indígena tem dificuldade em enquadrar a ação de seus aliados. *“Provavelmente isso tem a ver, além de outros fatores socioculturais, com a insegurança associada ao despreparo para atuar onde estão atuando”*. (ALMEIDA, 2007, p. 183).

28 Não seria por demais afirmar que Almeida está apontando que algumas lideranças políticas são refens de uma “ideologia”, não sabendo – realmente – quais são seus interesses. Neste sentido, estes alunos precisariam de uma luz externa. Toda clássica reflexão de João Pacheco (1988) a respeito do estado tutelar já bastaria para questionar os valores implícitos no artigo de Almeida.

Mesmo e além de definirmos como algum despreparo, provavelmente isso tem a ver com “fatores socioculturais”. Portanto, com forte medida local: política local. Neste sentido, minha proposta aqui e no próximo capítulo é apontar outra interpretação possível nessas dinâmicas que envolvem, como apresentei, dimensões de execução e adoção de projetos. Assim, eu não diria que a participação “*Deve sim poder fortalecer o diálogo interétnico*”. Ao contrário, de forma distante a uma certa interpretação normativa da ação política, certa dimensão da participação envolve, justamente, não estabelecer como prioridade um contato interétnico. Mas estabelecer contatos políticos locais, que envolvem tanto alianças quanto rompimentos.

Movimentos sociais, quaisquer que sejam, têm um dilema de como se relacionar politicamente com o estado. Mas, além disso, tem um dilema de como se relacionar internamente. A dinâmica política não é um aglomerado voltado exclusivamente em função de uma vida político-econômica externa, que tenha como prioridade o estabelecimento de coerência ou construção de uma unidade. Nem, tampouco, uma ação política que possa ser reduzida a uma aspecto racional-instrumental.

En passant, este conjunto de críticas ao movimento político indígena faz recordar a crítica recente de Bruno Latour (2001, p. 247-304) ao racionalismo político. E, mais, à determinada aristocracia grega (e seu medo do povo) representada nos diálogos de Sócrates com Sofistas no diálogo *Górgias*.

A solução de Sócrates é muito mais forte. O fabuloso segredo da demonstração matemática que ele tem em mãos é que ela constitui uma persuasão passo-a-passo que nos força a concordar com qualquer coisa. Nada porém torna esse modo de raciocinar capaz de ajustar-se as condições extremamente ásperas da ágora, onde ele deve ser tão útil, para empregar o antigo lema feminista, quanto uma bicicleta é útil para um peixe. (LATOURE, 2011, p. 263)

É claro que não existe uma maneira matemática (racional, ponderada, experimental) de fazer política. E de vida, como implícito no texto de Latour, considerando todos os momentos oportunos (*Kairós*), os sentidos de oportunidade, as circunstâncias imponderáveis, a vida não linear²⁹.

Como é emocionante ver, voltando ao passado, como todos esses gregos ainda estavam imbuídos da natureza positiva dessa democracia que

29 No grego, *Kairós*, que é filho de *chronos*, possui um sentido não linear de tempo, um tempo qualitativo do “momento oportuno”.

continua sendo a sua mais vasta invenção! Claro que “ela não envolve o conhecimento especializado”, claro que lhe falta “compreensão racional”: o todo, lidando com o todo sob as coações incrivelmente rígidas da ágora, deve decidir no escuro e será conduzido por pessoas tão cegas quanto ele próprio, sem o benefício da prova, da percepção tardia, da previsão, da experimentação repetitiva, da gradação progressiva. Na política nunca há uma segunda oportunidade – apenas uma, esta ocasião, este *kairos*. Não existe nenhum conhecimento de causa e consequência. Sócrates ri dos políticos ignorantes, mas *não existe outra maneira* de fazer política, e a invenção de um mundo do além para resolver a questão total é exatamente aquilo de que Sócrates ri, e com razão! A política impõe esta simples e rígida condição de felicidade: hic est Rhodus, hic est Saltus³⁰. (LATOURE, 2001, p. 278)

Para a purificação da política, livrando-se do povo, é necessário ignorar tudo aquilo que ele faz no dia a dia, estas invenções realizadas para se pensar junto. A arte, os templos, as praças, os parentescos, o ostracismo.

Todos os séculos de artes e literatura, todos os espaços públicos - os templos, a Acrópole, a ágora - que Sócrates está denegrindo um após outro eram os únicos meios que os atenienses tinham inventado para perceber a si mesmos como uma totalidade que vive junto e pensa junto. Vemos aqui o drástico vínculo duplo que transforma o Estado num monstro esquizofrênico: Sócrates apela para a razão e a reflexão - mas então todas as artes, todos os sítios, todas as ocasiões onde essa reflexividade assume a forma muito específica do todo lidando com o todo são consideradas ilegítimas. Ele deprecia o conhecimento da política por sua incapacidade de compreender as causas do que ela faz, mas rompe todos os circuitos de informação que gerariam esse conhecimento da causa prática. Não admira que Sócrates tenha sido chamada de arraia elétrica! O que ele paralisa com o seu fio elétrico é a própria vida, a própria essência do Estado. Quão sensível era o demos ateniense para inventar a tão ridicularizada instituição do ostracismo, esse modo tao inteligente de livrar-se dos que querem livrar-se do povo! (LATOURE, 2001, p. 280)

1.4.2 - Retornando ao Magüta: projetos, política e resistência

Retornando ao Maguta, algumas falas de Nino Fernandes iluminam a divergência que apresentei entre as reflexões de Alcida Ramos e Almeida, a questão de projetos e relações de liderança indígena.

Em primeiro lugar, Nino Fernandes apresenta como centralidade os problemas do museu: a falta de projetos e a necessidade de parcerias; incluindo aí a urgência de

30 Provérbio e expressão de uma fábula de Esopo que se refere a um atleta que alega ter realizado um salto fabuloso na ilha de Rhodes. “Aqui é Rhodes, salta aqui”, escutou em resposta. Prova o que você pode fazer, aqui, agora. Essa frase é muito usada (como o foi por Hegel, ou Marx em *Dezoito Brumário*) quando se discute política “aqui é que está o essencial, aqui é que é preciso demonstrar” (Marx, 2006: 20).

controlar ataque de cupins, pintura do museu e pequenos reparos estruturais, ou seja, questões de conservação e preservação.

Nino tem dificuldades de trabalhar no museu, e enquanto é o único que está plenamente à disposição das atividades rotineiras-administrativas, como abrir o museu, o **Magüta está com dificuldades**.

“A prefeitura não ajuda”, diz ele com frequência. Depois de um período em que era chamado a participar, e projetos eram realizados, o museu tem dificuldade em pagar as contas básicas. “Na época de Gil era melhor”, diz Nino do tempo em que era chamado pra participar da Política Nacional de Museus, fazia parte do Conselho Consultivo do Patrimônio Museológico do Instituto Brasileiro de Museus – IBRAM: “Chamavam agente para ir em reuniões, até o presidente do IBRAM veio aqui”.

Isso nos coloca algumas questões. como indicado por Alcida Ramos (2014), a questão não é, portanto, aversão generalizada à política ou instituições, nem em esferas locais ou nacionais. Mas, antes, uma busca pelo estabelecimento de parcerias e construção de diferentes alianças que, podemos dizer, manifestem uma dimensão de respeito local e estabelecimento de diálogo.

Como fizemos um paralelo entre a discussão de projetos ancorada em Alcida Ramos e uma crítica ao posicionamento de Almeida, vejamos o que afirma Nino Fernandes:

tem [ticuna] que estuda, sabe fazer projeto e acha que tem condições de tomar dianteira na militância. Mas não é assim que as coisas funcionam, a questão não é 'fazer o Projeto', mas articular com as pessoas. Fazer alianças, fazer projetos com outras instituições, com parceiros...

Não consideramos, a partir de falas de tikunas, que a centralidade de atuação e articulação de política ticuna esteja em estudo formal. É claro que facilita em atuação no desenvolvimento de projetos. No entanto, o fundamental é capacidade de articulação com grupos, incluindo a atenção a princípios e valores locais. Voltaremos a isso no próximo capítulo, mas vale apontar que a liderança, antes de ter estudo, deve ser vista como capaz de estabelecer trocas, não deve ser egoísta (sovina), deve dar atenção às falas de outros ticunas, não deve atuar como autoritária, não deve fazer fofoca, não deve fazer uso de “feitiços” ou “olho gordo”. É necessário estar atento e respeitoso com outras pessoas. Deve, em suma, representar valores que não fortaleçam um individualismo, mas respeito “à

coletividade”.

Isso nos leva a um segundo ponto. A frase seguinte foi reafirmada de diferentes formas por Nino. O museu “não é [minha propriedade, nem do Museu Nacional, nem de João Pacheco [...] é Museu dos Ticuna, de todos Ticuna”.

Entre o primeiro ponto, a necessidade de projetos, e o segundo, de uma esfera de autoridade (ou “propriedade”), tem-se que a relação entre o museu e seu “espaço externo” não é de uma dicotomia simples entre organizações ticuna versus estado; entre ticunas versus brancos; entre autoridade interna versus externa; nem tampouco um valor transcendental da formação técnica. Antes existem duas dimensões fundamentais nas falas de Nino: uma a de que é absolutamente necessário não comportar-se como um gestor, uma autoridade, uma direção que diga dos caminhos. No sentido de contraponto à afirmação de Almeida sobre a enorme importância do estudo formal para atividades de liderança, a figura da liderança indígena nos recorda a afirmação de Pierre Clastres:

“Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe? No fim das contas, somente em função de sua competência “técnica”: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. *O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe*”. (CLASTRES, 2012, p. 219-220, itálico nosso)

À parte de algum sentido generalista de Clastres (a sociedade³¹), o que as falas de Nino nos apontam é que ele tem que prestar satisfação constante “aos Caciques”. E parte significativa das concepções de chefia estão ligadas não a uma habilidade técnica de conhecimento formal dos brancos, mas à capacidade de estabelecer trocas (projetos) e conseguir fazer com que as pessoas se reuniam. E, também, ter um conhecimento “tradicional”, alguma sabedoria...

Além deste aspecto, nas falas de Nino e Paulinho, aparece o que tentamos demonstrar com o Massacre do Capacete. Diz Nino: “*alguns destes indígenas estudam, mas não lembram da violência que passamos, do processo de demarcação... do tanto que sofremos*”. Frase como esta foram ditas de diferentes

31 Trataremos mais disso no próximo capítulo, ao sugerir que a sociedade ticuna não deve ser considerada como “um todo”, “uma entidade”, mas um conjunto de forças sem, entretanto, firmar-se como um conjunto de autoridades.

formas pelos dois. A lembrança, a memória, a idade aparecem como relevantes. Poderíamos dizer, quem sabe, da idade como uma qualidade técnica? Suponho que, em vários momentos, a questão geracional³² é muito mais relevante do que a capacidade, por exemplo, de elaborar um projeto.

Neste sentido, além -ou mesmo vinculado - de um aspecto geracional, a simples memória da violência. A discriminação e os conflitos são constante nas falas. “*O museu ficou muito tempo fechado (de quando pretendiam inaugurá-lo). Os brancos não aceitaram, eu fui ameaçado*”. Esse não é mais o contexto (ou não com tamanha intensidade), e segundo ele os brancos aceitam melhor hoje.

E continua falando que a coisa não está como antes, é mais seguro, e que o museu teve um papel de diminuir o preconceito. O passado é o passado de ameaça, violência, discriminação. É passado enquanto o presente é seguro, mas é importante ser lembrado. Ao mesmo tempo, retorna como um passado-presente de violência com muita regularidade nas conversas.

Neste aspecto, o museu apresenta-se como um espaço de resistência e memória. Um **quarto ponto**, por fim, é a dificuldade em organizar o movimento indígena, e o movimento indígena Ticuna. Considerando, inclusive, o momento que cheguei (eleitoral), havia verbalização de conflito com outros ticuna:

Ramiro: Como são esses candidatos ticuna?

Nino Fernandes: Não são muito bons. Não conhecem a história (de luta pela terra), e acham que porque sabem escrever bem projetos, estudaram uma coisa ou outra, são mais preparados para fazer as coisas. Não, é importante fazer parceria (conversar com as pessoas). Alguém quer fazer um projeto (e você vai e escreve).

Ainda nesse sentido, um conflito com grupos neopentecostais. Como da vez que foi apresentar a exposição a três turistas brasileiros: “Aqui é o início do povo Tikuna. Assim nasceram. Não foram como no Adão e Eva não, aqui foi diferente”. E, depois, em outras conversas, aparecia a fala de como tem ticuna que não acredita nos mitos, que acredita no pastor.

Pois bem, considerando internamente e as falas de Nino Fernandes, o Museu Magüta mostra-se como um processo de resistência e de fortalecimento de memória no passado de violência. Mas, ao contrário de algumas das últimas análises

³² Aline Magalhães (2014) apresenta o conflito geracional como um dos elementos centrais para compreender a dimensão de conflitos entre os Ticuna.

(PACHECO de OLIVEIRA, 2012; BESSA FREIRE, 1999, ANDREA ROCA, 2015), não possui intensa atividade externa, desenvolvimento de projetos ou dinâmica de encontro e reunião em seu espaço. Nem, ao contrario do afirmado por João Pacheco (2012), apresenta uma expografia que fuja à linearidade clássica. Não é em sua resistência, em suma, como espaço político, que a reunião, abertura, etnicidade se dão fortemente. O Museu Magüta, hoje, apresenta-se paradoxalmente como resistência, dificuldade de funcionamento e espaço atravessado por conflitos. Dito isso, no próximo capítulo trataremos das distensões, do faccionalismo, do conflito. Do modo como a organização social, a dimensão de política interna ticuna não apresenta, no que toca o Museu, um referência para reunião. É resistência ao mesmo tempo que, à primeira vista, não é um museu vivo. Muito em função da falta de projetos e do faccionalismo ticuna.

Por fim e como preâmbulo do terceiro capítulo, é em algumas falas de Nino que particularidades aparecem: o nascimento dos ticunas tendo sido diferente de Adão e Eva, ao contrário do que dizem os pastores. Incluindo aí uma dimensão de conflito com algum cristianismo³³. Nas falas com Nino, esta dimensão aparece fortemente da história, dos Tikuna conhecerem o passado, as tradições... Do ponto de vista dos mitos, da religião e do xamanismo, uma coisa deve ser ressaltada: é uma questão de afirmação (resistência – incluindo resistência interna entre facções ticuna), mas **não** somente. A magia não é simplesmente resistência simbólica. Parece mais um fato, uma arma cosmopolítica, uma dimensão medicinal, um aspecto de organização do espaço.

33 Não trataremos aqui do conflito com ticunas neopentecostais ou cristãos simplesmente por julgar que os dados e diálogos de campo deixam por demais lacunas. Mas basta apontar que é uma questão recorrente na fala de muitos ticunas e na literatura consultada. Mas, como tema central, vem sendo pouco tratado.

CAPÍTULO 2

A persistência do imprevisto

Claro, elas permanecem [...] Claro, há certas coisas que permanecem [...] é preciso distinguir uma coisa: o que permanece nela como contribuição milionária de todos os erros, é uma coisa, que é o caráter generoso do cara que fez, do equívoco, daquilo que eu disse antes, da linguagem ser sempre necessariamente mentirosa; e a outra coisa é a utilidade que se quer fazer, o caráter utilitário que a música tem, de instrumento de informação que as coisas têm. Isso pode perecer, ela pode ficar ineficaz em determinado momento, ela pode não representar mais, como um retrato, uma fotografia de uma coisa. Ela não é mais. Ela pode continuar poeticamente forte, como um símbolo simples e puro da criação, da criatividade, da inteligência, da alma, do espírito; portanto, do Ser. Mas como coisa utilitária, como instrumento político, aí essas coisas são perecíveis. E é isso que vocês, como eu, como todo mundo, precisamos estar muito atentos, sempre. (1:10:00, Gilberto Gil ao vivo na escola Politécnica da USP – 1973)

Como dito, o capítulo anterior trata principalmente do que chamo os muros internos ao museu. Para aqueles leitores mais cuidadosos e atentos às datas, devem ter reparado, por um lado, que o capítulo trata fundamentalmente da primeira semana. Ainda, os mais afeitos a imagens podem ter reparado a falta de fotografias, muito embora eu tenha realizado tais registros no dia 20/08. Para a curiosidade daqueles que buscavam naquele primeiro capítulo uma apresentação minuciosa da exposição, encontraram basicamente falas sobre a falta de projetos e dificuldades do museu. Para a cultura material, a imaterialidade da cultura. Por um lado, porque as falas assim me pautaram. Por outro, devido aos acontecimentos que narro a seguir.

Dia 23 de agosto, sábado, é dia de maior tranquilidade no museu, pois que mais livre das obrigações de Nino com a Funai. Cheguei ao museu com a intenção de dar continuidade à análise sobretudo expositiva. Enquanto Nino resolvia algumas coisas, como limpeza do museu, comecei por tirar algumas fotos da fachada.

Nestas fotos, em uma delas ele aparece na frente da câmera e sai, como que para

não ser fotografado. Fiz alguma brincadeira de que ele 'poderia, sim, sair nas fotos'.

Nino: “Sair nas fotos , você está tirando fotos?... olha, conversei ontem com os outros dois, e eles não gostaram de você estar aqui fazendo a pesquisa não; **que não sabem quem é você, de onde veio**... A gente tem uma coisa aqui que é a cobrança do projeto, documentos da instituição, comprovantes, me mostrar os papéis. Me lembraram. Eu errei de ter deixado você fazer a pesquisa sem falar com eles. Mas disse a eles que você já está aqui. Não sabia se você já tinha ido embora”.

Ramiro: “Não, não sei se você lembra, mas eu ia ficar um mês, até o dia 14”.

Nino: [Você] tem que vir com isso [dos documentos]. Eu, nós três, estamos aqui porque os caciques mandaram. E tem isso de foto, eles não gostaram não, que aí vai, um conta pra um cacique, outro conta pra outro, depois veem em cima de mim. Mas pode fazer a pesquisa. Mas tem que trazer esse papel”.

Ramiro: “olha, eu também não quero ficar aqui incomodando. Você acha que é melhor eu voltar segunda, terça-feira, com esses papéis? Acha melhor eu só voltar com esses papéis?”

Nino - “Acho melhor”.

Pois bem, isso explica a não utilização de imagens. Fiquei, depois desse diálogo, aproximadamente dez dias para conseguir reaver autorização para o trabalho de campo. Ainda depois, dada uma viagem de Nino para Manaus, o meu trabalho diretamente no museu aconteceu de modo menos intenso do que nos primeiros dez dias.

No entanto, tais acontecimentos dão início de explicação para além, no que é relevante o contexto político em termos de Política Ticuna e a dinâmica de suas organizações. Faço agora alguma discussão teórica acerca de relações faccionalistas antes de apresentar dados diretamente do campo.

2.1.1 - De Onde Vim, a questão FUNAI, Faccionalismo

A dissertação de João Guilherme Nunes Cruz (2011), *“Diferenciação e Autonomia: Relações Políticas e Educação Escolar Entre os Ticunas no Alto Solimões”* apresenta o histórico e algumas relações travadas em instituições ticuna, sobretudo com destaque do intenso interesse educacional por parte destas organizações. Ao ponto em que ganha destaque, como em muitos trabalhos antropológicos, narrativas

sobre o trabalho de campo e suas dificuldades relatadas pelo autor (CRUZ, 2011, p. 71). Ele afirma:

Me parece também que os Ticunas manipulam [a relação entre antropólogos e organizações indígenas...] de modo bem consistente, haja visto os relatos mais recentes dos pesquisadores que por lá estiveram. Tanto Mariana Paladino (2006: Introdução), quanto Cláudia Leonor López Garcés (2000: 213) acentuam o fato de terem tido dificuldades em conduzir suas investigações em determinadas comunidades, **em função de seus respectivos “vínculos” com dada organização, no caso de ambos, o CGTT** (CRUZ, 2011, p. 71, negrito meu)

Diferente de Paladino, Garcés, ou Cruz, minha dificuldade no museu não esteve relacionada diretamente a um vínculo a uma das organizações ticuna. Nesse sentido, quais expectativas a meu respeito? Poderia ser considerado um aliado ou eu poderia implicar algum prejuízo ao museu? Possuir um vínculo remete a atalhos de planejamento político que permitem a lideranças ticuna compreenderem se outras pessoas e grupos são ou não - e em que medida - confiáveis. O mapeamento de origem (“de onde veio?”) é a necessidade de vinculação.

Tais vínculos parecem ser fundamentais na explicação do modo como pesquisadores se posicionam entre os ticuna. Destaco dois deles: um primeiro, a tendência teórica de pesquisadores que atuam ou atuaram na região, sobretudo com a influência de uma antropologia de contato interétnico, resistência e outras influências a partir do trabalho de João Pacheco, uma vez que este antropólogo desenvolve pesquisa junto aos Ticuna há muitas décadas e seu trabalho (1988) tornou-se referência tanto aos antropólogos quanto aos próprios ticuna.

Um segundo ponto é a relação construída por este antropólogo com determinadas organizações no desenvolvimento de projetos. Associação seguida por outros antropólogos não somente a partir de pesquisa acadêmica, mas com trabalho de extensão e que referencia uma entrada específica em campo sobretudo a partir da organização CGTT e grupos a ela associados.

Isso implica duas reflexões que serão tomadas a seguir. Uma, de revisão bibliográfica de como vem sendo considerado o aspecto faccionalista do mundo ticuna.

Outra, de como processos associados ao faccionalismo, formulação de projetos e, conseqüentemente, relações de alianças, vem sendo obliteradas pela tendência

interpretativa majoritária em se considerar a política ticuna como uma luta por reconhecimento. Uma mesma obliteração se aplica em não considerarem diretamente, algumas destas leituras, a própria relação do antropólogo como **mais um elemento do faccionalismo**.

Desta feita, vale deixar claro duas questões: uma primeira, a de que não tenho a intenção de legitimar uma organização ou outra, um grupo ou outro. João Cruz aponta este tipo de risco assumido por Almeida e Faulhaber (1999); Paladino (2006) e Almeida (Cruz, 2011, p. 79), e, em menor medida, Garcés (2000).

Uma segunda questão importante é ponderar o teor da crítica e divergência presente neste trabalho. Existe um conforto perigoso no revisar bibliografias e tratar como se minhas divergências interpretativas fossem obviedades. Não são elementares, e só tornam-se possíveis dado o trabalho teórico consistente desses autores, e muitos anos de pesquisa e extensão. A lida é facilitada quando se chega a campo com um acúmulo consistente de trabalho, e fica obviamente muito mais fácil encontrar pequenas brechas que apontam para outras interpretações possíveis. Por fim, trata-se basicamente de interpretações que acredito serem fortalecidas por dados e falas que esses autores apresentaram ao longo deste tempo.

Em linhas gerais, consideramos que Fábio Almeida e Priscila Faulhaber (1999), Paladino (2006), e Garcés (2000) identificam os conflitos entre os Ticuna como decorrentes de disputa por recursos por parte de uma elite ticuna. Este conflito (fragmentação) é retratado como um aspecto de cooptação por elites brancas locais e pelo estado, que dificultam o acesso dos Ticunas “de forma geral” aos recursos – ou aos benefícios de políticas públicas. Existe aí um teor em ver a rotina política ticuna submetida a uma lógica do mercado e acúmulo; e a uma lógica de submissão política que dificulta uma união (identidade, auto-reconhecimento) desse povo. Em certo aspecto, esta literatura apresenta a dinâmica política ticuna como uma ausência de unidade.

Por outro lado, nossa interpretação busca tratar da dificuldade em se dizer “do povo ticuna” de modo geral. Ao contrário é possível ver a dinâmica política interna como um grande movimento de facções que passam por relações de parentesco, alianças, magia e feitiçaria; e por tentativa de construir um bem viver no processo de alianças variadas e desenvolvimento de projetos. Parte significativa dessa dinâmica de

recursos e aliança política, portanto, é uma criação de instituições e projetos que são estabelecidos em tonalidades locais. Política e economia ticuna. A literatura a respeito dos ticuna, ao contrário, tende a considerar a organização social em um enquadramento de resistência, sendo a vida política contra o estado envolvente uma constante nos trabalhos. Via de regra a atuação política é vista como um elemento agregador, enquanto dimensões “cosmológicas” são secundárias³⁴.

Evidentemente que este trabalho não se propõe à alteração total dos paradigmas correntes na literatura a respeito dos ticuna, mas antes uma abertura a outras hipóteses e discussões até então secundárias. A tendência corrente em se considerar os processos políticos e a resistência tende a ignorar outros elementos “não políticos”. O xamanismo ticuna, por exemplo, aparece quando muito como uma esfera de produção de conflitos e “ausência de unidade”; a produção de corpos, processos de cura e reflexões cosmológicas são mais ou menos ignoradas como que separando uma esfera política de outras esferas da vida³⁵.

Esta distinção de lado e interpretação não carrega muita novidade em termos macro-teóricos. É, na verdade, desdobramento de pressupostos, por um lado, sobre unidades políticas construídas sobre grandes linhagens formadoras de uma união tal como cacicados.

Por outro lado, alguns antropólogos recuperam Pierre Clastres (2004, 2012) para questionar a unidade (ou totalidade, considerando econômica ou politicamente) como um fim único de organizações indígenas.

Este questionamento remete a reflexões sobre organização política da década de 1970, apontando que modelos de parentesco e organização social africanistas não são aplicáveis ao contexto ameríndio, reflexões levadas a cabo principalmente depois do Projeto Harvard Brasil Central (SEEGGER et al., p. 1979). Neste contexto, começa a ser formulada uma posição a respeito de outros modelos de organização, tal como o lugar da construção do corpo ameríndio (SEEGGER et al., p. 1979). Pelo menos a partir de Clastres (2012) é difícil considerar o contexto ameríndio em termos de ausência de Mercado ou Estado, além de formulações que começam a

34 Embora minha crítica seja voltada para os trabalhos anteriormente citados, esta agenda de pesquisa e extensão está largamente constituída também por outros trabalhos de Regina Erthal (1998, 2001, 2005), Andrea Roca (2015), e, muito menos em Aline Magalhães (2014). E, obviamente, João Pacheco de Oliveira (1988, 2012).

35 É inexistente, por exemplo, reflexões que tratam de aspectos políticos na cosmologia ou a noção de pessoa, como trabalhos de Pedro Cesarino (2012, 2012b, 2010, 2008).

progressivamente apontar a inconstância³⁶ não em termos de falta, mas de constituição.

“Mesmo uma tradição que se reputa em continuidade com a sociologia clássica (Cardoso de Oliveira 1978; Oliveira Filho 1998) tem insistido no papel que o processo colonial cumpriu na definição de etnias discretas, e no caráter contextual e situacional das unidades, que sempre deveriam ser tomadas com amplo ceticismo. As reformas da etnologia advindas dos anos setenta do passado século (Overing Kaplan 1977; Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro 1979) propugnaram o abandono dos “modelos africanos”, ou em outras palavras da percepção de unidades extensas com limites definidos por critérios fixos. A antropologia política das sociedades ameríndias, ou em particular das sociedades das terras baixas, tem insistido no caráter performativo das unidades políticas, que, com algumas exceções como as dos grupos Gê do Brasil Central, são criações de um chefe mais que realidades estáveis - associações, mais do que sociedades. E por toda a parte têm proliferado as evidências dessa instabilidade [...]” (SÁEZ, 2013, p. 11)

Se por um tempo a discussão foi a respeito de uma certa dicotomia unidade e dissenso³⁷; cacicado (CARNEIRO, R: 2007) ou grupos autônomos, consideramos que por agora pode ser apresentada em termos de movimentos pendulares (PERRONE-MOISÉS, B; SZTUTMAN, R: 2010) entre estes dois tipos de momento. Unidade, portanto, só deve ser considerada em termos relacionais a outros momentos, de distensão. Temos, portanto, por um lado, uma formulação agenda de pesquisa distinta. Por outro, um aspecto teórico-metodológico de buscar ficar atento, se a discussão passa por uma política, buscar compreender como se dá a política na formulação “nativa”; se “organização social”, ficar atento à adequabilidade do modelo.

A proposta de Maybury-Lewis, que coordenava o projeto [Harvard], consistia na busca de novos instrumentos de análise à medida que grupos corporados e regras prescritivas de aliança e descendência não se verificavam nos termos vislumbrados por outras etnologias, debruçadas sobre a África e a Oceania. As receitas para a pesquisa de campo, que já pressupunham teorias, deveriam ser refeitas e, para tanto, o autor e seus colegas e alunos deveriam empreender o que Viveiros de Castro (1993) denominou de “dissolução culturalista”, ou seja, uma maior ênfase no estudo das categorias nativas de entendimento [...] (SZTUTMAN, 2002: 453)

De todo modo, temos aqui uma distinção importante em ser destacada: os conflitos

36 O que obviamente remete a uma série de trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro (2002).

37 É claro que muita coisa veio sendo produzida, e hoje não se reduz a uma dicotomia. No entanto, enquanto pressupostos teóricos, tal como a literatura ticuna apresentada, existe um vestígio em que a discussão da inexistência de uma liderança unitária aparece em termos de “falta”, como que apresentando um destino unitário enquanto o sucesso de organizações políticas indígenas.

políticos internos não devem ser vistos como uma ausência de unidade, mas como contextos de relações que podem caminhar a formação – ou consolidação - de grupos. Não que uma unidade não seja em certo ponto desejável (e esta é a afirmação de alguns ticunas), mas ela não será alcançada enquanto existirem uma série de distinções internas relevantes. Em certos momentos, a unidade não será alcançada por pessoas e grupos violentamente a despeito das diferenças; mas sim as diferenças realçadas porque os atores julgam que elas devem continuar – ou são contextualmente incontornáveis - enquanto determinada pauta de relações.

Nisso temos, por exemplo, que em determinado momento de luta pela terra, é possível que aconteça uma união voltada a uma pauta de resistência contra Estado e grupos econômicos tradicionais de brancos. Uma vez (re)conquistada a terra, abre-se espaço para que diferenças sejam realçadas porque pessoas precisam creem ser mais importante tratarem de sua política interna do que lançar-se prioritariamente à lutas outras que antes estiveram em pauta na união (contra uma “sociedade envolvente”). Vamos, a seguir, apontar uma literatura sobre os ticuna que tende a considerar seus conflitos como uma ausência de unidade.

2.1.2 - Cooptação, faccionalismo e liderança indígena real.

*Meu divino são José
Aqui estou a vossos pés
Dai nos chuva com abundancia
Meu Jesus de Nazaré*

A epígrafe que abre este capítulo fala da música Procissão. É a autocrítica de Gilberto Gil, de sua “imprecisão” em músicas de protesto, como no álbum Louvação (1967). Diz a música: *“Eu também tô do lado de Jesus, / só que acho que ele se esqueceu / De dizer que na Terra a gente tem / De arranjar um jeitinho prá viver”*. E replica, no álbum da USP: *“Jesus não se esqueceu de nada. Jesus disse tudo certo, tudo correto. Agora, o que se diz que ele diz, aí é outra coisa”*.

A discussão que ele faz nos trás uma imagem bonita em considerar a ironia muitas vezes corrente da louvação de São José que abre algumas gravações de Procissão. Algum enquadramento de discussão política trata da religião ou conflitos internos

(ausência de consciência proletária, racial, étnica, por exemplo) a partir de uma leitura que de suas fragilidades são uma ausência de capacidade de se guiarem. Poderíamos conceber que, ao invés de pedir a São José, deveriam se empenhar aqui na terra a partir de questões políticas, ambientais, questões concretas. Porque, afinal, existiriam mil e uma formas de se afirmar que as pessoas não sabem exatamente o que fazem, ou o que deveriam fazer. Como na caverna de Platão: não que as pessoas não vejam as coisas, mas muitas vezes veem sombras, imagens retorcidas da realidade. Se as pessoas não podem ver a realidade, o que restaria? Uma necessidade de ajuda para que algum “notável” mostre a elas o que ver, como se organizar, como viver? Implicações e entrelinhas deste tipo de consideração a respeito da política, das pessoas, da religião estão aí manifestas, de variadas formas. Como quem, apontando a miséria das pessoas, diz que estão perdendo tempo ao pedir chuva ao céu. Como se estivessem alienadas por São José.

Voltando aos ticuna. Em pequeno artigo de 1999, Fábio Almeida Ribeiro de Almeida e Priscila Faulhaber analisam o que chamam de “informações circunstanciais” sobre o movimento indígena ticuna e uma dinâmica de poder e competição por representatividade entre a CGTT e FOCCITT. Baseado em trabalho de campo de 1997, os autores partem do argumento de João Pacheco de Oliveira (1988) de que a atuação do SPI mudou as relações travadas entre ticunas e não índios. Segundo Almeida e Priscila, as práticas de tutela formaram “*gerações de índios que vivem, ou vêem, na tutela um meio de vida, e ajudou a formar um grupo que se imagina uma “elite indígena” pela proximidade do poder*” (RIBEIRO de ALMEIDA e FAULHABER, 1999, p. 274).

Nesse sentido e adotando uma perspectiva de Bourdieu sobre “atos de conhecimento e reconhecimento” a partir de “agentes”, os autores focalizam as relações entre estas duas organizações como uma competição na definição da “**entidade representativa do povo Ticuna como um todo**”. A partir da proximidade da FOCCITT com a

“sociedade envolvente, atuando como mecanismo de dominação de atores (madeiros, comerciantes) e agências (FUNAI, igrejas evangélicas) [...] Esse segmento, investindo numa disputa faccional no interior do CGTT, **acabou por gerar uma entidade concorrente no controle da representação**, apoiada por organizações que sempre procuraram representar os interesses de um grupo limitado de índios, tais como os

professores e os monitores de saúde” (RIBEIRO de ALMEIDA e FAULHABER, 1999: 176, **negrito nosso**).

O texto não é claro do ponto de vista cronológico, não apresentando exatamente uma cadeia de acontecimentos. Mas no que se interpreta é a transição de um segmento no interior do CGTT que passa a ocupar um lugar de dominação e estabelecimento de uma elite indígena. Esse segmento ganha tal forma a partir de influencia por parte da sociedade envolvente.

Assim, segundo os autores, um segmento (ilegítimo) dentro da legítima organização CGTT derivou a formação da FOCCITT (este é o tom apresentado pelos autores a todo momento). Índios desse segmento, vinculados à possibilidade de auferir benefícios político ou financeiros, “desarraigado[s] na ordem tradicional” (ALMEIDA, 1996, apud RIBEIRO de ALMEIDA e FAULHABER, 1999: 277), adquirem crescente evidência pela quantidade de bens que acumulam e na constituição de novas alianças; e buscam proximidade com a política regional, podendo “*até tornarem-se candidatos*”. Nesse sentido, os autores concluem que esse segmento forma alianças que têm

*frequentemente se mostrado **infeliz para as organizações Ticuna**, na medida em que propicia, aos políticos que historicamente tinham uma relação de conflito com o grupo, a **cooptação de falsas alianças*** (RIBEIRO de ALMEIDA e FAULHABER, 1999: 277, **negrito nosso**).

Para atestar a ilegitimidade de “grupos opositores do CGTT”, dos quais poucos são “verdadeiras lideranças”, os autores argumentam que lideranças não são escolhidas por “*suas 'comunidades' através de eleição baseada no arranjo [tradicional] de poder entre os diferentes grupos vicinais*” (Ribeiro de Almeida e Faulhaber, 1999: 278).

Os autores apontam que existe, por parte de lideranças verdadeiras, como Pedro Inácio – então vinculado à CGTT, um esforço por (re)organizar o movimento indígena ticuna. De todo modo, apontando os “jogos políticos” de então,

expressam, assim, uma reestruturação dos dispositivos criados pelo regime tutelar, cujos ordenamentos persistem apesar da inoperância e da falência da máquina administrativa criada pela política indigenistas.

A FOCCITT se apresenta, então, como um exemplo da constituição de estruturas falsamente representativas, uma vez que estes [líderes] não são “verdadeiros” representantes de cada comunidade ticuna, mas **agentes de uma distribuição de cargos que corresponde a uma estruturação do poder local orquestrada a partir dos interesses daqueles que**

controlam os mecanismos de exploração e dominação (RIBEIRO DE ALMEIDA e FAULHABER, 1999: 279-280, negrito nosso)

Este contexto, em certo aspecto sociológico, tem explicação em uma antropologia histórica a partir³⁸ de relações interétnicas apresentadas por João Pacheco (1988), em que a dinâmica política ticuna é em largo aspecto uma variável dependente dos contatos entre o mundo ticuna e uma sociedade envolvente. Seja o Estado Nacional e suas entidades administrativas (como a atuação do SPI), ou relações de poder a partir do mundo não-indígena dos patrões. Assim, a luta por reconhecimento implicou, na visão dos autores, uma disputa no contexto das organizações ticuna. Para lembrar reflexões de WACQUANT sobre conexões entre Durkheim e Bourdieu

Uma tal sociologia, simultânea e *inseparavelmente estrutural e genética*, pode se propor a explicar (e não somente descrever) o aparecimento imprevisto da crise, o surgimento inovador do "gênio", o desenvolvimento da ação transformadora que faz as grandes revoluções sociais e simbólicas pelas quais a história redesenha bruscamente seu curso. Assim, "é historicizando-o completamente que se pode compreender [...] se separa da historicidade estrita dos destinos menos heróicos"; a originalidade de seu empreendimento não se destaca completamente se não "se o reinsere dentro do espaço historicamente constituído no interior do qual ele se construiu (WACQUANT, 1997: 36, itálico do autor).

Esta reinserção no espaço histórico, desta antropologia histórica que na região tem a importante contribuição de João Pacheco, tenta reconstituir processos de contato interétnicos que apontam para relações de dominação simbólica e, portanto, econômica-estrutural, seguindo a influência de Bourdieu.

O que é instituído pela história só pode ser restituído por ela: portanto, só a sociologia histórica oferece ao sociólogo, agente histórico e produtor de saber, "os instrumentos de uma verdadeira **tomada de consciência** ou, melhor, de um verdadeiro *domínio de si*". O pensamento livre, sustenta Bourdieu, tem este preço: não pode "*ser conquistado senão por uma anamnese histórica capaz de desvelar tudo o que, no pensamento, é o **produto esquecido do trabalho histórico***" (BOURDIEU, apud wacquant, idem, ibidem, itálico do autor, negrito nosso)

Para demonstrar esses processos de tomada de consciência sobre a dominação, a prática volta-se a uma construção binária que contem uma continuidade gradual.

Como Durkheim em um momento anterior, Bourdieu prefere sustentar seus

38 Vale o destaque de que João Pacheco não apresenta a dinâmica ticuna nestes termos, mas que tão somente implicações "Possíveis" de sua teoria de base sociológica francesa são utilizadas por Almeida e Faulhaber. O trabalho dele apresenta questões em dimensões que considero mais complexas e menos maniqueístas.

esquemas teóricos em meio a comparações binárias, entre sociedades ditas "tradicionais" ou "pré-capitalistas" e formações sociais "altamente diferenciadas" (uma designação furiosamente durkheimiana), em que o recurso à etnologia serve como **técnica de quase-experimentação sociológica**. (Wacquant, 1997: 38, negrito nosso)

Esta continuidade trata dos eventos políticos (essa luta por reconhecimento) como um processo de disputa por visibilidade entre Campos. O que é político em um ponto, como outro, é a disputa por representação. No caso dos ticuna, retornando ao artigo:

Hoje, depois do investimento de algum recurso por parte dos poderosos locais na promoção e acirramento desta luta faccional, os Ticuna têm que se contentar com apenas um único representante parlamentar e com a **presença espúria** do antigo vice-prefeito e atual secretário para assuntos indígenas do município, que também é vicecoordenador da FOCCIT. Aqui a **promiscuidade entre organização indígena e poder público é evidente**. (RIBEIRO de ALMEIDA e FAULHABER, 1999: 281, negrito nosso)

Nestes processos maniqueístas, aparece, na análise dos autores, uma distinção entre aquilo mais tradicional, "as comunidades"; e a ação manipuladora de elites. Introduzindo a ação de elites políticas vinculadas à FOCCITT. Nesta visão, não existe, exatamente, uma política ou economia ticuna - em seus aspectos internos, mas a formação de uma elite que se distancia em atender a demandas comunitárias ticuna. Neste sentido, no conforme formulado pelos autores, aquela tomada de consciência do qual falou Wacquant ganha outros contornos; ou, melhor, toda tomada de consciência carrega potencialmente o seguinte risco:

Às lideranças tradicionais restam os apoios de suas "comunidades", que os mantém no cargo de capitão por vontade própria, além do comprometimento de antropólogos e indigenistas preocupados com a apropriação indevida do território Ticuna e utilização deste povo como **massa de manobra eleitoral**. Contam ainda, e essa parece ser sua avaliação atual, com o tempo, pois consideram insustentável a situação das "falsas lideranças", termo construído nesta luta pelo monopólio da representação e que constitui uma identidade negativa em oposição à sua identidade de "lideranças verdadeiras".

Ainda que circunstanciais, as informações apresentadas neste artigo mostram que o movimento Ticuna no Brasil está estruturado, assim, com referência às próprias facções e a um regime **duplamente paternalista**³⁹, constituído a nível das relações interétnicas. A disputa pela representação Ticuna não obedece, deste modo, unicamente à sua **dinâmica intrínseca**,

39 Existe duas implicações básicas em colocar estas questões em termos de paternalismo: uma a de que alguém se propõe a ter um papel tutelar de pai; a outra, de que grupos e indivíduos se propõem em ser tratados como filhos. Neste sentido, existe uma questão basicamente elitista e contraditória nos termos de Estado Tutelar tal como utilizados neste artigo.

mas também à luta pela apropriação dos recursos (RIBEIRO DE ALMEIDA e FAULHABER, 1999: 283, **negrito** nosso)

Não há nada que seja exatamente particular - “intrínseco”, ligado a uma pessoa. Ao contrário: nenhuma fala indígena é apresentada para corroborar a ilegitimidade da FOCCITT e seus membros. Além disso, nada deixa explícito o tanto que tais descrições partem dos pesquisadores ou de “verdadeiros representantes ticuna”. Ao fim e ao cabo, a somente estes pesquisadores é facultada a habilidade em “desvelar”.

Este artigo teve alguma influência em trabalhos sobre os Ticuna, principalmente no que diz respeito a um mapeamento das instituições indígenas e a organização. Neste processo, inclui-se as narrativas sobre dificuldade de campo, aceitação de pesquisadores e dinâmicas faccionais. Como apontou João Cruz⁴⁰ (2011) a respeito do trabalho de Garcés López⁴¹, a autora realiza uma análise sobre suas dificuldades de campo na qual teve negada sua pesquisa.

no qual teve negada sua proposta de investigação[...] Garcés atribui, à negativa às disputas internas protagonizadas pelo CGTT e pela Federação das Organizações Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo ticuna (FOCCITT). No caso em tela, afirma que o capitão de Umariacú seria uma liderança diretamente vinculada a FOCCITT e, em razão disso, proibiu sua pesquisa na comunidade.

Em seguida, a antropóloga vai realizar uma série de comparações entre as duas organizações e se baseia em artigo dos antropólogos Fábio Almeida Ribeiro de Almeida e Priscila Faulhaber, para sustentar a tese de que as diferenças entre uma e outra estaria numa espécie de “contaminação” (nem Garcés, nem Almeida e Faulhaber usam esse termo propriamente) maior da FOCCITT no que diz respeito às influências externas, dos “brancos”, “tales como madereros, comerciantes y actores que controlan el poder a nivel local, así como también la FUNAI y las iglesias evangélicas (Garcés, 2000: apud CRUZ, 2011: 71-72)

Em sua tese, defendida ainda em 2000, Garcés apresenta a dificuldade de campo como resultado do conflito entre a CGTT e a FOCCITT, sobretudo por ser antropóloga; e a disputa entre estas instituições estar pautada na luta por representação. Destacamos seu trabalho por ter um longo trecho tratando do

40 Eu acompanho a visão de João Cruz de que essa distinção entre a CGTT e FOCCITT, oriunda do artigo citado, não corresponde a uma dinâmica política ticuna, ao que argumento a seguir.

41 Os trechos da tese de Garcés (2000) foram retirados de uma fonte virtual sem paginação. http://tesis.bioetica.org/tic4.htm#_Toc120174247, acesso em 24/03/14, 12:12:12. Não foi possível ter acesso ao exemplar enviado pela autora à Biblioteca da UFMG. Por este motivo as citações estão sem paginação original.

faccionalismo⁴² ticuna, no Capítulo 4.

Siguiendo los planteamientos de Bourdieu (1989), los antropólogos brasileiros Faulhaber & Almeida (1999) hacen una interpretación de esta *situación conflictiva* entre CGTT y FOCCITT en términos de "la lucha por la representación" generada a partir de la intervención de agentes externos al pueblo Ticuna [...] los cuales contribuyeron a intensificar el nivel de los conflictos entre los dirigentes ticuna, motivando conflictos entre facciones (GARCÉS, 2000, *italico nosso*).

Ou seja, agentes externos motivam o conflito entre facções. Segundo a autora, algumas organizações, como a FOCCITT, carregam uma representatividade limitada, sobretudo por se aliar a determinados setores não-indígenas da região, como órgãos político-institucionais e igrejas evangélicas. Representam, na verdade, uma elite política.

Dicha disputa al interior del CGTT por el control de la representación, terminaría siendo apoyada por las organizaciones que **representan los intereses de un número limitado de indígenas**, tales como los profesores y monitores de salud, además de la "élite política", quienes intentan mantener su poder simbólico y material frente a la mayor parte de la población Ticuna. En resumen, esta "disputa por el control de la representación", es decir, de quien habla por los Ticuna, estaría fundamentada en las posibilidades de generar recursos que satisfagan las nuevas demandas de la sociedad Ticuna, tales como el acceso a un empleo como profesor y monitor de salud y también en la legitimidad construida a partir de la relación con el "otro", como estrategia para obtener beneficios políticos y financieros (Ibid 276) (GARCÉS, 2000, *negrito nosso*)

A dimensão sociológica apresentada anteriormente se reproduz, portanto, aqui. A disputa por representação tem uma origem externa, de controle de recursos. E a formação de uma elite ticuna ao invés da representação de maior parte da população ticuna.

Mas diferente de Priscila e Almeida, e Paladino; para Garcés, parte da influência que provoca divergência e conflito está relacionada com antropólogos.

La relación de los antropólogos con los Ticuna brasileiros, entre otros factores, constituye uno de los principales puntos de divergencia y de conflicto entre el CGTT y la FOCCITT. [...] Ticuna. En la opinión de Nino Fernandes, quien fue director de la OGPTB "sem a coordenação com outras instituições e pesquisadores, os povos indígenas ficam isolados. (GARCÉS, 2000, *negrito nosso*)

42 Embora ela use o termo faccionalismo, na maior parte das vezes ela está apontando para as dinâmicas políticas enquanto "conflitos e divergências", e frequentemente em um teor negativo. Existe alguma diferença no uso que faço do termo, tentando evitar um sentido negativo. O sentido que uso fica mais claro no decorrer deste capítulo.

Associando isso à negativa de sua pesquisa, a autora passa de uma leitura de “organização radicalmente indigenista” para um receio institucional ticuna (por parte da FOCCITT) de ter sua luta por representação ameaçada por antropólogos. O fato desta organização ter relações com “elites locais”, retira desta a condição legítima de uma organização indígena que lute por direitos ticuna.

El hecho de que la FOCCITT se opusiera a la presencia de antropólogos en la áreas indígenas, **en un comienzo me llevó a pensar** que quizá se tratase de una organización radicalmente indianista [...no entanto] En la visión del antropólogo Fábio Almeida Ribeiro de Almeida, **uno de los asesores del CGTT**, la FOCCITT está trabajando en asociación con los "políticos civilizados" y sus líderes se caracterizan por tener mayor grado de instrucción escolarizada, lo que les permite expresarse en portugués fluentemente y elaborar discursos "convincientes", en contraste con los líderes del CGTT, quienes tienen dificultades para expresarse en un buen portugués (GARCÉS, 2000, negrito nosso).

E conclui a respeito do “aspecto nocivo” da FOCCITT, para usar os termos de Faulhaber e Almeida:

El hecho de que la FOCCITT establezca relaciones con sectores políticos y religiosos descarta la posibilidad de ser una organización indianista. Su radical oposición a la presencia de antropólogos en las áreas indígenas Ticuna, desde mi visión como antropóloga colombiana, podría deberse al hecho de que desde nuestra profesión con frecuencia se han sentado **posiciones críticas frente a la militancia de sectores políticos oficialistas y movimientos religiosos entre los grupos indígenas con quienes trabajamos**, lo cual nos hace objeto de rechazo por parte de estos sectores (GARCÉS, 2000, negrito nosso)

A autora interpreta parte da recusa de sua pesquisa como uma recusa geral 'aos antropólogos'. Antes de ver uma crítica a procedimentos e relações específicas, vê uma crítica aos antropólogos, de modo geral, por uma elite ticuna com representatividade reduzida:

Durante el poco contacto que tuve con dirigentes de la FOCCITT en la aldea de Marihuaçú, en la asamblea donde se discutió sobre mi presencia en esta tierra indígena, pude percibir la divergencia de opiniones, pues algunos de los indígenas concordaron con mi presencia en el área, al mismo tiempo que otros se oponían. No obstante, el líder que dirigió el proceso de toma de la decisión y que no fue el Capitão de la aldea, manifestó rotundamente que no se permitiría mi ingreso a la aldea porque, según sus propias palabras **"estão cansados de que cheguem antropólogos que depois não voltam e que só deixan problemas na área.** (GARCÉS, 2000, negrito nosso)

No que Garcés discorre sobre posições críticas a respeito de contato com instituições oficiais e movimentos religiosos, vemos um eco do apresentado por

Almeida (2007), e Faulhaber e Almeida (1999). Em certo sentido, muito do apresentado por Garces pode ser tomado como dado de campo e permitir uma interpretação distinta.

Podemos assumir que parte da distensão entre grupos indígenas e grupos de antropólogos pode dar-se como realmente uma “posição crítica” de alguns antropólogos na relação que travam com determinadas instituições – ou ações políticas - indígenas. Por um lado vejo uma expectativa possível de alguns pesquisadores que esperam uma “união” indígena contra o Estado ou “Sociedade Envolvente”, ou um modelo estratégico de organização⁴³; principalmente levando em questão a longa história de violência contra esses povos.

No caso dos Ticuna e um grupo de pesquisadores que tradicionalmente atuam na região, essa expectativa é particularmente compreensível, dado o período da “ticunião”, na palavra utilizada por Pedro Inácio. Ao recordarmos sobre o processo de luta pela terra, a ocasião do massacre, delimitação de territórios e formação de instituições; o que temos em passado recente é uma união Ticuna na luta contra a violência e no avizinhar de delimitação territorial. Recuperando as palavras de Nino Fernandes, no capítulo anterior, *“Tem organização, outra associação, aí atrapalha, atrapalha tudo isso. Naquele tempo, só uma. Bom pra trabalhar”*.

Essa fala é importante porque, tal como disse Nino, *“os ticunas brigam muito”*. Escutei frases equivalentes que dizem um pouco do desejo de uma união, ou de uma não tão grande fragmentação. Uma questão de reflexão importante – e difícil de responder: quanto grupos ticuna estão dispostos a abrir mão de diferenças internas para buscar uma unidade, um todo? Esta busca por um todo me parece ser muito mais afeita a uma dimensão política ocidental, esta produção de consenso. Ou, para colocar em outros termos: quanto indivíduos em um grupo estão dispostos a construir uma unidade a despeito de suas diferenças? Ou quanto pessoas desejam tratar de suas diferenças, a despeito de sua unidade?

De todo modo, mesmo entre “nós ocidentais”, esse consenso é extremamente difícil de alcançar, muito embora nossos discursos apontem para esse ideal. Mas divergências são dados, e consensos, dificuldades a serem alcançadas. Dos departamentos acadêmicos aos partidos políticos. Um cuidado antropológico

43 Almeida (2007), citado no capítulo anterior, parece um bom exemplo deste tipo de expectativa política estratégica.

necessário é não subestimar as diferenças e suas causas⁴⁴.

Mas o que esse período de fins de 1980 até hoje parece demonstrar é que a “ticunião” mostra-se como um período entre distensões: um movimento político “pendular”, para usar um conceito de Beatriz Perrone-Moises e Renato Sztutman (2010).

Beatriz Perrone-Moises e Renato Sztutman realizam uma análise sobre a Confederação dos Tamaios que é relevante pra esta reflexão. Argumentam que, ao contrário de determinadas análises, a Guerra dos Tamóios não foi uma guerra de “índios” contra “europeus” (PERRONE-MOISÉS, B. ; SZTUTMAN, R, 2010: 404).

Questionam-se:

“Nosso imaginário político e a reflexão acumulada acerca das formas políticas ameríndias fazem com que a ideia de uma confederação entre populações avessas a formas estatais coloque imediatamente a questão da propriedade do termo para expressar o observado. **Poderiam tais alianças ser pensadas como extensão ou desdobramento de formas ameríndias? Ou**, seguindo grande parte dos documentos e das análises que afirmam a ingerência europeia como fonte dessas formações com ares de quase-estado (os Tupiniquim teriam sido **organizados pelos** portugueses, e os Tamoio, **instigados pelos** franceses), **deveríamos ver aí contaminação** ou ainda imposição de formas políticas europeias?” (PERRONE-MOISÉS, B. ; SZTUTMAN, R, 2010: 404, **negrito nosso**)

Neste mesmo sentido, deveríamos ver nos conflitos entre grupos ticuna a *contaminação* de formas políticas nacionais? A Ticunião seria essa unidade (movimento nativista) depois *corrompida*? Não consideramos que exista simplesmente uma rejeição ao Estado ou elementos externos como que formadora de uma unidade em algum sentido “ativista” voltada à luta contra a sociedade envolvente. Não é uma “contaminação”, portanto, como se o que estivesse em jogo na dimensão faccionalista – política ticuna- fosse uma ausência de estratégia ou qualificação político-educacional para debates, como queria o artigo de Ribeiro de Almeida (1997); ou uma questão entre conflitos de grupos legítimos ou ilegítimos, como no artigo de Ribeiro de Almeida e Faulhaber (1999). Ambos estes artigos

44 Um trabalho belíssimo que trata de alguns conflitos familiares, suicídio, diferenças entre os ticuna é o de Aline Magalhães (2014), em tese apresentada no Museu Nacional, e orientada de João Pacheco. Não uso tanto o trabalho por conta de não passar explicitamente por dimensões faccionalistas, mas a seguir toco rapidamente em algumas questões. Vale destacar que as ponderações aplicadas até o momento não incluem o trabalho desta autora.

Neste trabalho aparecem dimensões conflituais pojanter. Diante delas, não é possível considerar que o mais “racional” seria confrontar-se contra um Estado ou instâncias macro, quando há tanta coisa micro importante para resolver na vida.

possuem uma tendência em olhar para estes movimentos ticuna enquanto falta (“antropologia da ausência”) de racionalidade político-instrumental ou de uma unidade. O movimento teria sido corrompido.

Ao contrário desta idéia, consideramos que a questão política local passa por disputas entre grupos (muitas vezes até provocada por elementos externos, mas não reduzida a eles). Mas estas disputa não tem uma dimensão essencialista, como “grupos consistentes” atravessando no tempo. Nem tão pouco, quando da união, uma dimensão identitária que simplesmente faça desaparecer divergências internas. São mais um movimento pendular de ora suspender diferenças em prol de um contexto significativo o bastante para formular uma coesão; ora, encerrado um objeto de luta, uma reformulação das diferenças internas volta a emergir. Portanto, unidade e dissenso são momentos, períodos, histórias, dinâmicas. Como no processo da “ticunião”, delimitado o território e alterado um contexto de violência, dinâmicas políticas internas se reajustam. Tal como a “ticunião”, retornando a Perrone-Moisés e Sztutman,

“A confederação dos Tamoio **era possível, dada a capacidade de organização dos indígenas. E impossível, porque atravessada por mecanismos de fragmentação.** Se o transportarmos para as discussões anteriores sobre a oscilação, por vezes simultânea, entre um movimento centrífugo e outro centrípeto, poderemos nos aproximar de uma compreensão mais razoável dos fatos.” (PERRONE-MOISÉS, B. ; SZTUTMAN, R, 2010: 414-415, negrito nosso)

Não se trata, portanto, de uma ausência, falta de consciência ticuna para formular estratégias para disputas públicas. Os ticuna não precisam se ver enquanto uma unidade para serem ticunas; “os ticuna brigarem muito”, como diz Nino, não faz deles menos conscientes; nem menos ticunas; nem menos pessoas com relações políticas.

Uma variação desta narrativa, que corta os séculos, pode ser encontrada hoje no discurso indigenista católico que incita o despertar de uma nova consciência da indianidade, capaz de conduzir a um projeto de ação política. **Tudo se passa, novamente, como se a ação política indígena necessitasse de um critério de unidade para existir**, como se ela não pudesse se definir, justamente, por outros termos. Ou melhor, outras relações, como as suas linhas de fuga, as suas traições, o próprio da vingança. (PERRONE-MOISÉS, B. ; SZTUTMAN, R, 2010: 423)

Não devemos estabelecer o “critério de unidade” como que legitimando o processo

ou capacidade política. Nem tão pouco considerar que não existam desejos de formular uma certa unidade política, “deixar de brigar”, porque, como disse Nino, estes conflitos internos “atrapalham muito”. O que se passa é que a unidade não submete outras diferenças, ou pelo menos não submete na escala da política do branco como horizonte normativo. “Mecanismos pendulares de concentração e dispersão” tratam da necessidade rotineira de se resolver conflitos como inveja, boataria, conflitos conjugais, disputas por recursos, falta de reciprocidade, acusações de feitiçaria: os mal-entendidos de toda forma, por assim dizer, rotineira e humana.

A necessidade de se formular uma unidade (princípio de identidade) pairando (e controlando) sobre estas rotinas não estabelece – facilmente – coisas durando a qualquer custo. Não é elementar uma aliança com pessoas a respeito das quais, “eu sei”, passam a falar sistematicamente mal “de mim”. E são nestas intermitências de relação que as coisas acabam pelo menos temporariamente, mesmo porque as coisas não são estabelecidas por um “contrato”, este mecanismo que obriga na duração das relações.

“Este é um exemplo claro de que a lógica indígena das alianças, bastante avessa ao princípio de identidade e outros alicerces formais vigentes no Ocidente, não costumava contar com a fidelidade a uma unidade posta para durar” (PERRONE-MOISÉS, B.; SZTUTMAN, R, 2010: 422)

Retornando à clássica reflexão de Evans-Pritchard sobre estruturas sequimentares nos Nuer de um realinhamento constante entre grupos: “*A tendência para a fusão é inerente ao caráter segmentário da estrutura política [...] essas partes precisam tender a fundir-se em relação a outros grupos*” (EVANS-PRITCHARD, 1978:159, negrito nosso). A união, portanto, tem um caráter temporário e relacional⁴⁵; e a proximidade de relações pode promover muito mais dissenso do que unidade (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 122-123, 135, 149, 161, 155).

De todo modo, assim como é menos provável uma rejeição total ao “desenvolvimento” do que uma reinserção em tonalidades próprias (RAMOS, 2014), o estabelecimento de alianças não é um aspecto de rejeição radical a grupos possíveis e impossíveis, um certo modelo de cristalização de unidades políticas.

Ao contrário, quando é dito, por exemplo e em diferentes situações que campo, que

45

o prefeito “não quer ajudar”, ou que determinada pessoa não gosta de índio, tem-se um universo de possibilidades onde a ajuda, o afeto e a aliança são factíveis. “O prefeito” não é, a princípio, essa oposição toda entre política oficial e política interna. Neste sentido, políticos oficialistas e movimentos religiosos (para usar o termo de Garcés) não são instituições cristalizadas, assim como a(s) antropólogas(os) também não.

Falando destes, que “chegam e depois não voltam”, parte da questão parece estar nas dificuldades de contato enquanto posições fixas (contratuais). Neste conjunto de mundos de alianças possíveis, transitórias, o lugar tomado pelas pessoas exige uma permanente readequação. Realizar uma pesquisa é comunicar um resultado; e em seguida realizar um projeto, e dar continuidade à relação de projetos, participar de festas, comensalidade... As alianças são um universo sem fim.

Neste sentido, alianças travadas com antropólogos não são marcações que estão presas e legitimadas no tempo, mas precisam ser reafirmadas. Nenhum aliado é permanente.

Garcés contribui ao considerar o papel do antropólogo nestas dinâmicas. Por um lado discordamos da autora quando de sua reafirmação da visão de Priscila Faulhebar e Almeida a respeito da (i)legitimidade de determinadas posturas e instituições políticas (como o caso da FOCCIT). Mas por outro, ela aponta o papel de antropólogos como variável fundamental aplicável ao faccionalismo.

Esta é uma contribuição importante da antropóloga. Com uma ressalva: não interpreto como contatos exatamente externos, mas uma necessidade de levar no limite o papel enquanto elemento readequado nas tonalidades locais, bem ao sentido utilizado por Alcida Ramos na reflexão sobre “projetos”. A atuação de antropólogos é mais um elemento recontextualizado do faccionalismo, coprodutor de facções.

A aliança com os brancos, as divergências, os usos de recursos para acúmulo e dominação, a dimensão de “uma sociedade ticuna”, não parece uma redução à luta por reconhecimento de cunho ideológico (o que é ideológico está submetido ou a uma luta de classe⁴⁶, ou étnica, ou racial...). As fragmentações não devem ser

46 Não realizarem uma análise extensa da definição de Ideologia enquanto conceito histórico e analítico. Para isso, ver THOMPSON (1998), *que realiza um longo trabalho de diferentes definições do conceito. De forma geral, existe uma aspecto que atravessa quase toda discussão a respeito da Ideologia, que passa por um processo de auto-reconhecimento, um desvelar de*

reduzidas ao cálculo racional (mercantil de soma das aspirações; ou político de soma das legitimidades). Portanto o que seriam discursos ideológicos são as tentativas de sobreposição de grupos ticuna (instrumentalizados) sobre outros, a algum modelo de opressão. Eu interpreto como redes de alianças que são estabelecidas. Os recursos não são simples ou somente objetos de dominação, mas recursos que Baniwa chamou de um “bem viver”, voltados para um momento presente.

Se por um lado os antropólogos estão presentes no processo, o que analiticamente é positivo como mais uma variável inclusa na análise, estão como um elemento **externo** que dificulta uma estabilidade.

Estos **discursos fragmentarios** de algunos líderes de la FOCCITT, unidos al hecho de que esta organización cuenta con la asesoría de otros profesionales "blancos", quienes anteriormente estuvieron vinculados al CGTT, me llevan a concluir que los actuales conflictos entre CGTT y FOCCITT, en buena medida han sido motivados por conflictos internos y divergencias politico-ideológicas tanto entre los dirigentes indígenas como entre los asesores blancos que han acompañado el proceso de organización política de los Ticuna en el Brasil. En la opinión de Nino Fernandes "todo isso é coisa de branco mesmo", refiriéndose también a la influencia de los políticos oficiales y los diferentes movimientos religiosos que actúan en la región y que están prestando apoyo a la FOCCITT. (GARCES)

Colocar as coisas em termos de divergência ideológica é assumir um pressuposto de que exista uma noção não ideológica, uma dimensão que seria de “reconhecimento” (consciência de classe, de etnia?). Da mesma maneira, “discursos fragmentários” pressupõe um discurso possível que seja unitário, “coerente”. Ou que esta unidade seja uma competência final de toda ação política. No entanto, a demarcação de diferenças pode ser o objetivo de reunião. Vejamos esse trecho da autora:

estruturas e papeis sociais que demonstram processos de opressão e exploração. O ideológico, portanto, realiza uma imagem da realidade distorcida (como em Karl Marx, na ideologia alemã). Parte do processo político, nesse sentido, perpassa uma visão mais clara desses mecanismos de exploração. Neste sentido ainda temos Althusser (1974), e sua definição de Aparelhos Ideológicos do Estado (AID). Parte de sua noção de política se assenta na competição no interior de instituições que estabelecem processos de exploração, tal como escolas e, digamos, museus. Rejeito, aqui, estas discussões por estabelecerem uma lógica maniqueísta entre instituições (Estado) e seus usos por movimentos sociais que não são tão dicotômicos, como bem apresenta Alcida Ramos (2014). Ademais, temos aí um problema a respeito da discussão de que um outro grupo (são quase sempre os outros) não tem consciência de suas ações políticas e econômicas, no forte viés elitista que pode se dar essa discussão.

Las facciones actuales se han generado a partir de la militancia en las dos organizaciones políticas CGTT y FOCCITT. Los conflictos entre estas dos organizaciones se estructuran ideológicamente en torno a la necesidad de establecer relaciones con asesores blancos, así como también en torno a la apertura hacia la influencia de otros movimientos religiosos y políticos. (garces, negrito e sublinhado nosso)

Não poderíamos reescrever esta afirmação como “as organizações políticas são geradas a partir das diferenças faccionais da vida. Distintos grupos vicinais, aldeias, relações de parentesco, suspeitas de feitiçaria? Não estou certo se estas duas instituições causam posições faccionalistas, mas podem, na verdade, ser resultado do faccionalismo. Manifestação das diferenças – incluindo diferenças de contatos com antropólogos, mundo dos brancos. As facções indígenas também tem seus antropólogos. Um pouco conforme aparece no seguinte trecho da autora:

Debido a mis dificultades en la comprensión de la lengua Ticuna, no fue posible entender el discurso que el líder de la FOCCITT dirigió a los Ticuna presentes en dicha reunión. Pero a través de las frases en portugués que éste líder utilizaba percibí que estaba siendo asociada con el antropólogo brasileiro **João Pacheco de Oliveira, quien realizó investigaciones entre los Ticuna de Marihuaçú. "Agora ele está no poder", fue la frase en portugués que escuché de este líder, refiriéndose a él de manera crítica.** (GARCES, negrito nosso)

Levar a sério o faccionalismo significa incluir recursos e alianças no processo de criação de facções, e não, automaticamente, em termos de política interna (faccionalismo) e externa (redes entre indígenas e não indígenas). Levar a sério o faccionalismo significa o antropólogo colocar-se como um agente de distribuição de recursos, incluindo ser reconhecido em determinadas alianças e conflitos.

Os autores contribuem no aglomerado de apresentações de dificuldades de campo, e pode ser importante considerar isso (depois de vários casos) o próprio dado etnográfico. E na formação de facções, apresenta elementos tão reais quanto parentesco, afinidade ou distribuição de recursos; que absorvidos em processos políticos internos, e são reorganizados pelo sistema faccionalista.

Estes antropólogos, Faulhaber, Almeida, Paladino, Garcés estão ou estiveram profundamente associados a determinadas facções, principalmente a CGTT; incluindo aí a execução de uma série de projetos que beneficiaram determinados grupos; e por isso são reconhecidos (portanto fazem parte em maior ou menor grau) nas dinâmicas políticas locais. Não há demérito nisso, e, no caso ticuna, não sei se é

algo evitável. Nesse sentido, atuar junto com essas pessoas é ser, até determinado ponto e independente da vontade, absorvido pelo sistema político faccionalista local.

2.2.1 - Faccionalismo

Neste sentido, é importante não reduzir o faccionalismo a uma estratégia (cálculo, racionalidade pura, portanto) ou uma manipulação (o que remete a uma falta de real da diferença interna - ideologia).

Por exemplo em Paladino (2006) existe uma certa percepção racionalista, considerando a disputa por recursos como uma lógica de dominação ou cálculo econômico que dificultam a manifestação do interesse ticuna “em geral”:

“ depreende-se que as ações levadas a cabo pelo órgão tutor regional têm um caráter emergencial e circunscrito às pressões recebidas por alguns grupos de parentesco e facções [...] Assim, por exemplo, no que se refere à assistência educativa, algumas pessoas têm conseguido passagens para seus filhos ou parentes próximos irem estudar em Manaus, ou bolsas de apoio durante determinados períodos. No entanto, todas essas ações não são para a população Ticuna em geral, mas apenas para alguns poucos que têm construído laços que lhes permitem obter esses favores. [...] Nesse sentido, as duas Secretarias Municipais de Assuntos Indígenas que existem no Solimões – nos municípios de Tabatinga e de Benjamin Constant – dizem muito mais a respeito de relações construídas entre algumas lideranças ticuna com os políticos da região do que sobre um planejamento objetivo destes em termos de políticas indigenistas.” (PALADINO, 2006, p. 163-164, negrito e sublinhado nosso)

Ou seja, “as ações do órgão tutorial” implicam na distribuição de cargos e recursos por parte de facções. As “pressões [de aspectos assistencialistas] recebidas por alguns grupos de parentesco e facções” dificultam o estabelecimento de ações para “para a população ticuna em geral”.

A literatura antropológica a respeito dos ticuna tem uma tendência analítica em considerar um aspecto geral deste povo, com exceção para Cruz (2011). Caso fossemos considerar tão somente sua enorme população e distribuição geográfica, já seria problemática essa generalidade “dos Ticuna em geral”. Caso a questão fosse tão somente aspectos religiosos (religiosidades protestantes, católicas ou xamânicas) os Ticuna já se apresentariam em uma diversidade admirável em arranjos políticos e desejos de ação e políticas públicas por parte do Estado; e além,

aquém dele. Dentre aspectos que aparecem na literatura a respeito desse povo aparece o modo como este aspecto da diferença implica em conflitos, como mesmo Paladino demonstra. E também Cruz e Aline Magalhães (2014).

Esta autora, em tese recentemente defendida (2014) no museu Nacional, sob orientação de João Pacheco, trás uma importante contribuição na literatura a respeito dos Ticuna. Debruçando-se sobre o suicídio e narrativas de conflitos, mostra situações em que rompimentos momentâneos (conflitos geracionais, conjugais, invejas, de gênero, raiva, ciúme, acusações de feitiçaria) estabelecem situações de conflito. Ela não trata em termos de faccionalismo. Além disto, sua escolha narrativa⁴⁷ nos distancia um pouco do que poderia ser utilizado neste trabalho.

De todo modo, alguns elementos na apresentação de narrativas de rompimentos podem explicar (indiretamente⁴⁸) um pouco do processo político que formação de facções para além dos trabalhos anteriormente citados.

Temos, por exemplo, relações e expectativas com a Funai que passam pela necessidade de envolvimento e resolução de conflitos provocados por envio de feitiços

Além da chefia, indígenas ocupavam outros postos e funções no órgão. Todos os dias úteis havia indígenas entrando, saindo ou parados na porta da Funai. Alguns dos seus problemas burocráticos eram resolvidos pelo órgão, como a emissão de um documento de identidade indígena (RANI-Registro Administrativo de Nascimento Indígena), [...] No entanto, com um Ticuna em sua direção, o órgão passava a se tornar referência para decisões variadas.

Em um desses episódios, chegava até a Funai uma mulher, o cacique e o agente de saúde de uma comunidade distante dali para entregar uma carta pedindo devolução do feiticeiro que matara sete pessoas e prometia matar mais. Sua última vítima foi o pai do cacique. Em retaliação, agrediram o

47 Dado o perigo de exposição de casos dramáticos da vida de muitas pessoas, a autora acabou por proteger a identidade das mesmas tanto por substituição de seus nomes quanto dos espaços dos acontecimentos. Esta escolha implica em limitações para a utilização deste trabalho para refletir a respeito do faccionalismo. Vale ainda notar que em alguns momentos os Ticuna parecem ser representados “de forma geral” ou “cristalizada”, o que no caso específico deste trabalho passa por uma escolha estilística. De todo modo, este trabalho se diferencia radicalmente dos outros da “Escola Pachequiana”, sobretudo por jogar luzes distintas em relações mais locais. Muito embora, quando trata de aspectos de violência colonial, se aproxima a miúdo da abordagem dos outros autores.

48 Em virtude inclusive da particularidade temática e narrativa deste trabalho, a explicação é indireta, e faz recordar Turner (1996) e suas reflexões sobre rompimentos e reintegrações em seus Dramas Sociais, inclusive pela organização do trabalho por parte da autora em estruturas de Casos e temas.

feiticeiro, por pouco não causando sua morte, que conseguiu fugir até a cidade e naquele momento estava em recuperação sob a custódia da Sesai. Mas continuou avisando que enviaria feitiços até todos da comunidade morrerem. O homem que assumia a autoria pelas mortes era conhecido desde criança por sua habilidade espiritual. Seus feitiços provocavam uma febre incurável seguida da paralisação dos membros inferiores, aos poucos passando para os superiores até imobilizar completamente aquele que fosse afetado. (MAGALHÃES, 2014, p. 55)

Rompimentos de modos de “estar-com-outros” diz de uma miríade de relações que se rompem e reconstruem. Incluindo acusações de feitiçaria, traições, ciúmes... Se em alguns momentos são dificultadores de uma coexistência no dia a dia das pessoas, por outros também podem ser objeto de tentativas de reaproximação.

Os rompimentos das formas de estar-com-outros dizem respeito a essas experiências limites. Na medida em que pessoas se fazem da existência de vínculos, em mostrar-se ligado a outras pessoas, e mostrar a um público a consolidação destes laços, esquecer-se das pessoas que exigiam o cumprimento de obrigações contrastantes supunha no mínimo a recusa em aderir a este determinado projeto ambivalente. [...] Os rompimentos a que me referi, neste sentido, eram impossibilidades de se ver atrelados às pessoas e suas condições para estar no mundo, assim como a ausência de perspectiva de que essa ordem pudesse ser reconfigurada, e a beleza das coisas ser restaurada. (MAGALHÃES, 2014, p. 45)

No seguinte trecho, uma relação entre inveja e ciúme:

[...] a mulher [...] sentou-se na varanda e, apontando, disse que a árvore à nossa frente falava: “Hoje de madrugada acordei de novo com ela falando, fazendo barulho. Tem muita gente que manda feitiço. Essa árvore protege, por isso plantamos ela aí. Muita gente tem inveja, dessa casa, porque a gente trabalha, das coisas que a gente tem” (MAGALHÃES, 2014, p. 82)

Em tudo isso, tem também uma ideia de que as coisas devem ser compartilhadas. Mas se compartilha com todos? É importante não sovinar...

“Mepawecü certa vez contou-me sobre um episódio mais recente de quando sua mãe se negou a emprestar a canoa a um homem reconhecidamente detentor de habilidades espirituais para curar e fazer o mal. Foi um pedido um tanto intimidador, então ele temeu por sua mãe:

– Ela não quis emprestar a canoa para o feiticeiro. Disse a ela que estava sovinando, que mudasse de ideia e entregasse logo a canoa.” (MAGALHÃES, 2014, p. 83)

Este tipo de vida comum se entrelaça com relações políticas, associações, projetos.

Lembremos-nos das críticas de De ´tchina à nova coordenadora da associação de mulheres artesãs, mencionadas no capítulo anterior, por

repetir todos os erros cometidos pela gestão anterior, não convocando reuniões, além de “ter sumido” com um projeto que entregara a ela. De tchina também acusava a nova coordenadora de não oferecer a chave da sede da associação para que pudesse ser usufruída pelas associadas: “Ela guarda a chave com ela, ela sabe que eu trabalho todos os dias fazendo artesanato. Ela poderia dizer ‘toma a chave, De tchina, para você trabalhar’, mas ela não faz isso”. (MAGALHÃES, 2014, p. 83)

Será que a “nova coordenadora” estava sovinando? E quantos rompimentos não podem vir de tipos variados de sentimentos e percepções do sentir? Tal como inveja, ciúme, raiva, sovinice; expectativas de comprimento com lugares tradicionais, conflitos de gênero, geracional, acusações de feitiçaria... Este trabalho de Aline Magalhães está repleto de casos de rompimentos e fórmulas de estar com os outros. Deste tipo de sentimento, que também deve ser verificado como “política ticuna”?

Consideramos que existe uma necessidade em se ampliar a dimensão de discussão política e considerar estes processos rotineiros, as relações do dia a dia como processos políticos que levam a distensões que, dadas, são tomadas como referências de conflitos a serem resolvidos. Por vezes muito mais forte e presente nos sentimentos do que abstrações a respeito do estado, das instituições, dos grandes projetos. Escutei, por exemplo, de dificuldades de convivência quando grupos evangélicos ticuna são contrários a alguns comportamentos, como a Festa da Moça Nova, práticas de xamanismo ou casamentos tradicionais. O descumprimento de determinados preceitos por levar a situações de risco, tal como provocar doenças. Sovinice, olho gordo, rompimento de preceitos, conflitos conjugais são centrais nas relações faccionais, o que nos recorda os dramas sociais (TURNER, 1996) que se tornam objeto cotidiano de atenções de dissenso e reunião, nesta tentativa de nascer, viver e morrer juntos. Um aspecto que vincula acontecimentos e conflitos do dia a dia ao processo de organização da vida política ao redor de conflitos que aparecem e a busca por sua solução.

Dimensões do dia-a-dia, rompimentos e reaproximações e essas dimensões do 'sentir' dão uma materialidade à vida tão pulsantes quanto as dimensões estruturais “ocidentais” mais facilmente reconhecidas (Estado e mercado). Mas as primeiras dimensões nos leva a pensar nas multiplicidades do vivido enquanto prioridades das pessoas que não estão à disposição de organizarem suas relações em termos dicotômicos do próximo ou distante, mas gradações de proximidades, sistemas

outros de amizades e alianças. Neste sentido, no interior das relações pessoais-políticas, um Todo é difícil de ser concebido, porque as pessoas estão envolvidas em processos de distensões e proximidades internas. Parte disso demonstra a necessidade em conceber o conflito não como uma não-relação binária, mas gradações ímpares do próximo-distante.

Rogério do Pateo (2005), a respeito dos yanomami, trata de uma multiplicidade no “sistema de predação” no universo social. Pessoas estão transitando entre diferentes categorias de consanguíneos e afins (PATEO, 2005, p. 180), em um gradiente de proximidade-distância. Fazendo uso de Viveiros de Castro (PATEO, 2005, p. 180) para pensar nesse gradiente, Rogério passa por Albert para tratar de cinco categorias de relações intercomunitárias (Albert, apud Pateo, 2005, p. 181). As relações de amizade e aliança passam por “degeneração progressiva” no sistema de agressão (PATEO, 2005, p. 182). Diz ele: *“Em médio e longo prazos, este sistema permite a reestruturação da geopolítica entre os diferentes grupos. Em outras palavras, nada impede que os aliados de hoje sejam os inimigos de amanhã, e vice-versa”* (PATEO, 2005, p. 183). Se por um lado existem posições intermediárias entre co-residentes (supostamente os mais fortes aliados) e inimigos, parte das posições se estabelecem em termos de um risco de “agressões simbólicas⁴⁹” onde a feitiçaria e o xamanismo ocupam papel central (PATEO, 2005, p. 186-192).

A feitiçaria guerreira opera como uma forma latente de conflito, perenizando o estado de guerra entre conjuntos multicomunitários inimigos. [...] As duas últimas formas de agressão simbólica – o xamanismo agressivo e a agressão ao duplo animal – ultrapassam a esfera das interações políticas efetivas, sendo aplicadas contra inimigos antigos ou virtuais e contra inimigos desconhecidos, localizados a distâncias intangíveis. (PATEO, 2005, p. 189).

Tal como a feitiçaria, a generosidade possui papel fundamental na construção de alianças, e a avareza pode ser o desencadeador de conflitos crescentes e prolongados, como o caso apresentado entre dois grupos – *Haxi u* e *Tirei* (PATEO, 2005, p. 205-209).

Por fim os “ciclos de desenvolvimento das relações de antagonismo” marcam a afinidade enquanto transitoriedade, portanto, enquanto potencial.

49 *“Ainda segundo Albert (1985), existem quatro tipos de agressões simbólicas: a feitiçaria de aliança, a feitiçaria guerreira, o xamanismo agressivo e a agressão ao duplo animal”* (Albert, apud Pateo, 2005, p. 186).

Os grupos situados nessa categoria podem ser atraídos para o interior (mediante a efetivação de casamentos entre seus membros), ou expelidos para o âmbito dos inimigos distantes por meio do rompimento das frágeis relações de troca de objetos e serviços rituais. Essa transição é sempre acompanhada pelo deslocamento efetivo no espaço (pateo, 2005, p. 224)

Levar a sério o faccionalismo e a força destas pelejas é não subestimá-las enquanto diretoras políticas. Se por um lado esse “deslocamento efetivo no espaço” é recorrente em função de degradações de relações, podemos considerar como hipótese em grupos indígenas envolvidos em criação de instituições, um deslocamento efetivo em organizações indígenas a partir do momento em que pessoas, por múltiplas razões, passam a considerar rompimentos em formas de estar-com-os-outros. Distinto de um imperativo pela Unidade (tal como as vezes se pretende, por exemplo, uma disputa entre nossas instituições: é preciso “ganhar o sindicato”), temos que a proximidade (étnica, geográfica, ideológica) entre as pessoas não leva necessariamente a uma afinidade ou processo de formação de um grupo uno.

Se considerarmos, a partir do dito, os risco de uma não reciprocidade ou o rico feitizaria, temos que potencialmente concordar com Evans-Pritchard, quando diz: *“Quanto mais frequentes e múltiplos os contatos entre os membros de um segmento, mais intensa é a oposição entre suas partes.”* (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 161). Ou ainda,

Uma característica de qualquer grupo político é, conseqüentemente, sua invariável tendência para divisões e oposições de seus segmentos, e outra característica é sua tendência para fusão com outros grupos de sua própria ordem em oposição a segmentos políticos maiores do que o próprio grupo. Os valores políticos estão sempre em conflito, falando em termos de estrutura (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 149)

Neste sentido, os motivos para o estabelecimento de diferenças internas a serem tratadas pela política ticuna são variados e fortes na rotina ticuna. Assim, é importante desconfiar de algumas visões específicas de distribuição de recursos. Ou, dito doutra forma, desconfiar de um pressuposto econômico-valorativo (dinâmica de mercado, dominação política) que teria a ver, em larga e quase única medida, com o faccionalismo. Estes dois pontos obscurecem um processo faccionalista, que é justamente o modo como não se pode afirmar que exista, como pressuposto, algo como “a população ticuna em geral”; e como se recursos de “redes externas” - “não-

indígenas” - não fossem apropriadas, justamente, para um processo faccionalista, portanto “política ticuna”.

Por fim, esta discussão não é – de modo nenhum – nova, e corresponde a distintas maneiras e enfoques de construir uma agenda de pesquisa. Em termos mais recentes, dialoga com reflexões de Marcio Goldman (1994, 2008). Existe um risco ao tratar de dinâmicas políticas que é o de apontar “melhores estratégias” às outras organizações. Em algum sentido, pode nos passar pela cabeça o questionamento de “Porque brigam tanto, se há outras agendas, outras estratégias, outras questões a resolver? Não seria melhor que parassem de brigar entre si, e lutassem contra a opressão do Estado, que é tão mais importante?” Seremos capazes de compreender as razões dos conflitos, sem cair em uma dimensão normativa? Diz Goldman:

“[...] serei capaz de levar a sério o que meus amigos têm a dizer não apenas sobre os orixás, mas também sobre a democracia? Porque, na verdade, tudo se passa como se fosse mais fácil ouvir o que os “informantes” têm a dizer sobre os orixás do que sobre os políticos. Por quê? Provavelmente porque temos “certeza” que os primeiros não existem, nada do que os “crentes” dizem sobre eles podem confrontar nosso saber. Ao contrário, certos de que a democracia existe, ou ao menos pode existir, o que eles dizem tem a perigosa capacidade de nos chocar. (GOLDMAN, 2008, p. 5)

A mobilização de recursos e conflitos não deve ser reduzida à lógica de mercado ou de dominação. Discursos fragmentários não são uma implicação única destas relações, embora isto nos comprometa enquanto ocidentais, que muitas vezes buscamos uma unidade (purificação). Apresentando algumas reflexões a respeito de Pierre Clastres e LÉVY-BRUHL e modelos racionalistas de análise, Marcio Goldman apresenta uma reflexão importante. Vejamos um trecho:

“Dessa forma, no mesmo golpe, a singularidade, a diferença, o espanto e a possibilidade de que o conhecimento desses “primitivos” pudesse realmente nos comprometer, tudo isso é eliminado. Um dos preços a pagar pela doutrina da unidade do homem é ter que considerar este homem, excluídos alguns desvios e degenerações, como a pura imagem de nós mesmos.” (GOLDMAN, 1994, p. 5)

2.2.2 - Sobre o campo

Já falei, durante esta revisão bibliográfica, um pouco sobre faccionalismo, questionando a caracterização corrente desta dinâmica política e o lugar que a FOCCIT ocupa nela. A tentativa agora é relatar alguns dados de campo e demonstrar como o museu ocupa um lugar nesta política ticuna.

Voltando ao Caso FUNAI apresentado no primeiro capítulo. Conversando com uma liderança ticuna vinculada à FOCCITT⁵⁰, o conflito apresenta-se menos como um conflito com a instituição estatal e mais com o lugar que ela toma ao ser absorvida em processos políticos ticuna⁵¹. Em fim de 2012, depois de aproximadamente 8 anos de relativa inatividade, a FOCCITT conseguiu se reunir. Em 2013, mais duas grandes reuniões⁵². Paulo Mendes aparentemente esteve à frente, junto com um conjunto de outras lideranças.

Em junho de 2014, depois de longa mobilização, a antropóloga ticuna Mislene Metchacuna Martins Mendes, filha de Paulo Mendes (Tabatinga), é nomeada como Coordenadora Regional Substituta do Alto Solimões⁵³. Durante a disputa, falas opositoras à sua nomeação apontavam o fato de ser mulher, e de ser jovem; e seu desconhecimento dos tempos de exploração pelos patrões, nem do violento processo de demarcação.

Ao que parece, o faccionalismo ticuna está passando por uma reorganização. Em 2013 ocorreu uma grande reunião em que esteve presente membros da FOCCITT e outras organizações ticuna. Pedro Inácio (ou “Pedrinho”, de São Paulo de Olivença) foi nomeado para conduzir o CGTT⁵⁴ e, também, o Museu Magüta. Deste último, apesar de portar um documento da decisão, não foi possível exercer a decisão.

Notar que o Pedrinho, importante liderança regional, segundo inclusive Paladino e Garces, e Almeida, está envolvido nesse processo de reorganização faccional. Isso

50 Não quis, entretanto, ser identificada.

51 Não tenho a menor intenção de colocar as duas questões em paralelo para apontar o fato. Antes considero que estas versões apresentam um modo como o faccionalismo ticuna pode estar atuando. Em outras palavras: não é apontar se Nino estava certo ou errado.

52 Importante deixar claro que a realização de reuniões não é fácil. Demanda custos para deslocamento, para alimentação e tempo para realização. Nisto, considerando uma lógica faccionalista, ainda é necessário muito diálogo e convencimento a respeito da importância de se reunir e participar.

53 DOU, Portaria de 06/06/14.

54 Escutei, de um antigo membro da CGTT, que a FOCCITT teria organizado um golpe. Deixo na condição de anonimato por não ter segurança sobre o desejo de identificação a respeito da fala.

aponta para uma interpretação distinta a respeito da atuação da FOCCITT seja como uma entidade estável e auto-definida, como uma Entidade. Inclusive, o conflito é antigo, como demonstra a matéria do jornal A Crítica, Manaus-AM, de 30 de maio de 2003⁵⁵. No fim de maio, índios ticunas ocuparam o escritório da FUNAI em Tabatinga, liderados por Pedro Inácio, contra a nomeação de Nino para o cargo de administrador regional. De acordo com Pedro Inácio,

"o presidente da Funai desrespeitou o povo ticuna quando nomeou Nino para ser administrador sem consultar os índios". Ele disse que, no momento, ele e mais três índios guardam a sede da Funai em Tabatinga e só pretendem sair de lá depois que conseguirem rever a nomeação de Nino fernandes.

[segundo a matéria, Pedro Inácio afirma que] "atrás de Nino tem o João Pacheco, pessoa que mais sabe criar atrito entre os índios, criando divisões". [...]

[Nino], que é também é coordenador geral da Coordenação Geral da Tribo Ticuna (CGTT), nega ter sido nomeado administrador da Funai sem o apoio de seu povo. "Fizemos uma reunião no dia 14 de fevereiro e houve uma votação. Tive 23 votos e venci. Meu povo me apóia e isso é coisa do Walmir que está manipulando o Pedro Inácio para criar conflito entre os ticunas", alertou. Nino foi nomeado pelo Decreto nº 377, no dia 9 de maio, pelo presidente da Funai.

2.2.3 -Entrevista Josi

No processo de familiarização com o campo em Benjamin Constant, fui gentilmente recebido pela ticuna Josiane Otaviano Guilherme, ou Josi. Apresentando-me a alguns Ticuna, à cidade e tecendo um grande número de conversas. Dentre outras coisas, me disse muito do processo de política ticuna. Segundo sua descrição, foram feitas várias tentativas de retirar Nino tanto do Museu quanto da CGTT, a partir de reuniões em vários municípios de forte presença Ticuna. Depois de estas reuniões, Pedro Inácio foi eleito.

No papel foi eleito Pedro Inácio.

Foram várias reuniões. Todo mundo deu a entender que Pedro Inácio ia assumir o Museu e a CGTT. Todo mundo na comunidade pensa que o museu está sendo assumido pelo Pedrinho. Mas quando ele chega aqui [em Benjamin Constant], vem pra assumir, ele [Nino] barra o Pedrinho. "ninguém

55 "Índios fecham sede da Funai " <http://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=8167>. Acesso em 31/01/15, 10:47.

entra, quem manda no museu sou eu, eu que sou o cara, eu que sou...” entendeu? Aí ele [Pedrinho] fica sem autonomia. Teve uma hora que ele ficou muito revoltado, daí “eu abro mão de tudo”. No papel, o Pedro Inácio é o presidente, mas em prática, não é assim.

Ao recordarmos o primeiro capítulo, Pedro Inácio foi outrora membro da CGTT, e é amplamente reconhecido como uma liderança histórica. Na ocasião do Massacre do Capacete, estão lá suas palavras a respeito deste episódio de extrema violência. Na ocasião do trabalho de Almeida de Faulhaber (1999), a FOCCITT estava aparecendo. Hoje, depois de aproximados quinze anos, Pedrinho está mais associado a esta organização que a outra, o que demonstra uma reorganização faccionalista recente. Nesta reorganização, a seguinte fala demonstra o Museu Magüta como locus onde a reorganização se manifesta no meio da disputa.

O Nino que é o dono de tudo. Ele barra todos os projetos, de todas as organizações que vai pra algum programa, pra ser beneficiado, ele barra isso. Mas agora, depois que a Mislene assumiu a Funai, eu conversei com ela: “não, Josi, a partir do momento que vocês enviarem um projeto informando a gente, a gente vai dar o maior apoio.” não há necessidade de **“ah, [João Pacheco] tem que fazer isso”**, tem que mandar documento para que o povo ticuna reconheça isso.

Vamos explicar esse diálogo no contexto que foi dito. Existe uma percepção entre um grupo de ticuna de que, no que toca o Magüta, projetos só são desenvolvidos sob a custódia de João Pacheco. E não somente no museu, mas que um conjunto de projetos e pesquisadores têm acesso privilegiado a partir da tutela deste pesquisador, e sob a porta de entrada a partir de Nino Fernandes. Foi comum, no meu campo, como também comum no campo de outros pesquisadores com que conversei, o questionamento imediato sobre “quem é o orientador”; e consideração a respeito de que, sendo o orientador João Pacheco, portas se abrem. E outras se fecham. “Nino fez de tudo” para que uma antropóloga fosse aceita em uma comunidade; “porque veio com uma carta de João Pacheco”; “você é orientando de João Pacheco?”. Este tipo de abordagem, tal como a fala de Nino para mim de que não sabiam “de onde venho” é absolutamente comum. Neste sentido, o lugar de origem (“de onde vim”) é um mapeamento destas disputas.

Quando ele [NINO] fala “reconhecimento do povo Ticuna, será que é o povo Ticuna que vai reconhecer, ou ele sozinho? É isso que acontece, porque todo recurso que vem pros Ticuna, os próprios Ticuna nunca sabem pra quem e como vai ser destinado esse recurso. E os recursos que vem,

projetos, o museu, a CGTT, a FOCCITT, a OGPTB... A OGPTB até então, ela deu um grande salto que depois que trouxe algum curso para os professores, que já se formaram já 200 e poucos professores. Na época do Constantino, da época que ele estava vivo. Ele falava “pessoal, tem curso...”

Todo curso que vem para o museu e a CGTT, ele [Nino] nunca divulga, fica só com ele. Ai quando vem um processo seletivo para os indígenas, estudar em cuba, fazer medicina, outras coisas, ele barra ali e fica ali. Tem tanta gente com vontade de estudar, não vai porque não tem apoio. [...] Ai como muita gente parece que tem medo dele, de falar com ele, fica assim.

O Constantino, liderança muito importante, falava. Com Nino, o que parece é um rompimento de diálogo, a dificuldade da fala. O que nos lembra Pierre Clastres:

O fato é que, se nas sociedades de Estado a palavra é o *direito* do poder, nas sociedades sem Estado ela é, diversamente, o *dever* do poder. Ou, para dizê-lo de outra maneira, as sociedades indígenas não reconhecem ao chefe o direito à palavra porque ele é o chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove seu domínio sobre as palavras. Falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe Silencioso não é mais um chefe. (CLASTRES, 2012, p. 170)

A importância da fala⁵⁶ é recorrente. As reuniões são importantes porque as pessoas conversam longamente; as pessoas participam porque são convidadas, grandes reuniões são agendadas e percorre-se horas de barco para sua realização, que podem durar dias; a visita e a palavra são elementos fundamentais tanto na resolução de conflitos quanto na legitimidade da liderança. E fazem parte, no caso, de certo esvaziamento do museu.

Ramiro: Me deu a impressão, me corrija se eu estiver errado: parece que o museu teve sua importância grande, mas hoje é alguma coisa sem muita importância, e parece estar meio esvaziado.

Sim. É verdade. E isso devido a nosso colega que está lá dentro. Porque se não fosse ele, o museu ia ter muita importância hoje. A nível nacional, internacional. O Nino foi pra Europa, foi não sei pra onde. E pouca gente sabe disso. O que ele foi fazer lá? Qual o objetivo dele?

Neste sentido, há uma narrativa a respeito do aspecto enfraquecedor da liderança de Nino que é uma visão sobre não prestar contas do que está fazendo, ou não se submeter a processos mais ampliados de convites à participação do museu, a

56 Essa importância é recorrente na literatura. Negociações por intermédio do chefe dependem “da discussão completa e livre que conduz grande nível de concordância” (EVANS-PRICHARD, 1978, p. 174). Ou, noutro contexto, falando da constituição da Pessoa dogon, teorias físicas, produtivas e fisiológicas sobre a palavra: “ao homem que possui o conhecimento, ao sábio, se chama em dogon 'o homem que conhece a palavra'” e é capaz de transmiti-la (CALAME GRIAULE, 1982, p. 30, tradução livre).

reuniões e debates prolongados. Um certo Ticuna que pediu pra não ser identificado disse: “Nino é muito personalista”. Ele é retratado assim com alguma frequência.

Mas existe aqui um porém que remete à figura do antropólogo: a responsabilidade não cai exatamente ou tão somente sobre Nino. No caso de quando Pedrinho chegou para assumir o museu, disse Nino: “Só João Pacheco e o Museu [Nacional] me tiram daqui”. Essa relação é apontada como um motivo do esvaziamento do Museu Magüta:

O Museu tem sua grande importância sim, mas quem não quer fazer aparecer sua importância é a pessoa que assume lá dentro [Nino]. Ela quer uma coisa particular pra ela, ela não quer uma coisa pra sociedade, pros Ticunas. **Ela nunca chegou na comunidade, fez reunião, nunca disse assim:** “olha, pessoal, eu vim fazer uma reunião com vocês, eu quero informar pra vocês que o museu é nosso”. Nunca falou desse jeito. [...]

Isso deixa agente muito triste, isso porque **é influência do antropólogo [João Pacheco] que veio achando que é dono do povo Ticuna, que tem que pedir autorização dele.** Eu como índia, como Ticuna, não vou pedir autorização dele.

Se nos procedimentos da fala o faccionalismo aparece, tais divisões são tomadas como influência externa de João Pacheco e outros antropólogos.

Pois bem, existe aí uma questão a ser tratada no entendimento do mal-estar [de determinados ticuna] junto aos antropólogos, de modo geral; ou João Pacheco, de modo específico. Algumas questões [da generalidade] não são contexto exclusivo, e muitas frases indígenas acompanham outras experiências de antropólogos em campo: “as pessoas vem e não voltam mais”; “não temos retorno do que foi pesquisado”; “não sabemos o andamento dos projetos”. Neste processo, o custo da frustração de expectativas pode recair tanto sobre determinadas lideranças indígenas quanto não-indígenas, no caso antropólogos em pesquisa e extensão (projetos).

O modo como entendemos tais questões não se adequa a um modelo geral, o coletivo substancial “os antropólogos”. Tanto é que pesquisas continuam sendo feitas, projetos são desenvolvidos, militâncias, movimentos, demandas políticas são elaboradas, resistências são travadas. Ao invés disso, parece ter uma solução teórica pensar em modelos de relação e personalidades. A questão é pessoal, de vinculação de relações entre pessoas.

Se alguma reflexão travada até o momento passa pelo faccionalismo, é importante

levar a sério e ao limite a afirmação de o que provoca as divisões são antropólogos. Daí poder-se-ia dizer que não estamos diante de uma reflexão sobre o faccionalismo, nós somos (ou estamos) o faccionalismo enquanto estabelecemos relações com pessoas em que a política local é potencialmente faccionalista.

Se for para levar a sério algumas análises mais substancialistas (estruturais⁵⁷) sobre disputas de campo, competição por recursos, capital simbólico, ideologia institucional, reprodução estrutural; dever-se-ia aplicar também aos antropólogos o mesmo princípio? *De um ponto*, enquanto se estabelece um primado da troca mercantil; ou relação política estatal dentre os possíveis na relação com outras pessoas, produz-se uma relação híbrida.

Estas relações estruturais híbridas tem seus aspectos objetivos que não cabem em análise maniqueísta. Quando um antropólogo chega a campo, com todas suas inseguranças e dificuldades do “distante de casa”, é um processo em que deve prestar contas ao departamento, orientadores, orientandos, agências de financiamento; a pressão por uma produtividade e a expectativa do modo como o trabalho será recebido... E, é claro, a vontade, o prazer, o desejo pela escrita, pela pesquisa.

E, no processo da experiência, reconhecido um porto seguro à sua chegada, determinadas pessoas, lideranças, famílias, afetividades; é provável o maior contato com determinadas pessoas, indicações reiteradas, saudades.

Não estou dizendo nada que seja muito distante da vida de vários pesquisadores, e os agradecimentos, ponderações, desculpas, dedicatórias, cuidados estão aí presentes em várias teses e dissertações. Uma questão importante é que o custo por ser reconhecido em campo é o risco por ser identificado a determinadas pessoas, e não ser reconhecido como realizando trocas e relações tão ampliadas, se é que o tempo da vida permitiria tal coisa.

Essa questão trata, afinal, da dificuldade de não estar faccionalista - não promover e ser divisões. Ir pra uma aldeia, estabelecer trocas com um conjunto de pessoas e não ter nenhum tipo de resultado no processo. Vamos retornar ao trecho de Garcés (2000) citado acima:

57 Não me refiro aqui ao estruturalismo antropológico Lévi-strauss, mas ao estruturalismo sociológico e político de Bourdieu, com o diálogo Althusser a respeito dos Aparelhos Ideológicos do Estado.

Por el contrario, nuestra presencia activa en estos complejos espacios sociales es más un factor que contribuye a la generación de conflictos, lo que nos transforma en sujetos políticos instrumentalizados y al mismo tiempo intrumentalizantes en el contexto de las prácticas sociales y simbólicas que se entretajan en los procesos de relaciones interétnicas.

Ela chega a um ponto interessante, mas existe em sua narrativa uma certa frustração⁵⁸ com relação a isso, sendo um dos elementos que ela apoia para fazer grande distinção entre a CGTT e FOCCITT. Mas é diferente afirmar que os antropólogos são sujeitos políticos instrumentalizados e instrumentalizantes; e afirmar que estão em contextos-personas faccionalizadas e faccionalizantes. Por um lado, não se trata de um sujeito-antropólogo político o tempo todo racional engajado na instrumentalização. Mas de um híbrido de duas questões: estar-se sujeito às estruturas políticas e mercantis – práticas, pragmáticas; ao mesmo tempo que pessoa engajada em relações de dádiva e política indígena.

Ambas situações difíceis de lidar, que se tem que fazer os relatórios estatais e pagar as contas; e por outro lado manter-se em relações em campo, que você tem e deseja, de tempos em tempos, estabelecer trocas, comensalidade, relações de afinidade, posicionamentos diante de conflitos internos. Certa vez Nino fez um pequeno comentário: “João Pacheco ajuda muito, ajudou muito. Mas ele também tem outras atividades...”. Não foi uma crítica no sentido de se sentir traído ou abandonado, mas, acredito, um reconhecimento das dificuldades de se estabelecer relações, trocas... Difícilmente um pesquisador que esteja lidando com coletivos potencialmente faccionalistas, e que trave relações durante algum tempo, não vá passar por esse tipo de dilema.

Nesse sentido, o antropólogo é um ser híbrido, e é nessa característica que pode aparecer o risco de se estar faccionalista, dependendo das capacidades em se atender às expectativas de troca.

Para a compreensão destas disputas faccionalistas, é importante não realizar um

58 Não é exclusividade dela no processo de contar sobre o campo e facções. Paladino, Faulhaber e Almeida também aparentam certa frustração em parte do trabalho, tanto com relação à afirmação de conflitos com grupos de antropólogos; quanto com a existência de determinadas brigas e facções.

processo de purificação política buscando diferenças naturais de legitimidade entre uma organização ou outra, dadas as mudanças constantes na dinâmica política. É importante evitar o retrato de uma diversidade enquanto homogeneidade; ou de reduzir parte do diverso à uma dimensão “ideológica-simbólica”, apontando que determinada facção não tem legitimidade por não atender aos próprios princípios políticos do analista. Como dito por Nino certa vez, “os ticuna brigam”. E como dito também por esta liderança, e por Josi, Adir, Pedrinho, Garcés (2000): esta briga é coisa de branco. Pode-se discutir qual é o nível da contribuição, ou em que facção isso pode estar contribuindo. Mas não devemos negar. E não negar é, em certo ponto, não considerar isso como um desvio ou anormalidade. Nem tão pouco como uma frustração da relação de antropólogos com pessoas de grupos, mas como dado explícito. Esta cooresponsabilidade faccional me parece crucial na relação com ticunas.

Mas isso não passa só pelo negar, mas que na obliteração que tem, de um lado, um elemento de purificação dos coletivos vinculada à necessidade de engajamento social, contribuição e organização políticas, ajuda na organização frente a uma “sociedade envolvente” com uma grande tendência de exploração e violência contra sociedades indígenas (sem falar em outras minorias que toda essa pesquisa de resistência inquestionavelmente denuncia). Mas por outro lado, e vinculado a isso, existe a disputa de campo, potencialmente com tantos vínculos estatais-burocráticos e econômico-mercantis quanto quaisquer outras instituições ou atividades profissionais.

Ilustrando, quando Josi fala de rompimentos:

Constantino, Jussara, Regina [Erthal], Paulo Roberto, Marília Facó. Por causa da época de tudo isso, [Nino] foi brigando com essas pessoas e se afastando. Conseguiu ficar só com João Pacheco.

Ramiro: Como foi esse racha entre Nino, João e Jussara? Parece que era bem próxima.

É porque a partir do momento que se cria uma associação indígena, entra muito recurso pela parte do governo. Eles conseguem financiar pra fazer certos trabalhos. Mas como na época as mulheres não entendiam, e as pessoas que se dizem protetoras dos ticuna, passam a mão em boa parte, e como elas não sabem, acreditam que o valor passado é o “X”. Mas com o tempo se descobre que não é isso, como aconteceu com Dona Rosa de Porto Cordeirinho (17:30). Ela foi premiada pela Dilma com 20 mil reais, mas quando foi receber o recurso, tirou a foto com a Dilma com talão de

cheque enorme, e quem recebeu esse recurso foi uma outra pessoa, e essa outra pessoa disse que foi ela quem foi premiada pro elaborar projetos pra associação. E como elas não entendem muito bem do assunto, acreditaram que o dinheiro foi destinado a essa pessoa. Você está entendendo a lógica do problema do museu? É isso aí... É isso que acontece.

Ramiro: Mas nesse processo da associação entender a quantidade de dinheiro que circula, rompeu com Jussara?

Rompeu. Mas a Jussara ajudou muito em termos de estatuto, regimento interno, montar a associação, reconhecimento a nível internacional, levou as mulheres pra viajar. Só não conseguiu ir pra Europa, porque você sabe que é muito caro. É que muita gente, a maioria das pessoas que vêm, vêm mais pelo recurso. Tá, tem todo o apoio, mas quando vê que não está mais com pique: “você vão andar sozinhos”. Viu que já deu o que tinha que dá, ganhou o que tinha que ganhar, ou até o dobro, é por isso que existe muito esse conflito.

Por um lado é possível analisar parte da atuação de pesquisadores que contribuem e contribuíram com determinados grupos ticuna em termos de uma Antropologia da Resistência, o que implica, mesmo a partir do referencial teórico desses autores, como um processo de disputas de reconhecimento, Campo (Bourdieu), necessidades econômicas e profissionais... Mas nos parece fundamental não enquadrar este processo em termos maniqueístas da “instrumentalização”, mas na dificuldade em se estabelecer um encontro “intercultural” por um período longo. Relações híbridas que estabelecem “*desencontros culturais*” (Alcida, 2014, p. 26) passíveis de se manifestar com uma continuidade ou descontinuidade dos projetos, ou quando formas de pensar o mundo apontam para caminhos distintos.

Isso dá a questionar o significado de determinadas resistências como uma negação de se travar relações com o estado, com o mundo dos brancos. Muitas das falas de Nino retratam o tanto que a prefeitura, por exemplo, não ajuda. Não é uma negação inerente aos contatos, mas que eles são desejados em determinado limite. Este limite pode ser uma dimensão interna da política ticuna, da qual estes mesmos agentes externos não são alheios. De modo equivalente às reflexões de Alcida Ramos, tal como não há uma negação do desenvolvimento, também não há com relação à política, ou instituições de origem ocidental, mas que tais relações se moldem ao “estilo de vida” local.

Intenções tais como de agora “Vocês vão andar sozinhos”; desencontros nos andamentos de projetos; dificuldades no estabelecimento de alianças contínuas fornecem elementos para uma reflexão: eles querem “andar sozinhos”, como se

essas alianças fossem perecíveis? Ou desejam uma continuidade de relações em seus próprios termos? De certo modo independente do passado de contribuição, a dádiva exige uma continuidade.

2.2.4 – Adir Taeytücü

Considerando o que Josi me disse sobre a vontade de atuação de jovens em participar da política, falei algumas vezes sobre uma importância em conversar com outros jovens ticuna, para além de lideranças históricas e renomadas. Por dificuldades típicas de campo, como encontrar as pessoas no tempo que se tem, não consegui. Com exceção de breve conversa com Maria Alcemira Félix Bastos. Para além disso, tem algo que acaba nos levando quase naturalmente aos defensores com atuação mais longa.

Adir Taeytücü (**Aldemicio Susana Bastos**) é tio de Alcemira. Fez parte no processo de criação do museu. Fui levado, por Josi, a sua casa. Uma breve e interessante conversa, menos por ser pautada por discussões a respeito do museu, mas antes pelo contrário: por demonstrar obviamente os interesses outros⁵⁹.

A primeira pergunta que ele me fez, quando me sentei e falei que estava estudando o Magüta, foi se eu era aluno de Joao Pacheco. Perguntei o porque da pergunta, e a resposta foi: “pra saber de onde você vem”.

“Então, você estuda o Museu, mas só o Museu?”

“Principalmente o Museu, mas o museu dentro dele e fora, o que as pessoas acham do museu, a relação das pessoas com o Museu”.

Não..., mas você não estuda, por exemplo, suicídio? Isso é um estudo importante aqui.

Dada a resposta, não resta muito mais do que uma resposta:

“Então, o que é importante aqui então?” Seguido a isso, foi quase uma total condução dele. Por um lado porque me interessava escutar o que tinha a dizer; por outro por uma grande crítica de processos de pesquisa e por apontar questões tão outras que são definidoras de limite do pesquisador.

⁵⁹ Não me ateno muito à conversa com ele, mais por uma falta de maturação neste trabalho. De todo, serve como transição para o próximo capítulo, e como modo de demonstrar um pouco do afirmado neste segundo capítulo.

Parte significativa de sua fala questionava o conhecimento acadêmico (ou muito do ensino formal, podemos dizer) e sua utilidade para a vida indígena. O protagonismo e o reconhecimento é uma manifestação externa do tanto que o conhecimento indígena contribuiu pro mundo dos brancos, e o respeito a este conhecimento.

Adir: “Qual a melhor escola? Harvard?”

Ramiro: “Não sei”.

Adir: Não, a natureza. Apoiamos a guerra contra os EUA, a Inglaterra, com a borracha. E nosso reconhecimento?!

Tem uma história. O filho de um índio foi estudar, voltou falando que poderia contribuir com a aldeia, que tinha aprendido muita coisa [na cidade]. O pai falou que ia pescar com lanterna e arpão. E disse ao filho: “Então fabrica uma pilha pra mim”.

Durante esta conversa escutei um pouco de ecos do tanto que antropólogos, e outros pesquisadores, provocam conflitos e, por vezes, desrespeitam ou roubam conhecimento local. Existe aí, acredito, uma certa demanda local por simplicidade, por uma humildade. Por um reconhecimento por parte do mundo não-indígena de que o conhecimento produzido por este mundo não é tão fundamental quanto ele tenta apregoar. Isto não quer dizer, obviamente, que não seja de alguma utilidade, principalmente neste processo de elaboração de projetos, de dinâmica política. Mas, fundamentalmente, que não responde a todas as questões. E mais, que por vezes não somente deixa de responder, mas também oferece respostas erradas.

Considerando este reconhecimento, Adir está se dedicando a um processo político de auxílio à organização dos seringueiros. Segundo ele, pela organização ticuna ser mais forte na região e com um histórico grande de organização, é interessante a parceria em favor de seus direitos, inclusive trabalhistas e de aposentadoria. O momento atual era de realizar um cadastro.

Os seringueiros estão aqui a cem anos. E teve a guerra contra Alemanha, Itália. [Contribuímos pra ela].

Aí 'ontem" teve isso de biociência. Somos os defensores da natureza, e queremos ser os protagonistas. Temos nosso peixe, nossa cozinha. E agente não pode mais fazer casa de madeira, porque a madeira tem que ter certificado.

Neste sentido, a dinâmica política ticuna busca resolver para além de seus tantos

embates internos, mas o protagonismo pode levar além: conduzir pela solidariedade e conhecimento, outros grupos. Não se trata, portanto e somente, de uma separação interna ou externa. Mas de reconduzir a outros caminhos.

Paralelo a cozinha deles, tem o suicídio, que é uma questão de saúde: a propaganda está matando os jovens. *“E o que que tem aí [no mundo dos brancos, de bom]? Friboi, Sadia, coca-cola?! A gente tem nossa cultura, mas não pode caçar, criar animais, como tartaruga...”*

Tal como a reflexão de Alcida Ramos aponta para a reinserção do conhecimento em dinâmicas locais, na fala dele tem um enquadramento de questionamento do consumo, dos padrões criados, de todos os conhecimento externos negativos - não por serem externos, mas por dizerem pouco da necessidade, da vida, dos costumes, do bem viver. O problema do modelo:

[silêncio]

Adir: Você é judeu?

Ramiro: "ah?! como assim?"

Parece judeu. é descendente de judeu?

Ramiro: "Não." [gargalhadas]. E como é judeu?!".

É como cristo, nessa gravura atrás de você.

Ramiro: “[olhei]. Mas é por causa dos olhos azuis? Porque eu não tenho olhos azuis.”

Adir: Mas esses olhos é só modelo de beleza de europeu, que queriam colocar pra a gente.

Para terminar a condição de ter sido colocado em meu lugar, em contraste com seu profundo conhecimento geral, e sobre sua visão consistente de necessidades outras que não a da pesquisa deste antropólogo:

Ramiro: “E você acha que o museu pode ajudar nesse processo conhecimento indígena”?

Adir: Se tivesse atividade nas comunidades. Não fechado como ele está, mas participando do resgate da cultura indígena. Não só [um] museu, mas um espaço cultural vivo.

Ramiro: "E como pode mudar isso? [do suicídio]"

Adir: Incentivar, por exemplo, jogos indígenas, atividades para os jovens.
[...]

Mas aí tem índio que tem preconceito, que discrimina. Que vende galinha caipira que está no quintal, e vai pra cidade comprar congelada. Nós temos nosso peixe, nossa cozinha.

CAPÍTULO 3

A resiliência do não visto

Se a gente cantar, deus até pode ajudar.
Também tem os orixa, que estão lá por
cima. Se a gente cantar, eles podem
tudo se ajuntar lá por cima, resolver
ajudar agente e o afoxé não acabar.
Gilberto Gil

Habitação, Sophia de Mello Breyner
Andresen. Ilhas (1989[1999]:331)

Muito antes do chalet
Antes do prédio
Antes mesmo da antiga
Casa bela e grave
Antes de solares palácios e castelos
No princípio a casa foi sagrada -
Isto é habitada
Não só por homens e por vivos
Mas também pelos mortos e por
deuses

Isso depois foi saqueado
Tudo foi reordenado e dividido
Caminhamos no trilho
de elaboradas percas

Porém a poesia permanece
Como se a divisão não tivesse
acontecido
Permanece mesmo muito depois de
varrido
O sussurro de tílias junto à casa da
infância
(ver p. 24, explicação de tílias. Era
uma árvore sagrada, utilizada para
medicamentos, fabricar papel ou
predizer o futuro.)

Resiliência [do ingl. Resilience.] s.f. 1. fis. Propriedade pela qual a energia armazenada em um corpo deformado é devolvida quando cessa a tensão causadora duma deformação elástica. Dicionário Aurélio

Paulino é o pajé que mora nos fundos do museu com a família e apresenta uma relação histórica com o espaço e lutas políticas entre os anos 1980 e 1990, incluindo aí a criação do Magüta. Em conversas que tive com ele, se recusou a conversar sobre a história do museu, ou o museu diretamente. Normalmente responde às perguntas desta esfera com um “Isso o Nino que sabe responder”. À parte disto, profunda disposição para o diálogo, sobretudo sobre sua atividade como Pajé. Nas coincidências terminológicas, diz-se pajé, rezador e **curador**, com alguma indistinção entre os termos.

Neste capítulo tratarei deste trabalho de Curadoria, realizando reflexões sobre o trabalho de organização de museus versus um trabalho dessa curadoria xamânica. Existe aí uma certa poesia dele ao definir-se como curador e certa coincidência neste objeto de pesquisa de um estudo no museu. A quem se destina o cuidado do termo? O trabalho de curadoria em uma definição básica do termo trata justamente da responsabilidade de algo que não pode se cuidar sozinho. No dicionário Aurélio (1986), curador é assim definido:

curador 1. Pessoa que tem, por incumbência legal ou judicial, a função de zelar pelos bens e pelos interesse dos que por si não possam fazer (de órfãos, de loucos, de toxicômanos, etc.); aquele que exerce curadoria. 2. Membro do Ministério Público que, por efeito de lei, exerce, junto às varas cíveis e especializadas, funções específicas na defesa de incapazes, ou de certas instituições e pessoas. 3. Bras. Feiticeiro ou rezador que cura pessoas mordidas por ofídios venenosos, ou que, com sua arte, as torna respeitadas por esses animais. [...]"

A maior parte das outras definições são derivações das duas primeiras: uma tutela jurídica de indivíduos incapazes de defenderem a si próprios. A curadoria artística, ou museológica, é uma derivação disto. Como os objetos, inanimados, poderiam defender-se?! Dada a incapacidade de se conservarem e preservarem, as coisas são preservadas por seus curadores específicos.

Pois bem, mas do que se trata o curador indígena? Nesta definição específica, ele é o responsável por curar o corpo ou mediar a relação dos homens com os outros serem que compõem o cosmos. Se a curadoria ocidental – com muito de seu sentido jurídico – cuida de pessoas incapazes ou coisas; a curadoria rezadora cuida

do corpo ou relação com elementos que tem agência. Com sua arte torna as pessoas respeitadas pelas cobras.

Assim, as culturas tribais encarnam uma inversão de nossa tendência a fazer das técnicas produtivas o foco das atenções e a relegar a vida familiar a um papel subsidiário (e subsidiado). E essa inversão não é trivial: ela permeia ambos os estilos de criatividade em todos os seus aspectos. Na medida em que produzimos "coisas", nossa preocupação é com a preservação de coisas, produtos, e com as técnicas de sua produção. *Nossa Cultura é uma soma dessas coisas: conservamos as ideias, as citações, as memórias, as criações, e deixamos passar as pessoas.* Nossos sótãos, porões, baús, álbuns e museus estão repletos desse tipo de Cultura. (WAGER, 2010, p. 60, itálico nosso).

Os rituais de cura acontecem muitas vezes dentro da biblioteca do museu, atendendo moradores de Benjamin Constant, incluindo aí, brancos. Além disso, existem atividades desta curadoria no próprio museu, ao tirar a sujeira *“que não se vê, que é igual a essa que fica aí, que a gente vê o tempo todo”*, disse Paulino. Um trabalho, digamos, de limpeza, de preservação, de conservação do prédio; mas principalmente das pessoas, dado que essa “sujeira [normalmente] invisível” pode provocar doenças. O tratamento das doenças, da raiva, da maldade é o eixo principal de sua atividade. Neste último capítulo existe uma confluência: a realização de atividades agregadoras no interior do museu a partir da pajelança de Paulino. Um cuidado com os outros, com a “comunidade”, é apontado como fundamental.

A partir de minha presença rotineira no museu, Paulino manifestou interesse em falar da pajelança, e a partir daí marcamos uma tarde para nos encontrarmos. Importante deixar claro que este capítulo, por um lado, destaca a necessidade em se desenvolver melhor pesquisas sobre cosmologia ticuna e a atividade de cura, assim como a discussão da noção de pessoa ticuna. Não tive acesso a nenhum estudo aprofundado a respeito disso. Importante, portanto, ampliar este tipo de agenda de pesquisa.

Por outro lado, os dados são muito tímidos, e fruto principalmente deste encontro, além de conversas dispersas com outros ticuna. Aqui destacarei a pajelança do Paulino. Escutei muito sobre sua respeitabilidade em Benjamin Constant, sendo um importante pajé. De todo modo, suponho que a diversidade de técnicas de xamanismo entre os ticuna são enormes.

Paulino Manuelzinho Nunes (aproximadamente 60 anos) aprende a pajelança desde

os 15 anos. Aprendeu no mato. O processo é ir pro mato e pegar saracura-mirá.

planta da natureza, raspa puxa, tira raiz, bate, toma. Pronto, você já tá aprendendo o que tu quer. Outro dia, em sonho, dono da saracura vai te procurar. Ai [ele diz]: “olha, te dou o dom, meu [dom]... tu vai trabalhar pra cuidar...cinco anos de dieta. então, assim aprende. Depois, aprendi com outra pessoa [ticuna] que tem na Colômbia, indígena também que trabalha com ayahuasca.

É necessário ficar um mês na mata para aprender, respeitar a autoridade do dono da mata: *“o dono da mata, o que te mandar, tem que cumprir. O mesmo que você faz na pesquisa, o que teu patrão manda, tem que fazer [...] Ai se formou, ai está formado. [está tudo aprendido] Como você, quando formar... A diferença que é onde dói, tem que chupar.”*

O processo de “chupar” a doença é mediado pelo uso do tabaco, que cura muitas pessoas:

Ninguém morre aqui. Vem carregado de maca. Antes leva no hospital, [toma] remédio, não acalma [não cura no hospital e] vem me chamar. Isso aqui [da doença da pessoa] não é pra doutor, é pra rezador. Tudo [com] espírito mal, quem está drogado, quem está com mal pensamento, quem está com raiva. Muito ticuna se enforca, mas não é à toa. Vem aquela raiva, vai embora procurar corda.

Existem doenças que devem ser tratadas com medicina de branco, outras, com pajé. As coisas não se misturam muito; *“quando nosso doutor não cabe pra tratar, nosso pajé vai tratar pro paciente ficar melhor”*.

3.1.2 - Da Raiva No Corpo

O mal existe e pode ser visto por aí, ou enviado por alguns pajés. Muito da causa é a raiva. Tem raiva nas pessoas, em seus corpos. Entre os ticuna e entre os brancos. Um destes males é o *Tchatchacuna*⁶⁰. *“É o pajé que manda pra pegar a pessoa e matar. As vezes tem raiva da pessoa, entre os ticuna...”*. A raiva fica no corpo. A não obediência a preceitos de casamento e formas equivocadas em tratar os outros é

60 Também referido por Aline Magalhães (2014, p. 111-112). Em seu trabalho, a relação entre feitiços, espíritos malignos e suicídio aparece de modo recorrente, muito embora o enfoque não seja exatamente a respeito da cosmologia.

uma questão do sofrimento que deve ser tratado no corpo. Muitas questões que nós classificamos como de ordem comportamental são para os ticuna, na verdade, doenças, doenças corporais, feitiços, sofrimentos, maldade e raiva no pensamento.

“Porque pessoa sofre, grita, eu rezo, eu trato, fica bonzinho. Fica tudo tranquilo, paciente fica bonzinho. Sai do hospital, vem aqui, fica bom. As vezes quer ir embora, quer deixar marido, quer deixar mulher. Porque aqui na cidade, muitos brancos deixam mulher, marido, por causa disso. É porque tem um negocio que aborrece.”

Na explicação de Paulino a doença está associada com comportamento e com a maldade de espíritos ruins fruto de feitiço. Por vezes um feitiço enviado por alguém, outras, por uma mudança de ambiente, de lugar. O espaço pode ser tratado, e a mudança de espaço pode provocar a morte. *“Porque ticuna morre? As vezes viaja pra Manaus, chega no caixão. Primeiro tem que se tratar como a gente, depois fica bom. Muitos não acreditam em feitiço, ai perde família”*.

Os trabalhos realizados por Paulino são com algumas plantas e, basicamente, tabaco. Não usa cachaça para curar, muito embora seja utilizada por outros ticunas. Ele também usava, mas não gosta mais. Na biblioteca do museu há algumas garrafas levadas por pessoas que buscam se curar.

Ramiro: Porque não trabalha com cachaça?

Paulino: Tu fica [de] porre, ai não sabe o que faz, começa a falar besteira, o paciente não fica bom. [...com] tabaco, puxa [usando a fumaça], ai fica bom. [Alguns fazem trabalho com álcool] compram mais cerveja, mais cachaça, não cumpre o trabalho, paciente fica gemendo. Quando vem pessoa que quer beber, bebe. Eu não. [se] quer levar, tô dando pra quem bebe.

Ramiro: Você acha que maldade que tem, espíritos que têm, quando a pessoa bebe muito, tem a ver com isso?

Paulino: Tem, quando está com mal no corpo, às vezes chega na casa dos pais, do pai do fulano, a cabeça começa a virar, fica adoidado. Ai fala besteira com mãe, com pai, com irmão. Ai procura corda pra se enforçar. Agora, bebida mesmo... Tira por mim. Eu bebia muito. Nunca fiz nada.

Nesta minha última pergunta, no contexto, estava me referindo ao álcool, se ele provoca a maldade. Não. É possível, segundo ele, o consumo de álcool sem que se

leve ou à maldade ou à morte. A maldade está no pensamento e no espírito no corpo.

Mas tem maldade no pensamento, esse cara bebe. Começa a procurar corda. Essa maldade está no corpo. Às vezes pessoas chegam e colocam a culpa na bebida. Não. Beber, fica de porre. Depois dorme e fica bom. Pode ficar normal. Cai e dorme. Na hora que acordar, está tranquilo. Mas se algum mal, espírito mal que está no corpo, aí sim. Briga com mãe, pai. Pega espingarda do pai e 'pá!'. [Se mata, morre]

Temos, então, a dimensão do espírito mau no corpo que condiciona comportamentos e pode levar ao suicídio. A noção de pessoa tratada por Paulino elabora uma junção entre o pensamento, visão e o corpo – ou seja, as dimensões de interioridade (mente, alma) e exterioridade (corpo físico) - como sendo dimensões inseparáveis. O olhar, o olho, a visão está associada a essa dimensão corporal e de relações entre as pessoas, independente se brancas ou ticunas.

Ramiro: Maldade vai no mesmo jeito ticuna e branco?

Paulino: Pouca diferença. Porque branco é igual ao ticuna. Tem deles que faz maldade. Coloca mal. [...] Branco tem olho, tem raiva, sabendo [mandar o mal], manda. Próprio branco te mata.

A maldade é uma coisa colocada, e está numa esfera do invisível. Tem doente que *“vai pra Letícia⁶¹ se cura”* e não aparece nada. *“Não sei como o mal não aparece, mas aí, chupando, o mal aparece [e é retirado]”*.

O uso de ayahuasca ajuda a fazer as coisas a aparecerem, dá poder. O uso do chá por ticunas é um dos elementos de muita lacuna. Não tivemos acesso a nenhum trabalho que tratasse disso. Josi Ticuna disse de um elemento muito sagrado, e que somente os pajés fazem uso, e somente na festa da Moça Nova. No entanto vários ticuna me disseram que já tomaram. Na biblioteca do Museu, na conversa com Paulino, havia uma garrafa de 600ml pela metade: *“nós tomamos uma dose. Uma só. Aqui estava cheio”*, disse. Ele faz rituais de cura com o uso do chá. Quando toma

“Começa barulho. Sssssssss começar, vai malhar. Tu viu, vai passando na

61 Letícia, na colômbia, é a cidade fronteira com o Brasil, onde fica Tabatinga. Letícia tem muito mais estrutura tanto em comparação com Benjamin Constant quanto Tabatinga. Nem em Letícia é possível se curar de determinadas coisas e com determinados métodos.

sua vista. Vai olhando mas tu não olha. Uma vista tal como vai passando no espelho. Tu avista tudo. Se tu toma, o nome da sua família, você está aqui. Quero ver minha família como que está. Ai tu pede. 'vou tomar e quero que tu me mostra como está minha família'. Ai você vê tua mãe, teu pai, ai você vê”.

Paulino: Toma, experimenta.

Ramiro: Não, mas isso não vai me deixar doido não?

Paulino: Não, isso é pouco. Vê o sabor⁶²...

[experimentei, gosto amargo. Fiz uma careta.]

Paulino: “é ruim? [Gargalhadas]. O mundo fica menor.

Ramiro: como é o tamanho do mundo?

Paulino: O mundo não é grande, depois do espirito. [...] a gente é que acha que o mundo é grande...”

Não tenho elementos para afirmar que a cura com Ayahuasca seja realizada no museu. Por suas falas acerca do ritual, este parece reunir grande número de pessoas, o que poderia gerar um problema de espaço. E muitas vezes fala como se fosse realizado durante a noite. A ayahuasca

dá um dom mais ainda pra ti. Isso aqui é a natureza.

Dona da ayahuasca vai te cumprimentar. O médico dele (sic). Assim como vou ao médico, com roupa, branco e 'tá'. Médico da ayahuasca. Vai te cumprimentar, curar, rezar. Assim como temos um médico, a ayahuasca tem um médico dela.

Ramiro: é um outro mundo? Este médico vive em um outro mundo como o nosso?

Paulino: Tem dez mundos, dez mandamentos. Onça, cobra, curupira, mãe do mato, cobra grande, minhocão, onça d'agua, jibóia, onça preta, jibóia grande. Dez mandamentos. Se toma hoje, depois 9 horas começa, sexta feita, no escuro. Fica olhando. Passou, 12h passa. Voltar pra casa, toma banho, dorme. Ai que vem [como em sonho], primeiro vai ser onça, vai te pegar. 'Pá, cai'. Pronto. Você está com mais poder. Ai vem sucuri desta grossura [mostrando o braço aberto]. No teu pé e sobe, enrolando, e mostra

62 Não foi feito ritual de cura, nem sessão com ayahuasca. Tão somente para ver o sabor em uma minúscula dose regrada por Paulino.

a cabeça. Depois, vai embora. Vem cobra grande, [da altura da casa]. Olha a bocão dela, vai e te engole. Tem onça pintada. Te pega, só pra experimentar se tu está com fé. Cai e pronto. Te dando o dom dele. Pronto. Dez mandamentos. Donos da ayahuasca. Ele protege a gente. Qualquer doente, está vigiando... Encorporado com ayahuasca. O dono está com você.

Ramiro: mas o curupira engana. Como é? Engana e protege?

Paulino: Curupira pega também de porrada. Bate. Protege e engana, mas no mato. O dono da ayahuasca não [engana]. Se garantir as dez pessoas, está com o poder já.

3.1.2 - Tem Que Ter Um Pajé? Para Limpar.

Durante nossa conversa, Paulino disse limpar o museu duas ou três vezes por ano. Perguntei se Museu precisa de um pajé, ou se uma escola precisaria. Precisam, tal como as aldeias. *“Precisa. Porque todas as peças são benzidas e sagradas. Protege de todo mal. Não pode entrar nada [no museu]. Tem que ter um pajé. Cada aldeia tem que ter pajé pra proteger a comunidade.”* Suponho que parte da necessidade diz respeito ao processo de limpeza tanto do espaço quanto do corpo. E, para que se limpe o corpo, é necessário retirar da vista. Há certo tipo de cuidado que exige que a coisa não seja vista, ou de uma relação de que muito do que nos toca à vida são coisas difíceis de serem vistas. É necessário método, treinamento, poder. A sujeira, diz ele, é tal como qualquer outra. Mas de outro plano. A gente é que não vê. A visão traz o risco para os despreparados. É necessário cuidado.

Paulino: Praga que está no corpo. Tem uma pessoa [pajé] pra menina viver tranquila, com saúde. Muitos não acreditam porque são religiosos. O pecado, não sei o quê... Todo mundo somos pecadores, ninguém somos justos no mundo. Vocês na faculdade, eu não tenho estudo, não tenho faculdade. A bíblia que vocês chamam, porque a bíblia é sagrada?

Ramiro: não sei...

Paulino: Olha, porque é limpo. Não tem nada, nada, uma coisa tão linda...! Moça, porque entra no curral⁶³, ninguém vê. Moça nova.. porque ninguém pode ver ela?

63 Na festa da Moça Nova, a moça fica reclusa em uma cabana minúscula enquanto a festa é preparada. Este espaço de reclusão é o que ele está se referindo como “curral”.

Ramiro: Porque está impura?

Paulino: [Sim] Pra limpar. Se ninguém te vê. Ai a moça não vinga e [vem] a doença. Leva pro curral pra ninguém vê a maldade que tem. Pajé fecha [a moça, e fala pra ela]: 'fica ai'. Até chegar o dia da festa dela. Pra pintar, banhar, pajé tem coisas para ela, e [fecha...] o corpo.

Suponho uma interação constante entre os corpos, olhares (e as coisas invisíveis) e espaços. Tudo isso parece estabelecer trocas constantes. Questionei:

Alguns brancos acreditamos, por exemplo, que a energia fica nos lugares. Então lugares como hospitais ou lugares de muito sofrimento podem carregar coisas ruins. Existe isso? Se você cura alguém, a energia fica no lugar?

Paulino: Fica. [É isso mesmo] Ai tem que tirar. Ninguém enxerga. O mal está lá. [...] Limpei outro dia [o museu]. De seis em seis meses tem que fazer trabalho. Se não cuidar, amontoa a maldade. Esse é o trabalho. Tabaco, folha. Termina e pronto. Fica normal. Porque [o] mal [foi retirado].

A Curadoria de Paulino, portanto, aponta para um cuidado com as pessoas, a cura, uma gestão do invisível, uma limpeza cósmica no museu. Uma certa gestão do olhar evitando a maldade, mau pensamento que é também o cuidado com o corpo. Tem doença que é de médico, tem outras que não aparecem a não ser pela pajelança. Neste sentido, cuidar do espaço é limpar a sujeira que não se vê, mas está aí. E não deixar que ela entre.

3.2.1 - Museu Clássico – O Museu enquanto laboratório

Suponhamos: compra-se um terreno, constroem-se paredes, salas; ajusta-se no ambiente os objetos de trabalho, estabelece-se uma Missão, Regimento Interno, Estatuto, projeto de luminosidade, padrões de umidade e temperatura. Tem-se, pois, uma instituição moderna. Depois coloca-se os homens para trabalhar. Essa instituição seria capaz de conduzi-los, dada a racionalidade dos homens, a um propósito, um trabalho, um comprimento previsível de suas funções?

Estas suposições kafkanianas dos procedimentos, regras, racionalidades são obviamente uma caricatura. Mas um desenho simplificado que diz da imagem de dois tipos de museologia, a clássica e a Social. O que permite o apontamento

paradoxal : nada tão moderno quanto um museu clássico.

3.2.2 - Bricolagem

Que um conjunto enorme de museus tenham sido criados pela contingência, não é disso [mais] que se trata. O museu tem uma “função social”, uma complexa rede de conhecimentos técnico-científicos, protocolos voltados a registro, à pesquisa... Diferente de uma bricolagem (bricoleur), o museu é tal como uma engenharia, “*definível por um projeto (o que suporia, aliás, como com o engenheiro, a existência tanto de conjuntos instrumentais quanto de tipos de projeto, pelo menos em teoria)*” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 33). O museu clássico não é um universo do “isso pode servir”, mas de um conjunto de conhecimentos técnicos e de instrumentos de conservação, restauro, exposição, controle (registro) de público. O museu é um laboratório de preservação e exposição; de purificação de acervos na luta contra o esquecimento.

Bruno Latour, em “A esperança de Pandora” (2001), discorre a respeito de um trabalho de campo na amazônia com um conjunto de cientistas dedicados a verificar se a “savana” estava avançando sobre a floresta, ou o contrário. Tendo isso em mente, foram recolhidas tanto espécies da flora, quanto solo. No caso dos primeiros, diz Latour:

“Na coleção do naturalista, acontecem as plantas coisas que jamais ocorreram desde o começo do mundo (ver capítulo 5). As plantas se vêem deslocadas, separadas, preservadas, classificadas e etiquetadas. Em seguida são reaproximadas, reunidas e redistribuídas segundo princípios inteiramente novos, que dependem do pesquisador, da disciplina da botânica (padronizada durante séculos) e da instituição que as abriga; contudo, já não crescem como cresciam na grande floresta.” (LATOURE; 54)

Entretanto, este trabalho de coleta é só o início:

“nem sempre o naturalista tem êxito. No canto superior direito da fotografia, algo de assustador aparece: uma enorme pilha de jornais recheados de plantas trazidas do sítio e a espera de classificação. A botânica ficou para trás. **Acontece o mesmo em todos os laboratórios.** Logo que chegamos a um campo ou acionamos um instrumento, **mergulhamos num mar de dados.** (Também eu renho esse problema, incapaz que sou de dizer tudo o que se pode dizer de urna experiência de campo que durou apenas 15 dias.)”. (LATOURE, 2001, p. 55, negrito nosso)

Depois da coleta das espécies, as plantas foram colocadas em uma estufa aos 40 graus para matar os fungos, e depois aguardaram os procedimentos de pesquisa, transformando em dados enquanto lhes foi retirada parte da possibilidade de degradação. Os fungos. Não é necessário retirar a floresta inteira do lugar, mas alguns exemplares, registrados e etiquetados, testemunhas representativas e silenciosas do movimento da floresta. E seu testemunho terá voz justamente no laboratório, este ambiente mais seguro, mais controlado.

“O ritmo tem de ser acelerado se não quisermos sucumbir ao peso de mundos de árvores, plantas, folhas, papel, textos. O conhecimento deriva desses movimentos, não da mera contemplação da floresta.

Agora conhecemos as vantagens de estar num museu com ar-condicionado, mas passamos muito depressa pelas transformações a que Edileusa [a botânica] submeteu a floresta. Eu opus de maneira excessivamente abrupta a imagem da botânica apontando para as árvores e a do naturalista controlando espécimes em sua mesa de trabalho. Ao passar diretamente do campo para a coleção, posso ter esquecido o intermediário decisivo. Se digo que "o gato está no tapete", parece que designo um gato cuja presença concreta no dito tapete valida minha declaração; na prática real, entretanto, não se trafega diretamente dos objetos para as palavras, do referente para o signo, mas sempre ao longo de um arriscado caminho intermediário.” (LATOURE, p. 55-56)

Este caminho intermediário se dá pela tradição científica, a discussão de teorias, a formação técnica que prediga os procedimentos a serem realizados: “*Os protocolos garantem a compatibilidade e, portanto, a comparabilidade dos buracos; quanto ao caderno, assegura a continuidade no tempo e no espaço.*” (LATOURE, 2001, p. 63). No texto do autor, estes “buracos” fazem referência à coleta de solo retirado para análise. Mas, nesta passagem dos “objetos para as palavras”, tudo são buracos em potencial, os procedimentos devem ser meticulosos para a continuidade (rastreadabilidade) entre a floresta e o laboratório. O caminho dos objetos deve ser rastreável: de onde vem esta folha, de onde vem esta terra? “*Para cada amostra, deve registrar as coordenadas do local, o número do buraco, o momento e a profundidade em que a amostra foi colhida.*” (LATOURE, 2001, p. 61).

“Enviados por instituições sediadas a milhares de quilômetros de distância, obrigados a manter a todo custo e com um mínimo de deformação a rastreadabilidade dos dados que produzimos (embora os transformemos completamente ao removê-los do contexto), teríamos parecido bastante exóticos aos Índios. Para que tanto cuidado na amostragem de espécimes cujos traços permanecerão visíveis apenas enquanto o contexto do qual foram extraídos não houver desaparecido? Por que não permanecer na

floresta? Por que não continuar "nativo"?" (LATOIR, 2001, p. 63)

O fenômeno moderno de musealização insere-se em contexto marcado pela ideia de uma eminente perda de elementos culturais e, deste modo, a criação de um museu constitui-se em um movimento de preservação da memória, que envolve restauro, conservação e preservação (HARTOG, 2013). Não exatamente tratando de lançar uma ideia da história do conceito de patrimônio, mas ideias que perpassam a atividade de sua proteção, podemos considerar a Convenção de 1972⁶⁴, da Unesco, denominada “Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural”. Como arquétipo, “o patrimônio se opõe semanticamente ao natural, ao selvagem, ao inapropriado. Os seres da natureza formam a classe de objetos mais distante das características esperadas para entrar na lógica patrimonial” (Olivier Godard, in HARTOG, 2013, p. 196).

No processo de constituição patrimonial, pois, existe na possibilidade de sua transmissão a partir do momento em que se “toma consciência” de sua degradação (HARTOG, idem. ibidem).

“Na tradição europeia, o patrimônio é um misto e um produto de uma longa história. Estudos científicos que resgataram seu surgimento mostram que foi necessária, de fato, a convergência de várias condições: a prática de coleção, a preocupação com a conservação e a restauração, a progressiva constituição da categoria de monumento histórico” (HARTOG, p. 197).

Nesse sentido, a noção de patrimônio exige, para além de uma noção de tempo, uma crise no tempo: a ideia de que uma coisa desapareceu ou está em vias de desaparecer (HARTOG, p. 197). O patrimônio, nesse sentido, revela um tipo de relação que uma sociedade estabelece com o tempo.

Nestas possíveis relações com o tempo, o museu se apresenta como uma alteração entre o colecionismo e formação de instituições voltadas para pesquisa científica e educação. A ação do passado sobre o presente pressupõe uma Memória, a estrutura presente porque histórica. Podemos considerar a criação de Museus

64 Não só essa convenção, mas outros documentos, alguns mais referentes ao matrimônio como vem sendo concebido no que diz respeito aos museus: o produzido no Seminário Regional da UNESCO sobre a Função Educativa dos Museus, Rio de Janeiro, em 1958; a Mesa Redonda de Santiago do Chile, 1972; o I Atelier Internacional da Nova Museologia, Quebec, 1984; na Reunião no México em 1984; e na Reunião de Caracas, em 1992. Muitos destes documentos elaborados por organizações vinculadas a Museus, como o ICOM – Concelho Internacional de Museologia (PRIMO, 1999). De todo modo, todos esses documentos apresentam noções equivalentes desta convenção de 1972, sobretudo uma separação natureza-cultura, e a relação do tempo apresentada por Hartog.

Modernos na própria constituição do Estado, como o caso francês por sua revolução de 1789 e contínua constituição do Louvre, seguindo Andreas Hussey, François Hartog, dentre outros⁶⁵. O modelo francês de patrimônio é interessante, porque retrata um modelo universalista – o “patrimônio nacional”, “da humanidade”⁶⁶.

Em 1988, James Clifford viajou para a costa oeste do Canadá, na região da Columbia Britânica, para dar aula em um curso de verão. Desta viagem resultou em trechos do livro *“Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century”* (1997).

Os museus apresentados são o University of British Columbia Museum of Anthropology, The Royal British Columbia Museum, Kwagiulth Museum and Cultural Centre e o U'mista Cultural Centre.

Os quatro museus apresentam o mesmo tipo de acervo sobre produção artística e cultural dos indígenas da costa oeste, recentemente então auto-denominados Kwakwaka'wakw: *“aqueles que falam Kwak'wala”*.

Aqueles dois primeiros museus são classificados por Clifford como “Major Museums”, em oposição aos dois outros, denominados “tribal Museums”⁶⁷. Ao invés de apresentar detalhadamente estes museus, o mais importante é destacar as diferenças entre estes dois tipos de museus.

Visto esquematicamente, museus clássicos articulam cultura cosmopolita, ciência, arte e humanismo – normalmente com um foco nacional. Museus indígenas expressam cultura local, política oposicional, parentesco, etnicidade e tradição. As características gerais de museus clássico são [...] (1) a pesquisa pela “melhor” ou mais autêntica forma cultural; (2) interesse em objetos exemplares ou representativos; (3) o senso de posse de uma

65 Não que tenha sido posterior à Revolução, mas um contexto de mudança entre consolidação de Estado Nacionais, progressiva consolidação da ciência e formação de Museus. O fortalecimento do Arquivo Nacional na França data da década de 1770; assim como constituição de arquivos centralizados em Turim, São Petesburgo, Veneza, Florença. No mesmo processo, vão se constituindo como instituições voltadas para pesquisa e educação (Lilia Schawarcz, 2013, p. 131; in FIGUEIREDO, BETÂNIA; VIDAL, DIANA. Orgs).

66 Todo museu, em algum sentido, é um museu com seu valor local, como apontado por James Clifford (1997). Museus tribais têm mais um aspecto local do que um patrimônio geral.

67 No sentido apresentado por James Clifford, “Major Museums” não é fácil de traduzir, podendo ser literalmente Museus Maioritários, “principais”, “Majores”. Mas não se trata de uma questão de escala, nem tampouco uma dimensão de oposição “maioritário, maioria” versus “minoritário, minoria”. Traduzo aqui em termos de Museu Clássico, abandonando o “Major”. “Tribal Museums” poderia ser traduzido enquanto museu étnico no sentido restrito de um museu criado e organizado por membros de grupos tribais, étnicos. Neste sentido, adoto a tradução em termos de museus indígenas, tal como se adequaria também o Magüta.

coleção como um tesouro da cidade, patrimônio nacional, e da humanidade; e (4) tendência de separar artes “finas” “clássicas” de cultura etnográfica. O estudo de Carol Duncan (1991) apresenta uma genealogia do Louvre como um protótipo de museu nacional. As atitudes dos museus clássicos com relação a coleções de museus locais como provincianas e limitadas é familiar. (CLIFFORD, 1997, p. 121).

Mas para realização desta memória, é necessária na constituição de museus uma alteração de relação com o tempo e seus objetos patrimoniais. Conforme Krzysztof Pomian, a criação de semióforos: “objetos visíveis investidos de significações” (Pomian, in HARTOG, 2013, p. 197), apontando uma diferença do colecionismo pautada numa série de procedimentos constituintes de um objeto enquanto acervo, patrimônio, monumento. Esta investida e “progressiva **constituição da categoria de monumento histórico**” dá-se por um processo de registro, tratamento, conservação, pesquisa, exposição e educação que passam por outra relação com a materialidade.

3.2.3 - Aspectos de conservação preventiva

O que temos no museu Magüta? Escultura de madeira, máscara e painéis de Tururi, colares, tipiti, ; vasos e gamelas. O primeiro grupo de coisas torna-se um acervo de celulose. O segundo, de cerâmica.

Hartog (2013) realiza uma longa análise referente ao patrimônio histórico, considerando a formação desta categoria e o processo de invenção (Latour, 2001) dessa imagem de patrimônio humano, nacional, universal. Da mesma maneira que Latour fala da invenção da fermentação biológica (2001), muito do que os cientistas fizeram para inventar coisas (cerâmicas, celulose, patrimônio humano, acervo) não envolve diretamente e tão somente um objeto de pesquisa, mas disputas políticas, conceituais, discursivas para emplacar uma nova visão de mundo e legitimidade a respeito da fala sobre a realidade. Neste processo, paradoxalmente, aproximar e dar valor universal a um objeto museológico envolve o distanciamento destes mesmo objetos da vida prática, cotidiana. Abstraí-los da realidade para dar a eles o estatuto de reais.

Neste sentido, uma panela de barro em que se cozinha, e que só deve ser

construído por mulheres que não estejam menstruadas, investida de seres não humanos como seres da floresta (a cobra grande) torna-se purificada. Esta panela, purificada de uma extensão de agentes, separada da natureza, despida de ações espirituais torna-se cerâmica. A cerâmica, patrimônio regional, nacional, humano e estético deve ser conservada. E para isso, o que importa são suas propriedades físicas e químicas. Fisicamente, não é tão frágil quanto o vidro (SOUZA e FRONER, 2008, p. 10), mas sim seus pigmentos, que podem ter aparência (portanto, “estética”) alterada com “raios ultravioleta” e “calor de luz infravermelha” (SOUZA e FRONER, 2008, p. p. 10). Quimicamente, do ponto de vista “mineral”, a argila tem

afinidade com a água e pela capacidade de **trocãs iônicas** com o meio. Estas características podem ocasionar degradações semelhantes às dos metais, com deposição ou **exsudação** de **cristais** de sais a partir de sua exposição à **umidade** elevada do ambiente em que se encontra. Compostos **salinos** podem fazer parte da manufatura ou podem ser absorvidos do solo ou do ambiente externo, formando uma camada branca e **cristalizada** na superfície externa.

Fatores físicos: como outros materiais inorgânicos, as cerâmicas não sofrem alteração por radiação, mas os acabamentos vitrificados, as pátinas, os esmaltes, as resinas e a policromia de origem vegetal, animal ou sintética empregados em sua superfície podem sofrer alterações de coloração quando expostos à luz natural ou artificial. (SOUZA e FRONER, 2008, p. 11, **negrito nosso**)

A panela constrói afinidade entre pessoas por via da comensalidade. Tem uma essência de afinidade com o feminino e a cobra grande. Está ali, nem tão somente submetida à capacidade de produção feminina, porque mata; nem tão somente natureza, porque afinidade com o feminino.

A translação à cerâmica, produzida por argila e, portanto, acervo inorgânico (salvo as impurezas na produção), é mineral. Possui “pigmentos” que interagem com a luz. O risco passa principalmente por “fatores ambientais”, como a “umidade”, “fungos”... Ficando na cúpula, controlando a umidade, retirando-se das afrontas do mundo, pode sobreviver.

Fatores ambientais: apesar de fazer parte do grupo de materiais inorgânicos, a cerâmica sofre com excesso, carência ou variações acentuadas de umidade. São significativamente mais frágeis as cerâmicas policromadas, as envernizadas, as produzidas em áreas salinas e as vitrificadas. Sob umidade relativa alta, pode haver proliferação de fungos e afloramento de sais inerentes, resíduos de enterramento ou deposição de sais atmosféricos. Sob umidade relativa baixa, ocorre a cristalização de sais. Sais solúveis absorvidos em soterramento reagem sob variação de

umidade relativa e sua dissolução e recristalização geram desprendimento e esfoliação das superfícies vitrificadas. (SOUZA e FRONER, 2008:11)

A cerâmica, coitada, sofre com carência e com excessos. Deve ser manipulada com cuidado:

Portanto, recomenda-se todo o cuidado na manipulação, guarda e exposição dessa tipologia de objetos: **jamais pegue um objeto cerâmico ou de vidro pelas asas**, bico ou demais elementos salientes; **use luvas de silicone**, pois as de tecido não promovem a aderência e podem escorregar; cuidado com tampas, peças de encaixar ou partes soltas; no transporte ou guarda, **é imprescindível isolar um objeto dos outros para evitar impactos mecânicos**. A exposição à luz pode acelerar a [...] (SOUZA e FRONER, 2008, p. 13)

Felizmente a cerâmica não tem alma. Caso tivesse, de tão isolada do toque e mesmo de outros objetos, provavelmente morreria de solidão.

A história de vida e morte das máscaras de tucuri envolvem sua afinidade com a festa da moça-nova, os seres variáveis da floresta, a árvore de onde foi retirada. Dizem que esta entre-casca só pode ser colhida em determinada lua. Não sabemos exatamente das relações entre celulose e corpos celestes, mas a celulose mantém relações com muitas coisas...

Recomenda-se que a **intensidade não exceda 80 lux³, o nível de UV não ultrapasse a faixa de 75 W/lm (microwatts por lúmen) e o tempo de exposição seja controlado.**

[...] Fatores ambientais: calor e umidade interagem de maneira combinada com outros fatores e potencializam as degradações por radiação e por deposição de poluentes, bem como promovem um ambiente favorável à proliferação biológica nessa tipologia de acervos orgânicos. A umidade ambiental elevada (acima de 70%) acelera a degradação química e o desenvolvimento de microorganismos; umidade baixa (inferior a 30%) [...] Os ambientes mais frios, em torno de 20 a 25°C, são os mais indicados. Contudo, [...] **Para minimizar a ação dos poluentes em objetos e documentos é necessário evitar as salas próximas ao trânsito de automóveis e deixar as janelas fechadas ou protegidas por filtros (cortinas, telas etc.). Além da poluição externa, a fumaça de cigarros, charutos ou cachimbos libera nicotina, fuligem e outros poluentes que agridem diretamente os materiais, deixando resquícios degradantes.** (SOUZA e FRONER, 2008, p. 17-19, negrito nosso)

Enquanto máscara, é necessário limpar as impurezas que podem adoentar humanos. A limpeza se faz com rezo, tabaco, entre outras com coisas que ligam humanos e seus objetos, ou que colocam temporariamente cada um em seu lugar. Acredito que seja necessário tocar nas peças para que sejam limpas, bafordadas de

cigarros e tudo mais que nos liga a outros planos. Mas aqui já é uma suposição. Não tive possibilidade de ver como se limpam dos seres majoritariamente invisíveis.

Enquanto celulose, são estas as recomendações. Muitas, porque orgânica. Mas o nos leva a pensar: a celulose tem vida?

Pois bem, são estas as lições do volume 4 do Tópicos em Conservação preventiva (SOUZA, 2008). Talvez devêssemos ter começado com seu volume 2 (FRONER e ROSADO, 2008), Princípios históricos e filosóficos da Conservação Preventiva, por nos lançarem em mares menos revoltosos do que àqueles de controle de umidade, temperatura, luminosidade da conservação preventiva; mais revoltosos em ignorâncias do que as conexões entre árvores e a Lua, e ascendências celestiais. Josi me disse que em tempos remotos, quando a mata era mais preservada, o solo fervia em noite de eclipse. Conhece gente que viu... Ficavam protegidos e dançando por horas. É necessário ter cuidado com os astros.

De todo modo, noutros mares a viagem começa por percursos mais familiares que passam por disputas ou divergências socio-técnicas em que as autoras já começam por definir o lugar de ciência específica nos princípios “históricos e filosóficos”: a “Ciência da Conservação”, como normalmente acontece com as ciências, começa em tempos imemoriais. Os gregos já restauravam suas coisas⁶⁸ (HARTOG, 2013), mas é depois que passa a ser capaz de reunir todas as premissas necessárias à categoria científica. *“A Ciência da Conservação, ao dispor de teorias, métodos, critérios e, acima de tudo, de uma comunidade científica preocupada tanto com a prática quanto com a teoria, estaria circunscrita nesse conceito específico.”* (FRONER e ROSADO, 2008, p. 4)

Com a criação de grandes coleções públicas no século XIX, os profissionais voltados ao restauro começam com uma nova “responsabilidade para com os acervos”: *“o respeito estético e pela originalidade da obra passa a ser uma bandeira de muitos agentes que trabalham com cultura material”*. A prática permanece bastante empírica, porque *“apenas o restaurador conhece a natureza do material precioso que precisa ser conservado sem prejuízo em sua aparência estética”* (COREMANS, Paul. 1969, p. 10, apud FRONER e ROSADO, 2008, p. 4-5).

68 Hartog aponta que os gregos não tinham uma dimensão dessa de patrimônio, e a discussão não era a disputa entre restaurar e preservar (HARTOG, 2013). De todo modo, é de supor que em determinados momentos eles estivessem bem atentos aos astros em suas produções materiais, ou algumas delas.

A segunda metade do século XIX é tomada por divergências entre uma “restauração como imitação ou reconstrução” e “complementações estruturais” e um movimento oposto em defesa da preservação e preservação do espírito original (6-7). Parte significativa do debate passa por uma definição de conhecimentos e técnicas fundamentais, e a respeito da legitimidade em lidar com a aura do passado. Essa reflexão da autoridade passa por discussões contemporâneas nossas a respeito deste passado. Vejamos o que as autoras falam dos antiquários:

A percepção [de meados do século XIX] em relação ao valor de época proporciona, porém, uma visão equivocada: a prática de introduzir vernizes pigmentados ou substâncias como betume, ceras e lacas com o intuito de proporcionar uma aparência envelhecida ao objeto, comum nos antiquários, busca, muitas vezes, proporcionar uma “aura” do passado ou o engodo em relação à sua antigüidade. Os antiquários têm sido vistos tradicionalmente como as ovelhas negras na família da ciência histórica. Eles têm sido associados, particularmente na primeira parte do período ao qual nos referimos, às concepções errôneas, aos erros e, efetivamente, às falsificações.(FRONER e ROSADO, 2008, p. 7)

Com o esforço tomado pela continuidade histórica dos bens, a luta contra seu fim, temos um movimento duplo: uma defesa da pesquisa e desenvolvimentos técnicos mais apurados, e conseqüentemente a redução das atividades à um grupo de seletos capacitados, o que se poderia dizer, noutros termos: especialização e formação profissional. A profissionalização (ou terceirização da autoridade em se falar para um grupo de pessoas) implica em um tipo de consumo. Dado que existe um grupo de pessoas capacitadas na preservação, é desejável que esses técnicos exerçam a guarda de bens. Por outro grupo, pessoas normais, resta um certo tipo de consumo dos objetos salvaguardados. Reparem nos seguintes verbos:

O conhecimento das bases históricas e conceituais sobre as quais os homens se posicionaram e se posicionam em relação aos bens culturais é extremamente importante: **coletar, colecionar, expor, estudar, possuir e ver** são atitudes que implicam na manutenção ou não das condições materiais do objeto; ao mesmo tempo, elas produzem e reproduzem as noções de valor e de significado desses bens. (FRONER e ROSADO, 2008, p. 7, negrito nosso)

Verbos de uma “ação direta” estão restritos a um modelo acadêmico ou de laboratório. Em uma visão corrente, às pessoas comuns, basta ver. Se estes objetos travam relações com pesquisadores e técnicos, também se relacionam com técnicas em si, que evitam a falha de interpretação humana. Em larga escala, são as

máquinas e técnicas que mediam (leitura de infravermelho, carbono 14, nível de luminosidade, ruído, umidade, por exemplo) e dizem sobre uma preservação e o passado de um bem, e não diretamente os humanos. Ou melhor, o perigo está – em larguíssima escala – justamente nos humanos. Seus erros de interpretação, sua falta de consciência, a falta de formação técnica, a diversidade de áreas de conhecimento e a incapacidade de nos comunicarmos.

O avanço das pesquisas e da utilização de novos métodos científicos de análise do patrimônio artístico e cultural – como o emprego do infravermelho, dendrocronologia e carbono 14 – começa a provocar uma mudança na metodologia usada por *connaisseurs* e historiadores da arte. Esses profissionais passam a buscar o apoio da ciência da conservação para não incorrerem em erros de interpretação [...].

Contudo, as rápidas mudanças nos métodos de pesquisa e o avanço dos equipamentos técnicos de investigação se chocaram com o lento processo de conscientização e de formação de grupos interdisciplinares de investigação compostos por curadores, historiadores da arte, *connaisseurs* e cientistas da conservação, e com a capacidade de se comunicarem entre si, utilizando uma linguagem inteligível a todos. (FRONER e ROSADO, 2008, p. 9)

Na discussão sobre restauro, contribuição, criação, construção versus preservação, o que está em jogo é o limite da ação humana.

Não é somente a respeito de como os museus retratam a realidade (como, por exemplo, a narrativa colonial de museus colonialistas). Fosse isso, já seria um enorme desafio, e a discussão sobre resistência já nos mostra largamente a dificuldade. A apropriação que permite às pessoas falarem delas mesmas sem intermediários já é um enorme desafio. O que está em risco é a visão sobre legitimidade das pessoas se envolverem com as coisas. Envolvimento, inclusive, que permita flutuações de gostos, paixões, prazeres como uma rejeição ao elitismo, esta prática que costuma considerar as pessoas como um risco para elas mesmas. Para alcançar o valor do “objeto-patrimônio”, é necessário tirar das pessoas o acesso ao objeto: sua construção no éter. Vejamos o que diz Brandi No debate de meados do século XX, temos:

Se uma obra de arte é resultado da atividade humana e, desse modo, sua apreciação não depende da flutuação dos gostos ou da moda, seu significado histórico tem prioridade sobre seu valor estético. (BRANDI, 1996, p. 233; apud FRONER e ROSADO, 2008, p. 10)

O que restaria, de todo modo, é nos questionarmos: que atividade humana não estaria sujeita às flutuações do gosto ou da moda? Teria, portanto, alguma relevância em buscar nas coisas o significado, ou algo essencial?

Às coisas, pessoas às pessoas, pessoas à natureza. E que espera das pessoas se conscientizarem, pensarem para existir. Daí, o contato com as coisas é o intelectual? O que mais precisaria o público de um museu do que o olhar? O corpo e as coisas ou não existem efetivamente conectadas, ou são irrelevantes na definição do eu no que tange à concepção da pessoa subjacente à ideologia que inspira a museologia clássica – consideremos aqui, em termos puramente heurísticos (em lugar de termos etnográficos), um modelo de pessoa subjacente ao mundo ocidental contemporâneo. Em *Antropologia do Ciborgue*, Hari Kunzru e Tomaz Tadeu comentam sobre a noção de ciborgue principalmente a partir do trabalho seminal de Donna Haraway. Em “Nós, ciborgues o corpo elétrico e a dissolução do humano”, Tadeu apresenta uma entrevista com Donna Haraway, e comenta sobre uma dimensão de conexão:

Ser um ciborgue não tem a ver simplesmente com a liberdade de se autoconstruir. Tem a ver com redes. Desde que Descartes anunciou que “eu penso, logo existo”, o mundo ocidental tem tido uma obsessão pouco sadia com a condição do eu. Do consumidor individual ao solitário mal compreendido, ensinam-se aos cidadãos modernos a se pensarem como seres que existem no interior de suas cabeças, como seres que apenas secundariamente entram em contato com o resto do mundo. Desenhe um círculo. Dentro: eu. Fora: o mundo. Os filósofos se angustiam com a questão de determinar se existe qualquer realidade fora daquele círculo. Eles têm um termo técnico para suas neuroses – ceticismo – e fazem acrobacias intelectuais para dissipá-lo. Em um mundo feito de dúvidas, cruzar aquela fronteira torna-se um problema real, isto para não falar da questão de se romper o isolamento relativamente às outras pessoas. (TADEU, 2013, p. 27)

Considerando o isolamento, vamos a um desenho hipotético, portanto simplificador, mas que acreditamos explicar parte de uma Museologia Clássica. Para inventar objetos com valor em si, é necessário romper conexões deles com outras dimensões: a natureza, deus, saúde-doença, seres invisíveis, vida doméstica. Tornam-se, assim, outras coisas, como a celulose ou compostos minerais. Estabelecem-se outras conexões para torná-los objetos laboratoriais: portanto, elementos de uma autoridade específica de fala. Assim, são providos de novos contextos e maneiras a partir de cadeias de rompimentos e conexões. Este processo

de construção do patrimônio material é potencialmente isolacionista, porque exige múltiplas purificações. Vamos a uma fala de Latour

Os cientistas estão sempre a arengar sobre a necessidade de "lançar uma ponte entre as duas culturas", mas quando os leigos começam de fato a construir essa ponte, eles recuam horrorizados e tentam impor a maior das censuras à livre expressão desde Sócrates: só cientistas podem falar de ciência!

Suponhamos que esse lema fosse generalizado: só políticos poderiam falar de política, só empresários poderiam falar de negócios, ou pior ainda: só ratos poderiam falar de ratos [...]! Isso implica, por definição, o risco de equívocos ao longo do espaço aberto entre espécies diferentes. Se os cientistas desejam mesmo lançar uma ponte entre as duas culturas, têm de acostumar-se a um bocado de barulho e, sem dúvida, a mais que uma pontinha de absurdo. Afinal de contas, humanistas e literatos não levam tanto a sério as tolices proferidas pela equipe de cientistas que constrói a ponte a partir da outra margem. De maneira mais séria, estreitar o abismo não significa estender os resultados inequívocos da ciência a fim de impedir que o "rebotinho humano" se comporte irracionalmente. Tal tentativa poderia, na melhor das hipóteses, ser chamada de pedagogia; na pior, de propaganda. Isso inaceitável para a cosmopolítica, que exige do coletivo a socialização, em seu seio, dos humanos, os não-humanos e os deuses. Preencher o abismo entre as duas culturas não quer dizer apoiar os sonhos de Sócrates e Platão de um controle absoluto. (LATOURE, 2001, p. 31)

Voltada à preservação da integridade das peças, a ponte, mesmo entre ciências, é tão somente a partir de uma mesma margem. O perigo do povo, a que se refere Latour a partir do controle total de Platão e Sócrates (LATOURE, 2001, p. 247-304), é aplicado também às outras ciências acadêmicas. Toda ciência, quando o que importa é defender a celulose, é uma ciência parcial: "nós, os legítimos detentores do conhecimento", poder-se-ia dizer.

As práticas amadoras de arqueólogos, restauradores, conservadores, bibliotecários, arquivistas e museólogos, ao invés de contribuir para a preservação da cultura material, podem acarretar lacunas irreparáveis, destruindo, dilapidando e apagando vestígios importantes do passado. Em função dessas práticas inadequadas, as associações internacionais representantes dessas profissões – principalmente ICOM, ICCROM e ICOMOS – têm procurado incentivar sua formação através de cursos

profissionalizantes. (FRONER e ROSADO, 2008, p. 16)

Por fim, basta dizer que o povo (reduzido, se tanto, a público de museu; ou público a ser conscientizado) está plenamente ausente neste texto. Assim como está ausente a discussão política. Ou melhor, a política só aparece enquanto um guia pedagógico. Uma política preventiva (FRONER e ROSADO, 2008, p. 18), o que nos leva a inquirir de quem a política está se prevenindo... A ciência da conservação, como qualquer ciência isolada de vários outros mundos, se propõe à grande articuladora. A articulação como adorno de interdisciplinaridade, ou quase diálogo. Pergunto-me o quanto do desejo de interdisciplinaridade se atém justamente à disciplina. A política da disciplina deve ser sempre objeto de ensino às crianças.

A Ciência da Conservação torna-se articuladora da teoria científica das ciências exatas e das humanas, e cada vez mais vem conduzindo pesquisas que envolvem profissionais acadêmicos e de instituições de museus, cujos resultados demonstram que a análise dos vários aspectos – culturais, econômicos, estilísticos, históricos etc. – que um objeto artístico-cultural representa, só é possível através da interdisciplinaridade e do diálogo.

O trabalho científico da preservação não pode ser conduzido em um vazio político. As decisões concernentes à dotação de recursos e à conservação das propriedades culturais implicam considerações políticas. Um maior apoio político para a conservação e a preservação de bens culturais dependerá de uma consciência pública mais ampla de sua necessidade. (FRONER e ROSADO, 2008, p. 21)

A ciência volta-se normalmente contra o amadorismo, buscando garantir, no esquema de Lévi-Strauss, que todos os arranjos imprescindíveis à construção de pontes estejam ali, diz o engenheiro. E o que nos vem à mente é uma das definições correntes de amadorismo: àquela qualidade do que faz as coisas por prazer, por distração. Este artesanato da vida cotidiana. É interessante que no afã de se fazer política ou ciência com pleno conhecimento das coisas, o que se tira de fato são algumas instituições voltadas ao prazer, à felicidade.

O argumento corrente de que “o povo” não tem conhecimento efetivo sobre a política, a economia, a ciência; de que os retóricos dizem “aquilo que o povo quer escutar” retira exatamente do povo todas as instituições e espaços que construímos – a duras penas – ao longo de séculos (milênios) para nos reunir, para viver coletivamente, para estabelecer condições de bem viver: a feira, o teatro, o repentista, a alimentação, o sexo, a família, as relações de afinidade, o corpo, o

ócio, o diletantismo.

Podemos considerar aquelas salas de exposição ou museus que tenham todos os recursos necessários apontados pelo modelo do laboratório-expositivo. Quantos possuem bancos ou poltronas na frente de quadros; permitem a alimentação, que as pessoas corram, permitam o toque nas peças. Neste último caso, poder-se-ia argumentar: “mas alguns permitem”. É necessário questionar o porque do museu-ideal colocar um aviso de “permitido tocar”. Ou, noutros pontos, do porque não se pode tirar fotos, apesar mesmo dos avanços digitais que não exigem o pernicioso flash? Mesmo a visão, essa concessão constante, é absolutamente controlada. [sobre fotografias em espaços públicos].

Momentaneamente tomando como premissa, acontece – e aconteceu – às coleções e constituição de museus um processo equivalente a ideias apresentadas por Bruno Latour (1994, 2001, 2004; FREIRE, 2006) como dispositivos de purificação e tradução, e o equívoco moderno com relação ao tempo:

Já que tudo aquilo que acontece é para sempre eliminado, os modernos tem realmente a sensação de uma flecha irreversível do tempo, de uma capitalização, de um progresso. Mas como esta temporalidade é imposta a um regime temporal que corre de forma totalmente diversa, os sintomas de um desentendimento se multiplicam. Como Nietzsche havia observado, os modernos tem a doença da história. Querem guardar tudo, datar tudo, porque pensam ter rompido definitivamente com seu passado. Quanto mais revoluções eles acumulam, mais eles conservam; quanto mais capitalizam, mais colocam no museu. A destruição maníaca é paga simetricamente por uma conservação também maníaca. Os historiadores reconstituem o passado nos mínimos detalhes com um cuidado muito maior, pois este se perdeu para sempre. Estaremos realmente tão distantes de nosso passado quanto desejamos crer? Não, já que a temporalidade moderna não tem muito efeito sobre a passagem do tempo. O passado permanece, ou mesmo retorna. (LATOURE, 1994, p. 68)

3.3 - Museologia Social – o museu enquanto artesanía-oficina

Falamos, esquematicamente, do museu clássico enquanto um laboratório (Latour), traçando linhas entre este espaço e a atividade de ciência, ou engenharia: uma relação de um espaço de memória que busca conservar parte do mundo (principalmente o mundo de cultura material) através de um Projeto de Memória, com forte investimento em formação profissional.

Este tipo de organização está voltada a uma continuidade temporal. Um museu

clássico bem sucedido se estabelece ao infinito, como baluarte contra o esquecimento e contra a degradação do tempo. Muitas vezes um tempo linear, a conservação do passado para um uso (pesquisa, educação...) hipotético no futuro. Por hipotético entendo o seguinte: não importa exatamente se uma peça não esteja alvo de pesquisa ou educação hoje. É missão do museu garantir um uso potencial, em certo modo, futuro. Para isso, é necessário um conjunto (projeto) de técnicas e procedimentos, da conservação e restauro à organização do espaço. Circulação de pessoas que não permita um risco ao patrimônio.

Nosso padrão, ocidental, de pensamento a respeito das instituições e da vida está pautado por uma lógica de uma continuidade: lutamos contra o tempo, e o modelo de mundo bem sucedido é aquele que se perpetua. Tal como em discussões políticas: existe uma política de Governo (reversível, frágil, ou sujeita à intermitência de eleições a cada quatro anos), e uma política de estado (algo estável, pelo menos hipoteticamente mais baseada em valores ou projetos de longo prazo; quem sabe no prazo infinito).

Estamos sendo esquemáticos aqui, e, portanto, simplistas. Podemos, então, elaborar literalmente um esquema. Em um ponto, instituições e vida como permanência, continuidade, linearidade, estabilidade. E para isso, a construção de regras e procedimentos que possam impedir o fim. E uma “missão” voltada a diminuir incertezas e proteger o patrimônio material. Vamos chamar isso de Museu Clássico.

Noutro ponto, potencialmente opositor a este controle laboratorial e à purificação do acervo, o museu enquanto uma oficina, uma bricolagem, preocupado em um “bem viver”, uma felicidade humana de ser parte do “patrimônio” hoje. Uma vivência corporal, religiosa, poética, muito mais do que científica. Uma oposição potencial ao Projeto. Vamos chamar isso de Museologia Social.

Entre a Museologia Clássica e a Social, existe uma miríade de possibilidades de localização, porque nada no mundo se ajusta a esta homogeneidade dicotômica. No entanto, e isso é importante esclarecer, existem momentos em que considerar uma instituição como infinita, eterna, guardiã da continuidade é uma atitude oposta a determinados desejos de viver o patrimônio hoje, o patrimônio politizado, corporal, religioso, sexual. Porque não existe qualquer possibilidade de um laboratório, um

Projeto, abarcar todas as possibilidades de “risco” externo. Momento em que as relações sociais são constantemente introduzidas no museu, faz-se com que a museologia social se oponha à museologia clássica, uma vez que é necessário soprar a fumaça do tabaco para limpar as impurezas cósmicas do acervo museológico. Quando o contato e a coparticipação com o mundo material são opostos ao regime visual, ao controle de circulação, e à proteção do bem “isolado” do “não toque”, um tipo de museu é oposto ao outro. E a isto só resta fazer uma escolha deliberada entre modelos.

Podemos retornar, portanto, a Lévi-Strauss (1989), para diferenciar a bricolagem da atividade científica da engenharia:

“O bricoleur” **está apto** a executar um grande número de tarefas diversificadas porém, ao contrário do engenheiro, **não subordina** nenhuma delas à obtenção de matérias-primas e de utensílios concebidos e procurados na medida de seu projeto: seu universo instrumental é fechado, e a regra de seu jogo é sempre arranjar-se com os “meios-limites”, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e de matérias bastante **heteróclitos**, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com nenhum projeto particular mas é resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque ou para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores. O conjunto de meios do bricoleur não é, portanto, definível por um projeto (o que suporia, aliás, como com o engenheiro, a existência tanto de conjuntos instrumentais quanto de tipos de projeto, **pelo menos em teoria**); ele se define apenas por sua instrumentalidade [...]: “isso sempre pode servir” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 33, negrito nosso)

Existe uma diferença de registros aqui. Uma aptidão não subordinada ao projeto, mas um conjunto heteróclito, portanto não conforme às regras da gramática, que se permita a uma extravagância, uma excentricidade, e um modo de assumir contingência não como um problemas, mas como o modo mesmo de se executar as coisas, se resolver os problemas. Na ciência, por outro lado, existe um horizonte (hipotético, em teoria) de certo modo alcançável onde o conjunto de elementos são os elementos ideais, capazes de controlar este objeto laboratorial contra os imponderáveis e alcançar idealmente a luta contra o desgaste do tempo. Assim, lança-se mão de modelos, ou projetos, tais como os manuais de conservação acima citados. como de um Plano Museológico, um Planejamento Urbano... No Plano, “a ciência garante”, em oposição à artesanaria, que o produto final seja aquele sonhado.

Por outro lado, [na bricolagem] a decisão depende da possibilidade de

permutar um outro elemento na posição vacante, se bem que **cada escolha acarretará uma reorganização completa da estrutura que jamais será igual àquela vagamente sonhada nem a uma outra que lhe poderia ter sido preferida.** (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 34)

A bricolagem⁶⁹ aceita – ou mesmo exige - “que uma certa densidade de humanidade seja incorporada ao real” (Lévi-Strauss, 1989, p. 35).

“a poesia do Bricolage lhe advém [de que ele não...] não se limita a cumprir ou executar, ele não “fala” apenas **com** as coisas, como já demonstramos, mas também **através** das coisas: narrando, através das escolhas que faz entre possíveis limitados, **o caráter e a vida de seu autor.** Sem jamais completar seu projeto, **o bricoleur sempre coloca nele alguma coisa de si.**” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 37)

Um Projeto de engenharia (nos termos de Lévi-Strauss) ou laboratorial (de Latour) deve (ou deveria) sair no modo exato do plano, e sem que o cientista coloque nada de si. Vale destacar nesta conexão entre os dois autores basicamente esta ideia: do imponderável necessário entre o planejamento e o resultado final, e a participação pessoal na extravagância. Que não se possa – ou deva – controlar; e que invariavelmente participamos é uma base na museologia social. Como disse Donna Haraway, “*os seres humanos já estão, sempre, imersos no mundo, já estão, sempre, envolvidos em produzir – em relação entre si e com os objetos – o que significa ser humano*” (Donna Haraway, apud KUNZRU, 2013, p. 27). Destaca-se, portanto, que não é um modelo onde o humano constrói uma cerâmica, um todo constituído de minerais, mas ele está imerso neste mundo onde a dicotomia corpo-mente e homem-natureza não são tanto e sempre repartidas.

Mas entre o imponderável e a coparticipação, concordo aqui com Latour. O projeto nunca sai tal como sua concepção. O problema é que o processo de purificação e a eliminação dos híbridos da ciência (LATOURE, 1994), assim como as várias dicotomias (como natureza-sociedade, sujeito-objeto, e outras) acabam por potencialmente separar o uso público mesmo a que várias ciências que orbitam os museus se propõem. Se, por um lado, todo museu é público por definição; as mediações incorporadas em sua rotina podem explicitamente romper o vínculo entre as pessoas que ali estão. Vamos a um exemplo.

Em 2012 estive na 30ª Bienal de São Paulo. Em uma parede, uma roda de bicicleta

69 Aqui ele está falando não exatamente da bricolagem, mas de sua operação simbólica, conceitual, de permutações de elementos possíveis e abertura para novos arranjos.

com seu eixo fixo na parede. Atrás dos aros, uma gravura onde estavam impressas palavras variadas. Parecido tudo à uma roleta, a roda tinha uma pequena marcação que, ao ser tocada para que gire, apontaria a uma das várias palavras que se poderiam ser lidas pelos aros. Era, em primeiro lugar, obviamente uma obra facilmente reproduzível, potencialmente liberta de qualquer discussão de originalidade material: era um conceito em que qualquer um com uma parte de bicicleta, uma furadeira e um instrumento de impressão poderia replicar em casa. Mas do que isso (2): era um brinquedo. Você vai, encosta, aciona a roda, a roda gira e mostra uma palavra. Parece divertido.

Mas daí, acostumados que estamos com o corpo controlado por exposições, curadores e tudo mais que há em quatro paredes, o melhor é perguntar, como de fato foi feito: “Pode encostar?”. Disse a monitora: “Não, porque tem seguro, e a obra não tem cópia, é única. Então não pode encostar porque pode danificar e a Bienal vai ter que pagar”. Fiquei imaginando, para além da óbvia frustração proibitiva, se o autor ficaria lá também muito satisfeito sobre o modelo de apropriação de seu trabalho. E é disso que se trata: no esforço de purificação entre sujeito-criador, objeto-criado e “público”, para transformar o segundo elemento em uma obra, portanto a ser reinserida em outro contexto, de exposição, as rupturas são potencialmente desajustáveis. Ou melhor, inconciliáveis a outras experiências e desejos. Duas questões irônicas para o fim deste exemplo: na entrada da bienal, as bolsas foram praticamente revistadas depois de uma passagem pelo detector de metais. Ao segurança foi questionado o por que. “*Para não entrar com spray. Se tiver uma arma, agente não vai barrar*”, respondeu, em forte ironia. Na 28ª bienal (2008), um grupo de 40 artistas pichadores entraram em uma sala que tinha o tema “vazio”, em um espaço completamente branco e vazio. Fizeram sua arte política⁷⁰. Outra ironia destas intermitências, conflitos e divergências: o tema da 30ª Bienal: “*A Iminência das Poéticas*”. Na “*Iminência*”, esta palavra de “quase acontecer”, a roda ficou ali, próxima, assegurada e intocável.

Como dito, existe um conflito na museologia que passa, por um lado, pelo museu enquanto laboratório, com suas obras e acervos elevados, seus muros voltados a um público, sua circulação direcionada e controlada. Por outro, determinada

70 Na bienal seguinte, 3 dos 40 foram convidados a exporem.

museologia social, de bricolagem, politizada, **sem público**, comprometida (acima de tudo) não com a conservação ou com os bens, mas com as pessoas, os grupos minoritários e com os usos e encontros não padronizáveis pelas técnicas e técnicos. Vamos deixar claro o que chamo de público: na medida em que os aspectos técnicos, a separação profissional, o modelo cientificista, o enquadramento do museu em quatro paredes independentes de elementos externos e formadores de uma “Missão Institucional” se aplica; o que temos é um conjunto de profissionais especializados em garantir a continuidade de bens materiais através da história, salvos do tempo – e das pessoas. Dada a uma determinada “incapacidade” do povo preservar seu patrimônio, este é “salvaguardado”, protegido, conservado. Assim, torna-se possível a pesquisa, a educação, o olhar expositivo. O povo transforma-se basicamente em um público que consome a memória preservada e organizada narrativamente por um conjunto de outras pessoas que se esforçam na função social de dentro dos museus. É, basicamente, um modelo de divisão de tarefas (profissão, qualificação, mercado) e legitimidade (estado, poder...). O público (que por definição é externo às rotinas museais) é, portanto, alguém que vai consumir acervos protegidos dele mesmo. Existe certa museologia que acredita nas medidas de separação e proteção; acredita nos muros e no fato generalizável de que estátuas são somente estátuas. Portanto, sem vida.

Les Field (2008) organizou um conjunto de participações de indígenas norte-americanos que relatam histórias e estabelecem um conjunto de comentários e reflexões a partir das narrativas sobre o haliote, molusco outrora abundante na costa da Califórnia. Brandley Marshal, um dos colaboradores do livro de Field, é um artesão indígena do povo Hupa. Ele realiza a seguinte reflexão a respeito de museus:

My argument to the museums is: How are you preserving a culture by removing it from that culture? I'm ok that the museums hold on to those items because I do think museums have served an important role in the preservation of certain items, in holding those items. But we, as native People, to continue our lives occasionally will need to interact with those items, and for the life span of those items, they need to be interacted with, as well. They need that human contact. (Brandley Marshal, in FIELD, 2008, p. 126)

A indígena Callie Lara fala sobre a necessidade de ser cuidadosa com os

ornamentos (regalia):

regalia has its own spirit, especially if it's used in the dance. But we generally say that from the time the maker starts working on that, all his energy, all this thoughts go into that. And if he's had a bad day, that's woven right into that, or if he's had a good day, or if he's processing. Processing is a good thing, you know, if he's processing a bad day, and just working it out and coming to a good result, all those things go into that, into what he's making. So that's passed on – that's what he takes to the dance. [...] the maker, the regalia maker, all this energy is in there. And then it's taken into a dance, and it's collective, everyone's energy, and everything's energy that comes to that dance. So we don't believe that those things just dissipate (Callie Lara, in FIELD, 2008, p. 129)

A questão, portanto, é considerar estas outras relações possíveis com o material, e com a interação das pessoas com o espaço e dimensões de outros museus não só possíveis, como necessárias. As falas de Marshall e Lara reproduzidas por Field chamam atenção, portanto, para os aspectos colocados em destaque na crítica à museologia clássica, que venho apontando aqui e que estão no cerne do que tenho chamado de Museologia Social.

3.4 - Museu Vivo

Depois desta discussão ampla, devemos voltar ao caso específico. A atuação de Paulino enquanto curador do museu demonstra a preocupação central com a vida, com o corpo, com o comportamento interpessoal. Em sua curadoria, sentimentos ruins, como a raiva, estão no corpo; e o invisível é objeto das técnicas de curadoria. Temos aí uma inversão da noção museológica de acervo. Se a conservação tem, como excelência, objetos passíveis de mensuração, de visão, de exposição; a curadoria xamânica trata fundamentalmente do invisível.

Além disso, temos uma preservação corporal da curadoria xamânica em que é necessário limpar – para conservar o corpo – o espaço das sujeiras invisíveis. Isso se dá porque o mundo material, alterado pela visão e pelos maus pensamentos, tem interação com os corpos. O material provoca doença. Isto só é possível porque os objetos possuem uma agência potencial. Esta é fundamentalmente a vida pulsante no Museu.

Se muito da reivindicação da museologia social é a construção de museus vivos, isso se dá por uma frequência humana nos espaços museais: danças, festas,

olhares, projetos educativos... A vida existe no espaço e no acervo em função simbólica, em reconhecimento de memória, em aprendizado da história (diriam alguns, educação do povo a respeito de sua memória). De todo modo, poucos diriam, para além da relação simbólica, que o espaço e o acervo possam estar efetivamente vivos. E que muito da vida possa existir nos vínculos do invisível. Do modo como normalmente concebemos, a vida de um museu depende fundamentalmente do público. Pensando no valor de um patrimônio, o curador organiza coisas para que a vida seja criada na existência de pessoas.

Na medida em que a Noção de Pessoa está vinculada à visão de um indivíduo (portanto, não divisível) passível de se comunicar, a vida define-se enquanto um conjunto de indivíduos que se reconhecem naquilo na realidade que veem ou podem mensurar. A visão distorcida, a invisibilidade, e falta de comunicação costuma construir uma imagem de um indivíduo ou povo ignorante tal como o mito da caverna platônica. Ou, em uma imagem mais recente, evocada por Norbert Elias: a de estátuas, situadas à beira de um rio, que são dotadas de consciência e capazes de pensar, mas que, no entanto, não podem se comunicar umas com as outras. A imagem de seres que compreendem o mundo a partir da racionalidade individual, observação e experiência está pautada na divisão entre interior e exterior, indivíduo e indivíduo, o “eu” e o mundo (ELIAS, 1994, p. 100); o corpo físico e a mente invisível.

As estátuas vêem o mundo e formam concepções dele, mas lhes é negado o movimento dos membros. São feitas de mármore. Seus olhos vêem e elas são capazes de pensar no que vêem, mas não podem ir até lá. Suas pernas não podem andar nem suas mãos, segurar. Elas olham de fora para o interior de um mundo, ou de dentro para um mundo lá fora – como quer que se prefira formulá-lo -, um mundo sempre separado delas. (ELIAS, , 1994, p. 100)

A classificação do Magüta como um museu vivo amplia o que concebemos como vida em um museu. Paulino precisa cuidar do espaço: alguns olhares podem acumular maldade, o corpo pode ser tomado por maus pensamentos, as pessoas desejam ser curadas, famílias desejam ser preservadas. Em contraste com a solidão de estátuas que não se comunicam porque não falam (ou têm o conhecimento limitado porque não se movem), o corpo e a mente; a visão e o movimento não são estes muros que separam tão radicalmente esferas. Bastaria que estátuas no museu

visse uma à outra para que se comunicassem em algum plano. Bastaria, quem sabe, uma, enraivecida pairando seus olhos sobre uma pessoa e esta poderia cair doente. Ou então que um ser invisível doasse à estátua seu poder e, quem sabe, ela poderia viajar para uma linha além do horizonte. Como disse Paulino, o mundo é muito pequeno. A gente é que acha ser grande.

Para alguma dimensão de conservação e preservação o povo é um perigo, e deve ser educado para que se proteja o patrimônio. O estabelecimento de uma corporação de técnicos está pautada na autoridade de seu conhecimento. E, como dito, voltado à proteção dos bens materiais. No museu vivo, parte do processo xamânico não tem o mesmo vínculo. Porque não é somente de Paulino a autoridade ou o poder. E nas relações estabelecidas com outros seres, como os donos da ayahuasca, são eles que dão o poder. Esta curadoria se pauta na ampliação (gestão) dos agentes de vida e poder.

CONCLUSÃO

Neste trabalho o Museu Magüta apresentou-se a princípio de modo distinto e dissonante às descrições de artigos elaborados por diferentes autores.

Em um primeiro, de José Bessa Freire (1999), o Magüta era apontado pelo histórico de resistência. No mesmo sentido, João Pacheco de Oliveira (2012) falava de sua refundação, considerando a origem de resistência; e de sua exposição que fugia de uma narrativa clássica de etnomuseus. Andrea Roca em artigo mais recente (2015) segue no mesmo sentido. O Magüta estaria pautado em um modelo de resistência voltado à sociedade envolvente em busca pelo reconhecimento de direitos. Em seu espaço seriam realizados, atualmente, reuniões de lideranças, cursos, produção coletiva de artesanato; em suma, projetos. É recorrente que o Museu Magüta seja apontado enquanto uma referência nos termos de uma museologia da resistência que reúna diversos grupos e atividades em seu interior.

No entanto, conforme apresentamos no primeiro capítulo, o Magüta passa por dificuldades no estabelecimento de projetos. Até meados da década de 1990 a maior parte das narrativas apontam seu sucesso em reunir diferentes grupos em seu espaço. Na medida que algumas reivindicações e lutas, como o reconhecimento do

território, foram conquistadas, divergências entre grupos foram ressurgindo, e organizações foram sendo criadas.

No segundo capítulo, apontamos que hoje o museu não se apresenta enquanto uma instituição capaz de representar os ticuna enquanto coletivo, mas que o faccionalismo ticuna se mostra e, inclusive, tem no museu um objeto de disputa. Diferente de parte da literatura consultada, os conflitos não devem ser entendidos como distinções entre legitimidades de organizações. Ao invés disto, a questão se dá em um processo natural entre unidade e distensões, um movimento pendular de política ticuna. Um movimento faccionalista de proximidade e dissenso que tem, inclusive, a participação de antropólogos.

No terceiro capítulo o espaço do museu mostra-se repleto de múltiplas agências. Em contraste com as dificuldades atuais em implantar projetos, o museu está vivo no que chamei de curadoria xamânica. Espaço de cura, de produção de corpos, de cuidado com as pessoas, de buscar evitar maus pensamentos, é uma dimensão de construir um bem viver.

O museu que apresentamos é fruto de um curto trabalho de campo concluído em meados de 2014. Busca retratar mudanças do Magüta ao longo de sua história. Não temos elementos para dizer qual o caminho provável. Apontamos, antes, hipóteses alternativas a algumas considerações até o momento realizadas por outros estudiosos, pesquisadores e colaboradores que atuaram na região. Consideramos, portanto, um conjunto de novos elementos relevantes para compreender o Museu Magüta, que nos apontam para um possível processo de ressignificação do museu enquanto instituição. Se por um lado o Magüta parece de fato ter ocupado, no passado recente, um lugar de destaque no processo histórico de resistência e de reivindicação de direitos (sobretudo territoriais) dos Ticuna enquanto grupo; hoje, outras demandas e conseqüentes dinâmicas por elas trazidas à tona parecem nos mostrar que este lugar está prestes a ser transformado. Quiçá a história futura poderá iluminar esta pista que vislumbramos aqui.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O regime imagético Pankararu** (tradução intercultural na cidade de São Paulo) [tese] / Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque ; orientadora, Antonella Maria Imperatriz Tassinari. - Florianópolis, SC, 2011. 422 p.: il.

ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de (Org.); WENTZEL, Sondra (Org.) . **Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento** 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007. 150p .

ALTHUSSER, Louis. **Ideología y aparatos ideológicos de Estado**. Nueva Visión, Buenos Aires: 1974

AZEVEDO, Luiz Carlos de Moura. **O quarto, figuração do intimismo na poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen**. 2007. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-07022008-112137/>>. Acesso em: 201410-30.

CALDEIRA, Vanessa. **Afinal, o que é ser índio?** In: Revista Brasil Indígena. Fundação Nacional do Índio. Ano III número 03, julho/agosto/setembro de 2008. Brasília.

CALAME GRIAULE, Genevieve. **etnología y Lenguaje**. La Palabra Del Pueblo Dogon. Ed. Editora Nacional: Cultura Y Sociedad, Madri: 1982

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Xamanismo e Tradução**. In: *Cultura Com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo**. Revista de Antropologia (USP. Impresso), v. 55, p. 75, 2012a.

_____, Pedro de Niemeyer. **Os relatos do Caminho-Morte: etnografia e tradução de poéticas ameríndias**. Estudos Avançados (USP. Impresso), v. 26, p. 75-100, 2012b.

_____, Pedro de Niemeyer. **Donos e Duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo**. Revista de Antropologia (USP. Impresso), v. 53, p. 147-199, 2010.

_____, Pedro de Niemeyer. **"Babel da floresta, cidade dos brancos? Os marubo no trânsito entre dois mundos"**. Novos Estudos. CEBRAP, v. 82, p. 133-151, 2008.

CHAGAS, Mario; Gouveia, Inês . **Museologia social: reflexões e práticas (à guisa**

de apresentação). Cadernos do CEOM - Ano 27, n. 41 - Museologia Social. Rio de Janeiro, 2015.

CLIFFORD, James. **Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century**. Cambridge: Harvard UP, 1997.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo, Cosac Naify, 2012

_____, Pierre. **Arqueologia da violência** — pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CRUZ, João Guilherme Nunes. **Diferenciação e Autonomia: Relações Políticas E Educação Escolar Entre Os Ticunas No Alto Solimões, Amazonas**. Dissertação. DAN/UNB, Brasília, 2011.

DUMONT, Louis. **O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**, Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

_____, Louis. **Homo Hierarchicus: O Sistema das Castas e suas implicações**. São Paulo, EDUSP, 1992.

ELIAS, N. "As estátuas pensantes". in: A Sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer : uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 1978. 276p.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. **O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões - AM**. [Doutorado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 1998. 279 p.

_____, Regina Maria de Carvalho. **A formação do agente de saúde indígena Tikúna no alto Solimões: uma avaliação crítica** COIMBRA JR., CEA., SANTOS, RV and ESCOBAR, AL., orgs. *Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: ABRASCO, 2005. 260 p. ISBN: 85-7541-022-9. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

_____, Regina Maria de Carvalho. **O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos**. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 17(2):299-311, mar-abr, 2001.

FIELD, Les W. Abalone Tales. **Collaborative Explorations of Sovereignty and Identity in Native California**. Durham, Duke University Press, 2008

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves (Org.); VIDAL, Diana Gonçalves (Org.). **Museus – dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna**. Belo Horizonte: Argumentum, 2005. 239 p.

FREIRE, José R. Bessa. **A descoberta do museu pelos índios**. Terra das Águas - Revista semestral do Núcleo de Estudos Amazônicos da Universidade de Brasília, ano 1, n.1, sem.1999

_____, Leticia de Luna. **Seguindo Bruno Latour**: notas para uma antropologia simétrica. *Comum*, v.11 - nº 26 - p. 46 a 65 - janeiro / junho. - Rio de Janeiro: 2006

FRONER, Yacy-Ara; SOUZA, Luiz Antônio Cruz. **Reconhecimento de materiais que compõem acervos**. In. (Tópicos em conservação preventiva ; 4) – LACICOR – EBA – UFMG, Belo Horizonte: 2008.

FRONER, Yacy-Ara; ROSADO, Alessandra. **Princípios históricos e filosóficos da Conservação Preventiva** In. (Tópicos em conservação preventiva ; 2) – LACICOR – EBA – UFMG, Belo Horizonte:, 2008.

GÁRCES, Cláudia Leonor Lopez. **Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en las region de fronteras del Alto Amazonas/Solimões**. (Tese de Doutorado) Brasília : UnB, 2000.

GOLDMAN, Márcio. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. Ponto.Urbe (USP), v. 3, p. 1-11, 2008.

_____, Márcio. **Razão e diferença. Levi bruhn. 1994.**

GOMES, Alexandre Oliveira; VIEIRA NETO, João Paulo. **Museus e Memória Indígena no Ceará**: uma proposta em construção. Fortaleza: SECULT, 2009.

GRAEBER, David. Fragments of an Anarchist Anthropology. PRICKLY PARADIGM PRESS CHICAGO, 2004.

GRUBER, Jussara Gomes. **O livro das árvores**. Benjamin Constant : OGPTB, 1997.

HARTOG, François. Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: *Autêntica*, 2013.

INGLEZ DE SOUZA, Cássio Noronha . **Perspectiva indígena sobre projetos, desenvolvimento e povos indígenas**. Entrevista com Valéria Paye Pereira Kaxuyana e Euclides Pereira Macuxi. in SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (Org.) ; SOUZA, Cassio Noronha Inglez de (Org.) ; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de (Org.) ; MATOS, Maria Helena Ortolan (Org.) . Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento II. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007. 150p .

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica. (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34. 2004 [2001].

_____, Bruno.. **A esperança de Pandora**: ensaios sobre a realidade dos escudos

científicos / Bruno Latour; tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. -- Bauru, SP : EDUSC, 2001. 372 p. : il. ; 21cm. -- (Colecto Filosofia e Política)

_____, Bruno.. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

LEVI-STRAUSS, Claude. **A Ciência do Concreto**. In. O Pensamento Selvagem. Editora papyrus, ***: 1989.

MARTINI, André. **O retorno dos mortos**: apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança (*basá busá*) do Museu do Índio, em Manaus, para o rio Negro. **Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 55, n. 1, dez. 2012. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46968/51315>>. Acesso em: 15 Mai. 2014.

MARX, Karl. **O dezoito Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo, Editora Centauro: 2006.

NIMUENDAJU, Curt. **The Tukuna**. University Of California Press B-Erkkeley'and: Los Angeles 1952

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O Nosso Governo**: Os Ticuna e O Regime Tutelar. São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1988.

_____, João. **A Refundação do Museu Maguta: Etnografia de um Protagonismo Indígena**. In. Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas. Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro, 2012. Pp. 201-218

_____, João (org.). **A Lagrima Ticuna é Uma Só**. Rio de Janeiro. MAGUTA/CEDI/PETI, 1988b.

PALADINO, Mariana. 2006. **Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre "Jovens" indígenas ticuna, Amazonas**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

PERRONE-MOISES, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. **Notícias de uma certa confederação Tamoio**. *Mana* [online]. 2010, vol.16, n.2, pp. 401-433. ISSN 0104-9313. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132010000200007>.

PRIMO, Judite Santos. **Cadernos De Sociomuseologia** Nº 15. Lisboa: ULHT, 1999a.

PRIMO, Judite Santos. **CADERNOS DE SOCIOMUSEOLOGIA No16**. Lisboa: ULHT, 1999.

PRIMO, Judite; SILVA, Daniella Rebouças; SANTOS, Sidélia Teixeira. **Cadernos De Sociomuseologia Nº 16**. Lisboa: ULHT, 1999b

RAMOS, Alcida. **povos indígenas e a recusa da mercadoria** Série Antropologia Vol. 442, p. 7-34. Brasília: DAN/UnB, 2014, 2014.

RAUD, Cécile. **Bourdieu e a nova sociologia econômica**. Tempo Social. Revista de Sociologia da USP, v. 19, p. 203-232, 2007

ROCA, Andrea. **Acerca Dos Processos De Indigenização Dos Museus: Uma Análise Comparativa**. Mana [online]. 2015, vol.21, n.1, pp. 123-156. ISSN 1678-4944.

SEEGER, Anthony; Roberto da Matta; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19.

TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. São Paulo, EdUSP, 2012.

_____, Renato. **Do Dois ao Múltiplo na terra do Um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis**. REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2002, V. 45 no 2.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. 2. ed. Petropolis, RJ: Vozes, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **“O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”** A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia). São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naif, 2010.

WACQUANT, Louis. **Durkheim e Bourdieu: a base comum e suas fissuras**. Novos Estudos, CEBRAP, São Paulo, n. 48, p. 29-38, jul. 1997.