

Sandra Martins Farias

ANTROPOLOGIA E MUSEUS – RECIPROCIDADES:
O CASO DO MUSEU DO ÍNDIO

Belo Horizonte
- 2008 -

SANDRA MARTINS FARIAS

ANTROPOLOGIA E MUSEUS – RECIPROCIDADES:
O CASO DO MUSEU DO ÍNDIO

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Antropologia.

Orientador (a): Profa. Dra. Ana Lúcia Modesto
Área de concentração: Antropologia Social.

Belo Horizonte
2008

Sandra Martins Farias

Antropologia e Museus – Reciprocidades:
O Caso do Museu do Índio

BANCA EXAMINADORA

Professora Ana Lúcia Modesto
Orientadora

Professora Izabel Missagia de Mattos

Professor Leonardo Hipólito Genaro Fígoli

Professor Daniel Schoreder Simião

BELO HORIZONTE
2008

AGRADECIMENTOS

À Deus, presença constante em minha vida, e que, em sua infinita bondade, me conduziu nesta caminhada.

A meus pais, irmãos, cunhados e sobrinhos, que souberam ser pacientes nos dias em que não pude estar com eles. Devo um agradecimento especial a minha mãe, Maria Joaquina, por sua crença perene em minha capacidade para finalizar este curso de mestrado, até mesmo quando eu já não mais acreditava.

A Ana Lúcia Modesto, minha orientadora e mestra, por todos estes anos de caminhada, por aceitar meu pedido para orientar-me na elaboração desta dissertação, por sua dedicação, atenção e cuidado, por seus conselhos, sugestões e recomendações. A você Ana Lúcia meu mais profundo agradecimento pelo seu constante estímulo e dedicação, por ter generosamente compartilhado comigo seu saber e experiência, enfim sou muito grata a você por tudo.

Aos meus amigos que compreenderam minha distância ao longo destes dois anos.

Meu reconhecimento e gratidão aos funcionários do Museu do Índio, Carlos Augusto da Rocha Freire, Ione Couto e Lídia Zelesco, pelas orientações, pela paciência em atender meus pedidos e pela atenção a mim dedicada durante o período de pesquisa no Museu. Agradeço especialmente a Ione e Carlos Augusto, que com grande gentileza, dedicação e solicitude me ajudaram na aquisição e acesso a documentos imprescindíveis para a elaboração desta dissertação.

Aos meus colegas de mestrado, com quem dividi angustias, ironias e risadas durante a realização deste curso de mestrado.

À Fundação Municipal de Cultura, nas pessoas de Edilane Carneiro, Vanessa Viegas, Érika Reis e Sania Almeida, pela compreensão e apoio, sem os quais esta dissertação não seria concluída.

Quero agradecer também a colaboração daquelas pessoas que, oferecendo-me generosamente seus pontos de vista, contribuíram sobremaneira para a finalização desta dissertação: Vanessa, Denise e Aleksandra; especialmente a Soraia, minha irmãzinha e braço direito.

Meu reconhecimento à Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais – FAPEMIG, pela bolsa de estudos que, durante sete meses, permitiu minha dedicação integral a este Mestrado.

A necessidade de preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade não escapou decerto às instituições internacionais. Elas compreendem também que não bastará, para alcançar esses objetivos, afagar tradições locais e conceder uma moratória aos tempos passados. É o fato da diversidade que deve ser salvo, não o conteúdo histórico que cada época lhe outorgou e que nenhuma poderia perpetuar além de si própria. Cumpre, pois, escutar o trigo que germina, encorajar todas as potencialidades secretas, despertar todas as vocações de viver junto que a história mantém em reserva; cumpre também estar pronto a encarar sem surpresa, sem repugnância e sem revolta o que todas essas novas formas sociais de expressão não poderiam deixar de oferecer de inusitado. A tolerância não é uma posição contemplativa, dispensando as indulgências ao que foi ou ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única exigência que podemos fazer a seu respeito é que cada cultura contribua para a generosidade das outras. (LÉVI-STRAUSS, 1960: 269 Apud ABREU, 2007:273-274).

RESUMO

Antropologia, patrimônio cultural e museus têm seu surgimento a partir da expansão colonial, mas se consolidam durante o século XIX. Nestes quase dois séculos de existência tiveram momentos de profunda e profusa reciprocidade e outros de grande distanciamento. No caso brasileiro as relações entre estas áreas também seguiram esta mesma oscilação.

O presente trabalho objetiva apresentar quais foram alguns destes momentos de maior aproximação, tendo como pano de fundo o estudo de um museu etnográfico: o Museu do Índio. A proposta aqui trabalhada é de identificar e estabelecer quais as estratégias que o Museu do Índio estabelece e como elas atuam enquanto uma ponte de duas mãos na relação entre museu e antropologia.

Neste sentido, a pretensão deste estudo é identificar os entrelaçamentos entre antropologia e museus em certo período da história disciplinar / científica de ambos, tendo como alvo desta interatividade o Museu do Índio, de modo que venha a contribuir para o debate e o fortalecimento de estudos sobre temáticas do patrimônio cultural e museus dentro da ciência antropológica.

Palavras-chave: antropologia, museu, patrimônio cultural, Museu do Índio, auto-representação.

FARIAS, Sandra Martins. **Anthropology and Museums – Reciprocities: the case of the Museum of the Indian**. 183p. Dissertation (Master Degree in Anthropology) – Federal University of Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte.

ABSTRACT

Anthropology, heritage and museums have beginning their emergence throughout the colonial expansion, but they consolidated during the XIX century. During these almost two centuries of existence had moments of deep and profuse reciprocity and others of great estrangement. In the Brazilian case the relationships among these areas also followed this same oscillation.

The present work aims to present some of these moments of close approximate, having as background the study of one ethnographic museum: the Museum of the Indian. The proposal here worked is to identify and to establish the strategies that the Museum of the Indian establishes and how they act while a bridge of two hands in the relationship between museum and anthropology.

In this sense, the pretension of this study is to identify the interlacements between anthropology and museums in certain period of their disciplinary / scientific history of both, having as objective of this interactivity the Museum of the Indian, how it comes to contribute inside for the debate and the strengthen of studies on themes of the heritage and museums of the anthropological science.

Keywords: anthropology, museum, heritage, Museum of the Indian, self-representation.

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Farias, Sandra Martins.
Antropologia e Museus – Reciprocidades: O caso do
Museu do Índio / Sandra Martins Farias - Belo Horizonte, UFMG, 2008.
183 f.
Orientação Profa. Dra. Ana Lúcia Modesto.
Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
1. Antropologia. 2. Museu. 3. Patrimônio Cultural. 4. Museu do Índio. 5.
Auto-representação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
I. Ponto de Partida Desta Pesquisa	02
II. A Proposta e o Enfoque: objetivos e perspectivas abordadas neste estudo	05
III. O plano de Dissertação: apresentação dos capítulos	10
Capítulo I Base Conceitual: elementos para o percurso de uma “boa reflexão antropológica” e teórica	16
I. Patrimônio Cultural: a trajetória dos sentidos e formas de acautelamento da modernidade até fins do século XX	17
II. Museus: trajetórias entre o templo das musas e a prática social	23
III. Antropologia: da busca pelo conhecimento do diferente ao encontro reflexivo sobre si mesma	30
Capítulo II Antropologia Brasileira: delimitação de um campo de conhecimento	43
I. Antropologia Brasileira – 1940-1950: fundamentos e antecedentes	48
II. Antropologia e o nacional: configurações durante as décadas de 1940 e 1950	55
III. Antropologia Brasileira (1940-1950): consolidando informações	62
Capítulo III “Conhecer e intervir” – Darcy Ribeiro: idéias e pressupostos para a criação de um Museu	66
I. Darcy Ribeiro: Índios, Antropologia e Museu	69
II. Perspectivas da Política Indigenista Brasileira – Pacificação e Proteção	85
Capítulo IV Idealização e Criação de um Museu Sui Generis	93
I. Pequena Rememoração Conceitual	94
II. Museu do Índio: configurações de sua instituição	100
III. Museu do Índio: pretensões e metodologia de trabalho	107
IV. Configurações Atuais do Museu do Índio	113
V. Práticas Expográficas e Antropológicas do Museu do Índio: Alguns exemplos	121
Atividades e Práticas de Pesquisa	122
Atividades e Práticas Educativas	126
Atividades e Práticas Expositivas	132
Capítulo V Considerações Finais: reciprocidades e interações entre museu e antropologia	137
I. Interações entre Museu, Antropologia e Patrimônio: uma visão geral das reciprocidades	139
II. Considerações sobre a Investigação Realizada	143
III. Delineando novos Caminhos e Reciprocidades	147
Referências Bibliográficas	152
Anexos	160

Introdução

Ainda estou longe de ter explorado o bloco inteiro, de ter concluído a escultura.
(MAUSS, 2003: 370) ¹

Primeiramente, gostaríamos de destacar o caráter provisório deste estudo, pois a idéia aqui não é esgotar a temática, estamos muito distante disso, não se pretende apresentar um tratado geral do assunto aqui abordado. Nossa intenção é fazer uma espécie de passeio sobre o tema e em algumas ocasiões, consideradas chave para a compreensão da argumentação, trabalhar com mais minúcia, ou mais profundamente, determinado enfoque que compõe o presente estudo. Ou seja, a proposta e a intenção deste estudo não é apresentar um quadro exaustivo sobre a relação entre antropologia e museus, mas indicar, por meio do estudo de caso do Museu do Índio (Rio de Janeiro), possibilidades e processos que indicam as relações de parceria entre as duas áreas.

Sendo assim, nossa pretensão não é construir uma análise historiográfica das possíveis relações entre ambas, mas recuperar os entrelaçamentos entre antropologia e museus, dentro de determinado período da história da disciplina, mais especificamente durante as décadas de 1940 e 1950 e após a década de 1990, tendo como *locus* desta interatividade o Museu do Índio.

Nossa aspiração é reconhecer a existência de reciprocidades, no sentido de troca de conhecimentos e de interação teórico-metodológica, dentro do percurso histórico tanto da antropologia quanto dos museus. Esse reconhecimento não constitui a identificação de propostas, mas significa uma parceria entre as práticas da antropologia e dos museus etnográficos, na tentativa de propiciar uma resposta a questionamentos similares, que advém de uma busca em comum: a compreensão do diferente e o estabelecimento do diálogo entre culturas.

Por fim, a expectativa e/ou desafio deste estudo é que ele contribua para a consolidação, dentro do campo disciplinar da antropologia, de estudos voltados para os temas patrimônio cultural e museus, e que ambos possam se firmar como áreas de produção antropológica.

¹ Esta citação foi extraída de: MAUSS, Marcel. 2003. "Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de Pessoa, a de 'Eu'" In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

I. Ponto de Partida Desta Pesquisa

As primeiras preocupações de caráter mais antropológico, bem como a busca pela preservação do patrimônio cultural e as primeiras iniciativas museológicas começam a se estabelecer com o advento do iluminismo. As primeiras preocupações com o patrimônio cultural e com a catalogação e guarda de objetos, de modo mais consolidado, datam do século XIX, contudo seu germe remonta ao período da dupla revolução (patrimônio cultural) e da expansão marítima européia (catalogação e guarda de objetos). Neste mesmo bojo de acontecimentos surge a ciência antropológica, que em seu período de consolidação, enquanto saber científico, segunda metade do século XIX, encontrava-se centrada em extrair dos objetos coletados pelas expedições ultramarinas informações sobre o "outro", que na percepção da época encontrava-se em vias de desaparecimento devido a descoberta e colonização do então chamado novo mundo.

Durante a primeira fase da era moderna foram concebidas as primeiras elaborações sobre o que viriam a ser estas três áreas – antropologia, museus e patrimônio cultural. Tal demarcação faz-se possível porque foi também neste período que:

- * Tem-se o registro das primeiras especulações que funcionariam como fundamento de investigações antropológicas (ainda que ainda não fossem assim definidos);
- * Iniciam-se os delineamentos das primeiras elaborações sobre o que viria a ser as primícias das futuras políticas de preservação;
- * Os primeiros esforços que embasariam e dariam origem à sistematização de instrumentos de catalogação e salvaguarda dos objetos museais.

Pode-se deduzir que no contexto de formação destas três áreas há uma relação de mútua comunicação e influência, principalmente da antropologia em relação aos dois outros campos, no que se refere à divulgação de seus princípios e elaborações teóricas, sendo mais notadamente perceptível na área de museus.

Em 2004, Regina Abreu, no texto “Quando o Campo é o Patrimônio”², chama a atenção para o fato de que, a partir da década de 1970, tem crescido no Brasil a demanda por parte da área do patrimônio cultural e de museus para que a antropologia torne-se mais presente. Segundo a autora estes estudos, sobre patrimônio cultural e museus, seriam influência da grande quantidade de estudos sobre “a formação dos estados-nações e seus símbolos”, ocorridos em virtude do bi-centenário da Revolução Francesa. Tal perspectiva faz com que Abreu busque,

² Este texto trata de alguns questionamentos sobre a inserção do antropólogo no campo do patrimônio cultural e faz uma reflexão sobre o papel desse profissional frente a esta demanda.

em seu artigo, refletir sobre este crescimento de estudos relativos aos museus e ao patrimônio cultural, a partir de uma listagem dos trabalhos relativos ao primeiro desses temas elaborados por antropólogos e os significados dessa produção textual para a ciência antropológica. Neste sentido, a autora destaca os trabalhos de José Reginaldo dos Santos Gonçalves e de Antônio Augusto Arantes³ os quais tratam o patrimônio como campo etnográfico na busca de investigar o processo em que bens culturais passaram a ser alvo de uma política institucional e como foi criada ou inventada a noção de que tais bens seriam representativos da memória e identidade nacional. Para Regina Abreu estes dois estudos são seminais ao desenvolvimento posterior de um campo de investigação, dentro da antropologia, para futuros trabalhos focados na temática do patrimônio cultural realizados por antropólogos (ABREU, 2004:01-05).

Neste mesmo texto, Abreu destaca outra vertente de estudos dentro da antropologia iniciados no mesmo período em que afluíram os relativos ao patrimônio. São aqueles relacionados aos museus e à prática do colecionismo. Isso se deve ao entendimento de que museus e coleções eram apreendidos como expressão do patrimônio nacional, e, se o alvo era a formação de um estado-nação, aquilo que poderia representá-lo (os bens/artefatos/objetos culturais) também seria *locus* de investigação (ABREU, 2004:05).

Indo na direção apontada por Regina Abreu, ao visualizar a produção acadêmica, é perceptível uma quantidade significativa de trabalhos (pesquisas, artigos) sobre museus, com destaque para os museus etnográficos brasileiros. Também é notável a variedade de investigações / estudos que hoje vêm se multiplicando a partir da pesquisa sobre exposições, acervos museais, ações educativas em museus, bem como o incremento na criação de novas instituições museais pelos povos indígenas.

Em relação a esta dissertação, o ponto de partida para que a temática dos museus se tornasse nosso objeto de interesse ocorreu durante atuação na Assessoria de Patrimônio Cultural e Memória da Fundação Municipal de Cultura de Belo Horizonte. Naquele momento a direção do interesse para a investigação enfocava mais diretamente as ações educativas nos museus. Posteriormente, à medida que nos envolvíamos com as instituições museais, e devido à nossa formação em antropologia e as leituras feitas, este interesse direcionou-se mais para investigar os museus etnográficos e sua relação com a ciência antropológica. A partir daí, duas questões se destacaram: a) a relação entre a antropologia e os museus e b) as propostas de interação dos

³ O trabalho de Antonio Augusto Arantes é *Produzindo o Passado*, publicado em 1984 e o de José Reginaldo dos Santos é *Retórica da Perda*, cuja publicação ocorreu em 1996 (1ª edição). Vide bibliografia.

museus etnográficos com seu objeto de estudo (grupos indígenas) no processo de realização dos trabalhos.

A primeira questão é hoje objeto de estudo e está sendo desenvolvida durante a realização dessa dissertação de mestrado; quanto à segunda, que se refere mais diretamente à auto-representação dos grupos indígenas em museus (exposições), ainda que esteja contida na primeira, tem sido objeto de aprofundamento em seu conhecimento por meio de leituras e pesquisas extra-acadêmicas. A proposta aqui enfocada está diretamente ligada à primeira temática e busca refletir sobre a interação, que envolve troca e parceria, entre museus e antropologia. No caso específico desta dissertação o *locus* principal onde se pretende identificar estas interações será o Museu do Índio, espaço que desde sua criação apresenta-se como um marco diferencial em relação aos demais museus etnográficos, sempre visto como “à frente do seu tempo”.

Regina Abreu (2005) escreveu que o percurso da antropologia e o dos museus etnográficos se mistura. Para ela a história da antropologia é perpassada pela formação de grandes coleções⁴ tanto dos povos considerados exóticos, deferentes, distantes – objetos de pesquisa nos primórdios da disciplina – quanto dos povos que se encontram temporal e espacialmente mais próximos. Isso é perceptível quando a autora afirma que:

Do colecionamento de conchas dos melanésios, colares dos tupis, pirâmides e múmias dos egípcios, passando por instrumentos de trabalho de culturas em desaparecimento no contexto da sociedade industrial, chegamos a colecionar a nós mesmos – nossas fotografias em pesquisas de campo e congressos, nossos diários de campo, nossas correspondências com colegas de trabalho, etc. A passagem da alteridade máxima para a alteridade mínima é também uma passagem por colecionamentos diversos, cujos sentidos e significados se alteram substancialmente. (ABREU, 2005: 104).

Ao focar o encontro destes dois campos do conhecimento poder-se-ia acrescentar um terceiro cuja trajetória é perpassada por momentos de interação / interseção / englobamento: o

⁴ Regina Abreu faz uma distinção entre o colecionismo como prática universal, presente em todas as culturas e o colecionismo no sentido particular adotado no Ocidente Moderno: “acumulação deliberada de bens ou enquanto propriedade de objetos materiais ou imateriais que alguns passam a deter em detrimento de outros.” Para maiores esclarecimentos vide ABREU, Regina. 2005. Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos In CHAGAS, M. 2005. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº. 31. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

patrimônio cultural⁵. Cabe ressaltar que, ao longo do tempo ou das trajetórias, as relações entre estas três áreas não ocorreu de forma contínua e nem nos mesmos moldes, pois foram muitas as modificações / transformações que se sucederam ao longo do caminho trilhado por cada uma delas.

Neste sentido, a apreensão das relações entre antropologia e museus – tendo o patrimônio cultural incluído neste último – far-se-á em dois períodos de tempo e terá como *locus* o Museu do Índio.

Será elaborado um estudo por meio de um recorte temporal, histórico e conceitual visando processar as primícias, o contexto histórico, o arcabouço conceitual utilizado e produzido pelos dois campos, para, neste cenário epistêmico e histórico, apontar que as relações entre antropologia e museus estão para além da função de mediação entre culturas e arbitragem de conflitos. Estas relações indicam caminhos que integram saberes e fazeres no sentido de propiciar a interlocução, a articulação e a parceria da diversidade cultural, dentro e fora do Brasil.

II. A Proposta e o Enfoque: objetivos e perspectivas abordadas neste estudo

Antes de iniciarmos as reflexões convém destacar um ponto importante que trata da interação entre a antropologia e os museus. A relação entre ambos remonta aos primórdios da ciência antropológica e da instituição dos primeiros museus, ainda como gabinetes de curiosidades. Desta relação de reciprocidade⁶ podemos destacar alguns momentos que refletem uma aproximação e outros que retratam certo distanciamento⁷.

Um primeiro momento desta relação ocorre, em termos de registro histórico, no período de criação dos museus e da antropologia, enquanto saber científico – final do século XIX. Contudo, existe um período anterior, quando se iniciou a coleta de materiais dos povos

⁵ Adota-se a nomenclatura patrimônio cultural e não patrimônio histórico dentro das novas perspectivas que tornaram o termo mais abrangente, incluindo conjunto de bens materiais e imateriais, com critérios de: estilismo histórico e arquitetônico, meio ambiente, cultura, referência simbólica, etc.

⁶ Durante meus estudos pude perceber que as relações entre antropologia e museus retratam, num certo sentido, as relações de reciprocidade elaboradas por M. Mauss. Existe um processo que se apresenta como as obrigações de dar – receber – retribuir: os museus financiam (dão) as pesquisas etnográficas, os antropólogos (recebem) vão a campo e realizam suas etnografias e retornam (retribuir) com artefatos e suas elaborações que são incluídas no acervo museográfico.

⁷ Identifico como certo distanciamento, porque não existe unanimidade, de acordo com os estudos até a presente data, que impliquem um corte definitivo nas relações de reciprocidade entre as duas áreas.

encontrados nas novas colônias e que eram guardados nos chamados “gabinetes de curiosidades”. Estes objetos eram utilizados como fontes de pesquisa na tentativa de conhecer e compreender estes novos homens, ainda que, segundo concepção da época, em um estágio de desenvolvimento anterior ao que existia na Europa⁸. A partir da organização dos “gabinetes de curiosidades” em padrões científicos existentes no último quartel do século XIX, seguindo os ditames da antropologia vitoriana evolucionista, pautada pela meta de classificar e descrever as sociedades outras, a partir de seus artefatos ou registros gráficos. O principal objetivo da antropologia centrava-se na apresentação, dentro de uma classificação evolutiva ou conforme a localização geográfica, dos objetos coletados das ditas “sociedades primitivas” como sendo parte da história natural – neste momento os chamados “povos primitivos” eram considerados pela antropologia como parte da natureza.

Nas primeiras décadas do século XX, inicia-se uma nova forma de percepção e apreensão dos “povos primitivos” na antropologia e nos museus. Trata-se do nascimento da antropologia moderna. Esta nova etapa é inaugurada pelos estudos de Franz Boas, que inova tanto a antropologia quanto os museus etnográficos. Para a antropologia nascem o culturalismo e o particularismo histórico, e para os museus surgem novas possibilidades de exposição dos artefatos, que são colocados em um ambiente simulado ao contexto cultural original.

Nesta nova aceção expositiva os artefatos eram agrupados de modo a ilustrar o modo de vida dos nativos, visando possibilitar a compreensão do significado a partir do contexto de sua procedência / origem. Neste sentido, as coleções eram relevantes para a pesquisa antropológica, contudo, era necessário atentar para a forma como eram organizadas e classificadas estas coleções.

Segundo o pensamento desta época, uma exibição que se preocupasse com o contexto de exposição das peças era justificada porque desse modo o visitante veria os objetos pelo “ponto de vista do nativo”. Isto porque, para Boas – pesquisador que mais se preocupou com esta questão no início do século XX – a missão da antropologia é apresentar o ponto de vista do nativo, e criar exposições contextualizadas é o modo apropriado / adequado para que os museus antropológicos cumprissem essa missão.

Assim, o museu etnográfico era visto como um prolongamento do trabalho de campo, como destaca Lévi-Strauss em um de seus textos escrito durante os anos de 1950 (LEVI-STRAUSS, 1991:416-421). Ainda segundo ele, o museu de etnologia ou antropologia é um local

⁸ Vigorava, neste período, a teoria evolucionista, onde a humanidade possuía estágios de evolução e a Europa era considerada (se considerava) como a sociedade em mais alto nível de evolução – encontrava-se no topo da linha / escala evolutiva.

apropriado para o treinamento e a sensibilização dos futuros etnógrafos, destacando estas instituições como propícias para a realização de estudos sistemáticos de línguas, crenças, ações e personalidades, ou seja, para se compreender o homem.

Posteriormente, surge uma nova perspectiva – também atribuída a Franz Boas – chamada formalística, que concebe os objetos etnográficos como integrantes das Belas Artes. Entretanto, difere muito da anterior, porque vai de encontro ao princípio da curiosidade. Este modo de perceber o objeto, chamado perspectiva estética ou formalista, vê a cultura material de sociedades ditas primitivas como exemplos de Belas Artes, onde a forma torna-se mais importante que o conteúdo.

Em meados do século XX, inicia-se um período conturbado na antropologia, quando tanto o trabalho de campo quanto o texto etnográfico são analisados e criticados internamente. A pretensão dos críticos, denominados “pós-modernos”, abarcava todo o fundamento do fazer antropológico, pois intencionavam desmistificar o método etnográfico do trabalho de campo, propor uma renovação teórica, deixando de lado conceitos de cultura e sociedade, e propor a contextualização da antropologia na história do colonialismo, expondo todas as implicações políticas aí pressupostas.

Neste período, ocorreu um afastamento entre antropologia e museus, ainda que não se fechem totalmente as relações, pois estes últimos eram vistos pela primeira como *locus* de tudo pelo qual a antropologia era criticada: objetificação das culturas, visão etnocêntrica do pesquisador, presentismo etnográfico, etc. Os museus também sofrem críticas muito fortes em relação ao tipo de prática que realizam, e, tanto eles como a antropologia, passam por uma fase de profunda reflexão sobre o seu fazer, durante as décadas de 1960, 1970 e 1980.

Somente a partir dos anos de 1990, quando surgem novas perspectivas de trabalho antropológico e museográfico / museológico, ambas as áreas emergem de suas crises, demonstrando que havia superado – totalmente ou parcialmente – as críticas, iniciadas a partir dos anos de 1970. Estas novas perspectivas de trabalho fazem com que a relação de reciprocidade se recomponha entre os dois campos: museus e antropologia, no mesmo patamar e em moldes diferentes daquele existente até meados da década de 1960.

Cabe destacar que, neste fluxo de trabalho entre antropologia e museus, foram construídas interpretações que estruturaram os modos com os quais a sociedade, como um todo, vê e pensa sobre outras culturas, mesmo considerando o distanciamento parcial existente durante certos períodos do século XX.

Esta relação de reciprocidade da atualidade é diferente porque inclui uma nova perspectiva trazida por um novo ator: as populações indígenas. Cabe ressaltar que não significa, com isso,

que os grupos indígenas não faziam parte das atividades museísticas já em meados do século XX, como é perceptível ao se pesquisar um pouco da história de criação do Museu do Índio. Mas a participação dava-se em pequena escala, ocasional e restrita a algumas instituições. Todavia, no contexto atual, sua presença é mais forte, mais atuante e mais abrangente.

Com base no que foi exposto acima este estudo insere-se na perspectiva de trabalhar o(s) encontro(s) entre antropologia e museu, incluindo o patrimônio cultural. O que se pretende neste projeto encontra-se mais diretamente relacionado a uma reflexão sobre um modelo de prática museológica que buscava (busca) uma concepção de museu que inclui o saber antropológico e o patrimônio cultural: o Museu do Índio. Nesse sentido, a proposta é trabalhar certas particularidades e peculiaridades de sua criação, implantação e de suas práticas museísticas executadas após a década de 1990, as quais se vinculam às potencialidades de ações relativas à preservação do patrimônio cultural no que tange as culturas indígenas.

Assim, a perspectiva desta investigação relaciona-se diretamente com os aspectos da história da antropologia, com seu fazer teórico-metodológico e com reflexões sobre sua interação com a área de museus, incluindo nesta última o patrimônio cultural. Trata-se de investigar antropologia e museus, enquanto campos etnográficos, buscando quais seriam as estratégias, que as relações estabelecidas entre ambos indicam sua integração – prática e teórica – que propiciam para que seus profissionais atuem como interlocutores, articuladores e parceiros em prol da diversidade cultural. Ou seja, pretende-se destacar quais seriam os mecanismos que conformam ambos os campos tornando-os mais que mediadores culturais ou árbitros de conflitos entre culturas, mas atores de um projeto diferente de salvaguarda. Não se trata mais de guardar fragmentos do que está desaparecendo, como pensavam os antropólogos nos primórdios da disciplina, mas sim de criar condições propícias para que a diversidade cultural promova-se no tempo que há de vir.

Em uma visão superficial sobre as relações entre museu e antropologia identifica-se a instauração de um processo de distanciamento da área museal e patrimonial⁹, iniciado após

⁹ Na última década do século XIX e nas duas primeiras décadas do século XX pode-se perceber o início do distanciamento da ciência antropológica e os estudos relativos ao patrimônio cultural e as atividades ligadas a museologia. Isto porque é neste período que se inicia o processo de distanciamento das teorias evolucionistas e a instituição do trabalho de campo dentro do campo antropológico. Segundo George W. Stocking Jr., a ciência antropológica ao utilizar como fonte de estudo das outras culturas ou povos os relatos de viajantes e moradores (missionários, administradores) das colônias européias tem como consequência o surgimento de uma nova problemática sobre o limite disciplinar, que passa a questionar sobre as fronteiras entre: antropologia e folclore, antropologia e relatos de viajantes. Para fugir destas dualidades e problemáticas, no final do século XIX e princípio do século XX inicia-se o processo metodológico do trabalho de campo - metodologia por excelência da antropologia que propicia ao profissional / antropólogo realizar uma pesquisa *in loco* do seu objeto de estudo (Stocking, 1992: 312).

sua consolidação como campo de saber distinto daqueles concernentes às ciências humanas, e cuja parceria somente seria retomada nos anos de 1980. Contudo, ao se buscar um aprofundamento mais substancial sobre as articulações entre os dois campos compreende-se que a interação entre ambos é algo que se percebe durante toda a história disciplinar da ciência antropológica e da área museal, principalmente em se tratando dos museus etnográficos.

A perspectiva deste estudo está diretamente ligada ao desenvolvimento de novas concepções e ao surgimento de novos campos de estudos, iniciados nos Estados Unidos e Europa em fins do século XX, os denominados “*cultural studies*” e “*museum studies*”, cuja conseqüência mais marcante foi a reflexão sobre as relações entre a cultura material (objetos e artefatos museais) e a ciência antropológica.

Se no passado os museus estavam sempre associados a uma narrativa oficial da nação, nos últimos vinte anos passaram a ser vistos como locais de negociação. Com isso, cada uma das partes envolvidas no trabalho com museus demonstra um grande cuidado em relação à diversidade cultural e com o fato de que o trabalho realizado, na verdade, envolve, diretamente, a construção de narrativas sobre o “outro”, esteja ele próximo ou distante (SANTOS, 2004: 68).

Como ciência social a antropologia pretende produzir conhecimento objetivo “sobre o mundo”, mais diretamente o mundo das outras culturas. Aparentemente esta produção objetiva encontra-se exibida nos museus de antropologia. No entanto, ao vislumbrar a história das exposições museológicas descobre-se mudanças na filosofia e no estilo. Isso porque o trabalho / pensamento antropológico, ainda que comprometido com a pesquisa antropológica, têm um papel ativo na construção do fenômeno que estuda. Em outras palavras, na medida que a antropologia produz conhecimento sobre o “outro”, além de, sub-repticiamente, estudar e apreender a si mesma, ela, também, constrói uma imagem, sentido ou significado desse “outro” pesquisado.

Em uma investigação mais aprofundada pode-se identificar que a antropologia vem interagindo com patrimônio cultural e museus desde seu início, mas identifica-se uma maior ênfase durante seus primórdios, certo distanciamento no período entre os anos de 1960 e 1980, e mais recentemente houve uma retomada cada vez maior, em termos de interações e reciprocidades, entre os três campos: antropologia, patrimônio cultural e museus.

A partir dos estudos realizados pode-se inferir que a ciência antropológica vem fornecendo um espaço de reflexão e investigação sobre a relação entre as temáticas e buscando desenvolver ângulos de aproximação que permitam um trabalho antropológico analítico,

perpassado por uma articulação entre investigação etnográfica e o fornecimento de subsídios, os mais diversos, que possibilitem a reflexão sobre a prática museal.

III. O plano de Dissertação: apresentação dos capítulos

Os museus etnográficos têm assumido um papel importante no tocante à memória, à preservação de testemunhos diversos de povos e culturas, participando de questões relacionadas ao direito cultural, à alteridade, ao direito à diferença, à auto-estima e à cidadania. Ou seja, nos últimos anos os museus etnográficos vêm se destacando no cenário nacional e internacional como locais propícios para salvaguarda do patrimônio cultural, seja ele material ou imaterial, das várias etnias com as quais se relaciona por meio de seu acervo. Com isso, tem se estabelecido como espaço convergente para discussões que incluem as diversas facetas que são abrangidas ou se referem à diversidade cultural.

Neste sentido, devem ser entendidos como *locus* privilegiado para a representação / apresentação de diferentes segmentos étnicos; culturas extintas, indígenas, afro-descendentes, relacionados à arte e culturas populares, à memória de imigrantes, dentre outros. Nestes locais os bens culturais expressam narrativas muitas vezes cristalizadas, mas que, devido à ampliação dos atores que têm atuado nestes espaços, vêm permitindo novas leituras, compreensões e práticas de representação e colecionamento, como ressalta Abreu ao falar sobre essa temática:

As coleções formadas por antropólogos a partir de objetos coletados nas pesquisas de campo têm, muitas vezes, o poder de cristalizar imagens poderosas sobre outras culturas. A visualidade destes objetos e as narrativas que as coleções configuram são responsáveis pela formação de representações muitas vezes unívocas. Por outro lado, os recentes debates em torno da auto-representação dos povos antes esquadrihados pelos antropólogos trazem novas práticas de colecionamento, lançando novos olhares e perspectivas. (ABREU, 2005: 101).

A partir destas colocações, argumentos e contextos, cabe destacar que neste estudo a primazia será dada a investigar o Museu do Índio, enquanto campo etnográfico, inquirindo-o em sua trajetória, em sua história e em suas ações, visando encontrar pistas / vestígios / informações sobre as relações entre o fazer antropológico e o Museu. Para tanto, será feito um mapeamento que abarcará a constituição deste museu e seu momento atual, abarcando seus

modelos de expressão e representação, seus pressupostos teórico-metodológicos, etc. Este mapeamento permitirá visualizar de que forma os bens culturais (etnológicos e imateriais) são utilizados como possibilidade de contexto e expressão das culturas nas quais foram produzidos. Também por meio dele, será possível indicar quais são as referências metodológicas e teóricas que perpassam o trabalho do Museu do Índio, e por fim, quais são os indícios / sinais que indicam e informam sobre suas relações com a antropologia, no que se refere à concepção e conteúdo científico expresso por sua forma de abordagem, no período de fundação e em suas atividades atuais.

Outra pretensão é identificar as estratégias que relevam as relações de reciprocidade entre museu e antropologia, a partir de um olhar orientado para o tratamento da herança patrimonial delineada pelos objetos museológicos, priorizando as formas de operar do Museu quando da sua criação e na contemporaneidade.

Em relação a esta meta, a proposta é discutir e argumentar sobre as reciprocidades entre museus e antropologia, enfocando períodos da história da ciência antropológica no Brasil em relação tanto à instituição museal quanto ao delineamento conceitual do termo patrimônio cultural. Por último, pretende-se também a realização de uma reflexão, ainda que inicial, sobre as possibilidades futuras quanto ao entrelaçamento entre os museus e a antropologia no País, contribuindo na elaboração e atualização de conhecimentos teóricos sobre o tema.

O primeiro capítulo tem como objetivo dar a conhecer o percurso dos conceitos e temas chave deste estudo: patrimônio cultural, museu e antropologia. A intenção deste capítulo é mostrar, ainda que sem esgotar cada um dos conteúdos dos conceitos, o caminho percorrido por cada um deles de modo a possibilitar uma melhor contextualização do campo conceitual onde se insere a investigação ora realizada. Ou seja, trata-se de apresentar os conceitos que são centrais para esta discussão e que a perpassam implícita ou explicitamente todo o estudo, sem pretender esgotar seus significados, mas percebendo-os como fundamentos (estrutura) de toda a controvérsia a ser iniciada.

Com isso, neste primeiro capítulo a expectativa aqui é apresentar um quadro geral sobre o terreno conceitual, cujo conhecimento é basilar para esta investigação. Desse modo, o empreendimento aqui proposto objetiva dar a conhecer alguns pontos essenciais sobre os processos de construção das principais categorias tratadas nesta pesquisa: patrimônio cultural, museu e antropologia, numa perspectiva de recuperação histórica de seu processo de construção¹⁰ / constituição, no intuito de propiciar um embasamento sobre “uma possível

¹⁰ Deve-se destacar que os conceitos aqui trabalhados estão em permanente aprimoramento e lapidação,

história teórica” (PEIRANO, 2006: 94) de categorias que comporão o percurso deste trabalho¹¹. A assimilação destes rudimentos irá permitir uma melhor apreensão dos fundamentos onde se encontram assentados / estruturados as questões a serem discutidas nos demais capítulos.

Cabe ressaltar, novamente, que a elaboração sobre a trajetória de cada um destes conceitos não é exaustiva e, portanto, não esgota o assunto, mas apenas delinea e reforça alguns aspectos que se mostram importantes para a compreensão de toda a argumentação que prossegue nos capítulos posteriores.

Os próximos capítulos – segundo e terceiro– irão abarcar o contexto teórico-metodológico que circunscreveu a concepção e criação do Museu do Índio. Em ambos haverá informações sobre as concepções antropológicas e de Darcy Ribeiro, que serviram de suporte para a instituição desse Museu em 1953. Trata-se de recuperar momentos da história da antropologia e deste antropólogo que são marcadores para a idealização e instituição do Museu do Índio.

A elaboração desse capítulo encontra-se pautada em possibilitar uma abordagem histórica com maior detalhe sobre a antropologia existente e praticada no Brasil durante o período do pós-guerra.

Ao vislumbrar a trajetória da antropologia feita no Brasil, tem-se a compreensão de que ela difere daquela realizada no continente europeu. Isto porque o “outro” da antropologia brasileira nunca esteve distante, pelo contrário é sempre próximo – em termos de espaços geográficos e culturais. Assim, conhecer / reconhecer o período que abarca os anos de 1940 e 1950 permite localizar as práticas antropológicas executadas no período em que foi criado o Museu do Índio e de formação do seu idealizador. Também informa sobre as concepções e elaborações concretizadas por Darcy Ribeiro e que serviram de base para a própria antropologia no que se refere a sua autonomia disciplinar.

Desse modo, a proposta é tratar de modo mais profundo a história da antropologia brasileira, enfatizando o período que abrange as décadas de 1940 e 1950, mas também passando mais detidamente, contudo sem grandes aprofundamentos, pelas primeiras décadas do século XX. Isto porque, o período que será objeto de um estudo mais cuidadoso e particular, irá requerer uma rememoração de algumas questões e discussões seminais colocadas em prática pela ciência antropológica – ainda que não fosse concebida como um campo disciplinar

pois, como todo conhecimento, estão inseridos em um processo contínuo construção.

¹¹ Este estudo segue a distinção que Mariza Peirano (2006) faz entre história teórica e historiografia. Para ela uma história teórica é diferente de uma historiografia, porque não possuem os mesmos objetivos.

independente – durante essas três décadas iniciais do século passado, que serviram de base para a configuração posteriormente da antropologia acadêmica e cientificamente.

Pode-se ter como certo que, para o escopo deste estudo, o período de maior relevo da história da antropologia brasileira será as décadas de 1940 e 1950. Contudo, não há como apresentar esta fase deixando de lado a antropologia feita no Brasil nas primeiras décadas do século XX, principalmente tendo em conta que a década de 1930 pode ser considerada, como destaca Peirano (1991), academicamente falando, como um divisor de águas.

Um dos destaques desse capítulo é que a antropologia praticada entre 1940 e 1950 procurava uma imagem do Brasil, e para alcançar este objetivo estabelece como seu objeto de estudo os grupos indígenas, primeiramente como representante do passado e num segundo momento como uma das matrizes da cultura brasileira. Também sobressai neste capítulo, em relação à área museal, que a meta para esta área não se restringia à formação de coleções, mas incluía o estudo e a análise minuciosa dos povos indígenas, o registro audiovisual e a elaboração de conhecimento e de uma narrativa sobre estes grupos.

O terceiro capítulo inclui considerações sobre dois temas: primeiro uma apresentação da história de Darcy Ribeiro, antropólogo formado no pós-guerra, que realizou muitas etnografias, sendo também indigenista e idealizador do Museu do Índio; segundo uma exposição de alguns aspectos sobre a política indigenista desenvolvida e propagada na época de criação do Museu.

Na antropologia e na vida, Darcy Ribeiro é considerado uma figura, no mínimo, singular. Isso advém tanto da multiplicidade dos seus estudos e atuação – política, antropologia, educação, literatura – quanto devido às polêmicas que gerou. Por ser o idealizador do Museu do Índio é de suma importância compreender um pouco sobre suas concepções antropológicas e sobre sua ação enquanto etnógrafo.

Tomar conhecimento sobre quais foram os pressupostos teóricos e metodológicos que orientavam Darcy Ribeiro na criação do Museu, permite visualizar possíveis reciprocidades entre antropologia e museu, uma vez que, no capítulo anterior já terão sido identificados os pressupostos teórico-metodológicos que regiam a ciência antropológica entre os anos de 1940 e 1950. Ou seja, ao conhecer quais foram as teorias e metodologias que o antropólogo Darcy Ribeiro seguia e praticava, bem como quais eram os princípios fundamentais e métodos que orientavam a antropologia quando da criação do Museu do Índio, será factível identificar no próximo capítulo reciprocidades entre as duas áreas: antropologia e museu.

Contudo, para melhor visualizar o contexto de discussões no qual o Museu foi criado é preciso considerar também a conjuntura da política indigenista brasileira em voga no período.

Isto porque tanto o Museu quanto Darcy Ribeiro são abarcados e atuam em prol dessa política. Em outras palavras, não é possível uma compreensão real e concreta do contexto que engloba a criação do Museu do Índio sem ter como referência a política indigenista brasileira colocada em prática nos idos dos anos de 1950. Isto porque ela influenciou e animou as ações praticadas pela antropologia e por aqueles antropólogos que atuavam com grupos indígenas e se afirmavam como indigenista – incluindo Darcy Ribeiro – bem como serviu de fundamento para as atividades realizadas pelo órgão gestor do Museu: o Serviço de Proteção aos Índios.

Neste sentido, o terceiro capítulo aborda os pressupostos e perspectivas que nortearam a instituição do Museu do Índio, que incluem o pensamento de Darcy Ribeiro, seu idealizador, e as concepções contidas na política indigenista do Brasil na década de 1950.

No quarto capítulo será abordada a criação do Museu do Índio, *per si*, incluindo informações sobre os primeiros anos de sua instituição, passando rapidamente por sua história institucional até chegar ao período mais recente, sendo necessário ressaltar que, a maior ênfase, em termos de aprofundamento, será dada ao seu período inicial e à contemporaneidade. Assim, a perspectiva deste capítulo é se deter mais em dois pontos da história do Museu: seus primórdios e a atualidade, visando explorar alguns aspectos de sua atuação e os princípios que a norteavam, tanto em termos de teoria e quanto de metodologia.

Como forma de melhor visualizar seu arcabouço e pressupostos teórico-metodológicos serão apresentadas algumas das suas atividades, que por um motivo ou outro merecem destaque. Neste sentido, o quarto capítulo contém informações sobre as configurações iniciais e atuais do Museu do Índio, bem como apresentação de projetos de pesquisa e de atividades educativas e expositivas realizadas pelo Museu ao longo de sua existência.

Numa primeira mirada, sua instituição também pode ser percebida como um marco tanto para a teoria antropológica quanto para as áreas da museologia e da preservação do patrimônio cultural (mais diretamente aquele denominado imaterial). Isto porque o Museu do Índio traz em seu bojo a idéia corrente na época de desaparecimento da cultura indígena e para tanto, se torna necessário a criação de um espaço onde toda a riqueza desta cultura seja preservada e conhecida. Um outro aspecto importante é que sua instituição tem a ver com a idéia de cidadania e de fruição cultural e social, por meio do conhecimento das culturas indígenas ainda existentes no País, que perpassa questões como alteridade e identidade cultural, relações político-sociais, diversidade cultural, etc.

Ao tratarmos do Museu do Índio buscaremos identificar e ressaltar os marcos, em termos de teoria e metodologia, que propiciaram sua criação e permanência, tendo como pano de fundo

as discussões, conceitos, princípios e embates no campo da antropologia durante o período de sua instituição e depois nas últimas duas décadas, principalmente.

Dessa forma, a pretensão desse capítulo é identificar pressupostos e processos de organização que conferem ao Museu do Índio o título de um museu à frente de seu tempo¹². Além disso, é objetivo desse capítulo situar os elementos que o conformam e propiciam a posição de lugar privilegiado para discussão sobre patrimônio cultural indígena e lhe permite atuar em prol da participação cada vez maior dos grupos indígenas nos trabalhos que envolvem exposições e coleções de suas próprias culturas (ABREU, 2005:113).

O último capítulo apresenta algumas considerações sobre todo o estudo realizado e apresenta algumas reflexões, a partir das informações coletadas sobre o museu aqui investigado, sobre as interações e confluências entre os dois campos de conhecimento antropologia e museu. O objetivo é destacar o que o Museu do Índio e as experiências e atividades por ele desenvolvidas contribuíram e contribuem para a apreensão da relação entre os dois processos que são objeto de estudo da antropologia: “a construção do outro e a construção de si ou, dito de outro modo, a construção simultânea do objeto e do sujeito do conhecimento.” (ABREU, 2005: 124).

As considerações e reflexões de que se compõem este estudo poderão permitir ver o Museu do Índio, enquanto campo etnográfico, como uma tentativa de concretizar as relações de reciprocidades e de interação que podem e, porque não, devem ocorrer entre antropologia e museus. Isto porque suas ações objetivam a construção de situações onde é possível visualizar situações onde tanto conceitos e *insights* antropológicos são iluminados por meio da utilização de coleções etnográficas, quanto essas coleções se utilizam da produção antropológica para se consolidarem como imagem de culturas reais.

¹² Em toda a literatura pesquisada durante a realização deste estudo, diversos autores tratam o Museu do Índio como um museu à frente do seu tempo, devido às particularidades com que executava (e ainda executa) suas atividades enquanto uma instituição museal de caráter etnográfico. Esta caracterização, pelo que foi percebido nos textos pesquisados, foi cunhada desde a fundação do Museu.

Capítulo I

Base Conceitual: elementos para o percurso de uma “boa reflexão antropológica”¹³ e teórica

(...), a história da antropologia não é, para o antropólogo, apenas um passado perdido ou ultrapassado, mas a inspiração para solucionar os problemas presentes, porque estes já foram enfrentados antes e, possivelmente, nem todas as soluções devidamente aproveitadas. (PEIRANO, 2006:88).

Mariza Peirano (2006) nos coloca a importância de se buscar na história teórica da antropologia e nas discussões contemporâneas da disciplina, possibilidades para se compreender e realizar uma “boa reflexão antropológica”. Isto porque, o processo de instituição da ciência antropológica é, ao mesmo tempo, “história e teoria”, que se faz em um processo contínuo de construção. Nesse mesmo artigo, o que segundo Peirano caracteriza essa “boa reflexão teórica” é o fato do fazer antropológico considerar os debates atuais e aliá-los aos temas clássicos, viabilizando, desse modo, novas possibilidades de resolver e/ou superar problemas e demandas que estão postos para a disciplina.

Ao se visualizar a história teórica da antropologia, pode-se inferir que a interpretação sempre foi o princípio fundamental que guiou as pesquisas antropológicas desde seu início, ainda que muitas vezes os estudos não tenham (ou são) percebidos como uma forma de interpretar. Contudo, é essa ferramenta interpretativa que permite à antropologia buscar a realização de estudos, cada vez mais ricos, sobre as culturas, buscando compreendê-las. Essa busca permite, ou objetiva compreender o diferente e os outros sentidos atribuídos a padrões culturais, para em seguida apresentar aos demais (agentes, sujeitos, partícipes, etc.) essa compreensão antropológica sobre a diversidade e multiplicidade de significados e/ou sentidos do mundo.

Nas linhas seguintes será apresentada a base conceitual, que percorrerá, ora implícita, ora explicitamente, os próximos capítulos. Trata-se de apresentar uma história teórica dos conceitos ou categorias centrais nesta dissertação: Patrimônio Cultural, Museu e Antropologia, sem a pretensão de esgotar seus significados, mas de colocá-los como pano de fundo e estrutura para o que virá a seguir. Ou seja, trata-se de esquadrihar certas minúcias

¹³ Categoria utilizada por Mariza Peirano no texto “Um ponto de vista sobre a antropologia”, publicado em 2006, no livro *Ensino de Antropologia no Brasil: formação, práticas disciplinares e além-fronteiras*, que foi organizado por GROSSI, Miriam Pillar (et alli).

sobre alguns usos e definições estabelecidos e consagrados sobre aqueles três conceitos, assim, não se trata de uma exegese de todos os sentidos que eles podem remeter.

Se a antropologia nasceu se desvinculando de outras disciplinas, como a sociologia, por exemplo, o fato de ter como objeto de estudo a cultura, que é segmentada, faz com que ela seja múltipla, visto que quer abarcar toda a diversidade cultural. Isso significa que, tentar investigar as culturas, no plural e não no singular, como Boas bem nomeou no início do século XX, teve (e tem) como efeito a multiplicação da antropologia, fazendo com que se apresente como disciplina multifacetária, e permitindo que abarque e intensifique seu trabalho sobre um variado leque de estudos e de interações com outras disciplinas.

Esta multiplicidade vem ano após ano se ampliando, revelando o grande apelo interdisciplinar do fazer antropológico no intuito de apreender seu objeto de estudo. Neste caminho interdisciplinar a antropologia, na busca por compreender e interpretar as culturas, também se entrecruza e interage com os outros conceitos aqui abordados: museu e patrimônio cultural.

Com isso, neste capítulo a perspectiva aqui colocada é mapear o terreno conceitual, que é base deste estudo, no intuito de realizar relatos pontuais, com a maior e mais profunda envergadura possível, sobre os vários processos de construção das três principais categorias tratadas nesta pesquisa: patrimônio cultural, museu e antropologia. A meta aqui proposta é trabalhar os rudimentos destes conceitos numa perspectiva de compilação histórica de seu processo de construção¹⁴ / constituição, no intuito de propiciar um embasamento sobre “uma possível história teórica” (PEIRANO, 2006: 94) de categorias que comporão o percurso deste trabalho¹⁵.

I. Patrimônio Cultural: a trajetória dos sentidos e formas de acautelamento da modernidade até fins do século XX.

A palavra patrimônio (*heritage*) em sua raiz etimológica significa herança paterna e encontra-se relacionada à noção de bens de família. Somente depois do século XVIII passa a se referir

¹⁴ Sem deixar de conceber o processo contínuo que prossegue durante a realização deste estudo, todas as noções aqui tratadas / recuperadas não se encontram prontas e acabadas, mas sim permanecem em construção constante.

¹⁵ Peirano faz uma distinção sobre história teórica e historiografia que seguimos neste trabalho. Segundo ela, história teórica é distinta de uma historiografia, dando como exemplo o seguinte: “(...) trazer a tona a correspondência de Radcliffe-Brown e Margaret Mead sugere uma interação teórica significativa dos dois autores, mas não elimina (por enquanto) a distinção clara que os antropólogos britânicos têm insistido em manter entre eles e a chamada ‘escola de cultura e personalidade’.”, pois segundo ela, “história teórica e historiografia” não coincidem e não possuem os mesmos objetivos. (Peirano, 2006: 94).

a algo (bem ou conjunto de bens) que se refere a uma memória coletiva pertencente a um agrupamento social e por isso deve ser alvo de ações que visem sua preservação, para que possam ser disponibilizados para usufruto de todos os participantes deste grupo social.

As preocupações com a preservação do patrimônio cultural e com a criação de mecanismos que permitam sua salvaguarda têm início com a modernidade. É neste período que se têm tanto as primeiras elaborações sobre quais os bens seriam preserváveis quanto sobre como se constituiriam as primeiras políticas visando à preservação dos mesmos.

As primeiras iniciativas para a proteção do patrimônio cultural datam da segunda metade do século XVIII, período em que a Revolução Industrial e Revolução Francesa¹⁶ provocavam uma verdadeira transformação nas técnicas de produção e, conseqüentemente, nas relações sociais e políticas. Nesta dupla revolução as formas tradicionais e artesanais de trabalho foram sendo substituídas pela rápida e impessoal indústria; as máquinas, cada vez mais, predominavam o cotidiano laboral e conquistavam crescente importância dentro da vida das cidades, que cresciam vertiginosamente em termos territoriais, de adensamento do tecido urbano e populacional.

Segundo Hardman (1988) a modernidade podia ser descrita como um trem possuidor de um poder transfigurador da realidade por causa da sua velocidade. Essa velocidade altera a visão da paisagem e das pessoas que vêem o trem passar, transformando a percepção espaço-temporal. Para esse autor, o trem propicia uma ilusão de ótica, aumentando ou diminuindo o tamanho das paisagens, manipulando o movimento das formas e figuras, que ele denominou como fantasmagoria.

Continuando sua argumentação, Hardman (1988) vê a modernidade enquanto espaço-tempo onde homens e mulheres perdem seus referenciais, sentem-se como se estivessem num labirinto, cujo enigma deve ser decifrado para reencontrar suas convicções que estão fora de foco.

Esta qualidade da modernidade também é observada por Berman (1986) quando tenta descreve-la a partir da frase de Marx: "tudo que é sólido e estável se volatiliza". Segundo ele esta frase não só apresenta a modernidade como mudanças de valores espirituais e materiais, de choque entre forças inconciliáveis trazidas pelas mudanças políticas e sociais que estão

¹⁶ É na revolução francesa que se usa pela primeira vez a palavra patrimônio com o significado utilizado hoje e é quando se instituem leis e penalidades sobre as obras que simbolizam o passado. Além das transformações neste período tem-se um questionamento sobre a produção arquitetônica e o passado passa a ser considerado como perfeição e, por isso, deve ser preservado tal como se encontra – pessoas colecionam fragmentos / objetos da antiguidade clássica; a sociedade é tomada pelo sentimento de que é impossível recriar os objetos, vistos como ideal artístico, daí a necessidade de preservá-lo.

ocorrendo; ela também permite que a modernidade seja traduzida como certa instabilidade na vida dos homens. Com isso os homens se sentem deslocados temporal e espacialmente, tudo se torna estranho e inacessível.

Neste texto, Berman utiliza da simbologia da "cidade fantasma" para apresentar as cidades modernas como algo em constante mudança, onde nada permanece (tradições são esquecidas, pessoas não mais se encontram). Em sua concepção, a modernidade é um lugar de desencontros e instabilidades. Nesse aspecto, para o autor, a sensação de irrealidade e infinitude em que o homem se encontra é fruto da ilusão causada pela grandiosidade e velocidade do progresso (BERMAN, 1986: 149).

Esta transformação das cidades causada por grandes reformas urbanísticas e, muitas vezes, pela forte desumanização dos espaços, tão bem expostas por Berman e Hardman, suscitou, nos primeiros anos depois da dupla revolução, uma preocupação com a conservação da cidade pré-industrial, visto que a cidade antiga encontrava-se prestes a ser destruída pela "mão" avassaladora da modernidade.

A questão do patrimônio nasce, portanto, neste embate entre a necessidade de conservar a cidade existente – os monumentos e bens culturais que diziam respeito à história e à memória social / coletiva. A proposta era uma tentativa de conjugar passado e futuro, que habitam juntos o tempo presente, e era justificada pela necessidade de salvar aquilo que está em desaparecimento.

Os efeitos desse esquema de pensamento em termos de práticas envolvendo os chamados patrimônios culturais será o de desenvolver um interminável trabalho de resgate, restauração e preservação de fragmentos visando a restabelecer uma continuidade com aquela situação originária. Embora haja um lamento constante em relação a esse processo de fragmentação e perda, ele, na verdade, não é apenas um fato exterior ao discurso, mas algo que coexiste com o esforço de preservação tal como aparece nos discursos sobre patrimônio cultural. (GONÇALVES, 2002: 24).

A primeira forma de preservação nasce na França¹⁷, em 1794 quando se instituiu, no texto da Convenção Nacional Francesa, os princípios para a preservação dos monumentos históricos. A abordagem preservacionista, de então, era de catalogar e inventariar bens edificados – igrejas católicas e monumentos. O objetivo era evitar a destruição ampla e generalizada destes

¹⁷ Os bens culturais são constituídos ao mesmo tempo em que ocorre a formação dos Estados nacionais, que fazem uso dessas narrativas para construir memórias, tradições e identidades.

bens, pois a população buscava sistematicamente destruir edificações e monumentos que, em seu entendimento, encontravam-se ligados ao poder do antigo regime (Estado ou Igreja). Havia, entretanto, aqueles que entendiam que estes bens diziam respeito à memória da França enquanto nação, e que, por isso, deveriam ser considerados patrimônios históricos e artísticos do Estado francês, sendo, nesse caso, necessário criar mecanismos que viabilizassem sua permanência no futuro.

Nesta perspectiva, de guardar aquilo que se referia a uma memória nacional, foi criada na década de 1870, pelo governo francês, a primeira instituição preservacionista: o conselho de patrimônio, que foi um marco significativo para as primeiras elaborações de uma percepção preservacionista de bens que comporiam o patrimônio cultural.

Neste momento, a prerrogativa de preservação era para bens arquitetônicos e para a monumentalidade¹⁸ que faziam referência a uma história nacional: os denominados bens de “pedra e cal” e/ou que eram artisticamente excepcionais. A justificativa de preservação neste período pode ser descrita com base em três motivações:

- 1º) Porque se identifica nos monumentos os valores morais que a sociedade, de então, estava perdendo;
- 2º) Para se ter (ou criar) uma identidade nacional baseada em um passado comum e construir seu próprio tempo sócio-político com as soluções utilizadas anteriormente;
- 3º) Para recuperar a humanidade do homem por meio da recuperação dos modos de fazer de antes, em detrimento da maximização do uso das máquinas trazidas com a Revolução Industrial.

No princípio do século XX se tem início às discussões em conjunto sobre questões relativas à preservação do patrimônio cultural. Em 1920, países europeus se reuniram na Grécia para discutir a questão da preservação e, em 1933, Le Corbusier escreveu a Carta de Atenas¹⁹, que colocava a política de preservação ligada ao tombamento de bens isolados.

Nas primeiras décadas daquele mesmo século, iniciam-se no Brasil as primeiras discussões sobre a preservação do patrimônio, seguindo os mesmos passos do que ocorria na Europa,

¹⁸ A palavra monumento refere-se “ao fazer lembrar”, sua concepção e materialização buscavam um reforço à lembrança gerando um pertencimento e uma identificação.

¹⁹ A Carta de Atenas foi a primeira Carta, promulgada pela Sociedade das Nações Unidas – depois de 1945 ONU (Organização das Nações Unidas), com referências à questão do patrimônio, utilizam-se dos conceitos básicos, doutrinas e concepções sobre as técnicas de Restauo, contudo observando a preferência do direito coletivo. A Carta de Atenas norteou a elaboração dos próximos documentos que passaram a direcionar a política mundial de preservação do patrimônio, uma vez que se baseava no desenho contextual como uma intervenção do novo, e atuando em conjuntos residuais.

preservação de bens excepcionais e de “pedra e cal”. A discussão se inicia com Mário de Andrade e outros intelectuais modernistas que buscavam identificar o que poderia configurar o caráter genuinamente brasileiro.

A pretensão deste grupo era identificar, para posterior proteção, aquilo que constituía o cerne da cultura genuinamente brasileira e que estaria desaparecendo. Neste sentido, viam a necessidade de estabelecer estratégias que possibilitassem fazer frente ao processo inexorável de desaparecimento em que se encontravam os bens culturais, que eram referência da nação²⁰, como nos mostra Gonçalves:

(...) intelectuais nacionalistas têm como propósito fundamental a apropriação, preservação e exibição do que eles consideram como o que pode ser salvo do processo de destruição e perda do patrimônio cultural da nação. (GONÇALVES, 2002:31).

O objetivo primordial destes intelectuais foi o de estabelecer a identidade nacional, tanto para os próprios brasileiros (internamente), quanto para os estrangeiros (externamente). Sua investigação foi a essência para a criação de uma política de preservação daquilo que seria o patrimônio cultural nacional, instituída pelo governo de Getúlio Vargas com a promulgação do Decreto Lei 25 de 1937²¹. Cabe ressaltar que o decreto citado foi elaborado tendo como base um anteprojeto de lei elaborado por Mário de Andrade que criava o Serviço de Patrimônio Artístico Nacional (SPHAN) e que trazia em seu bojo o conceito de patrimônio mais ampliado. Contudo, essa ampliação somente foi incluída, dentro da legislação preservacionista brasileira, em 2000 com o Decreto-lei 3551, que rege a preservação dos bens de natureza imaterial ou intangível.

Em decorrência, principalmente, da criação da Organização das Nações Unidas – ONU (1948), a partir de meados do século XX foram realizados numerosos encontros e reuniões entre vários países cujo resultado foi a criação de documentos que visavam uma linha mundial

²⁰ Estes bens culturais que se referem à identidade nacional são eleitos a partir de viagens realizadas por intelectuais modernistas – Tarsila do Amaral, Mário de Andrade, Oswald de Andrade e seu filho Nonê, Blaise Cendrars, Olívia Guedes Penteado, Gofredo da Silva Telles e René Thiollier. Nestas viagens (caravanas modernistas) é que se tem a concepção de que o barroco de Aleijadinho (Ouro Preto) e expressões da cultura popular como aquilo que distingue a brasilidade, ou que faz do Brasil Brasil.

²¹ Este decreto não considerou todos os estudos dos modernistas, uma vez que a percepção do grupo de intelectuais incluía aqueles bens de natureza processual ou imaterial, que somente em 2002 foram regulamentados por legislação. Para maiores esclarecimentos vide José Reginaldo Gonçalves, 2002.

de conduta na preservação do patrimônio cultural. E o Brasil estava incluído neste conjunto de países que participavam da elaboração destas convenções.

Estas reuniões e estes documentos, ao longo de décadas, resultaram em uma modificação gradual e contínua sobre a concepção do que deveria ser considerado patrimônio cultural. A política de preservação do patrimônio, que num primeiro momento era de preservar bens isolados, devido ao seu valor arquitetônico e/ou histórico²², passa a ser a conservação de conjuntos arquitetônicos, e posteriormente, devido à influência do conceito antropológico de cultura, passa a incluir – terceiro momento – um conjunto de bens materiais e imateriais, com critérios de: estilismo histórico e arquitetônico, meio ambiente, cultura, referência simbólica, etc.

Esta transformação, ocorrida nos últimos trinta anos em relação à noção de patrimônio cultural, no mundo e, também, no Brasil²³, tem como resultado uma transformação conceitual fazendo com que este conceito passe, então, a englobar outros tipos de bens que pertencem ao fazer popular - é o chamado patrimônio imaterial. Este patrimônio pode ser definido como o conjunto de formas de expressão cultural, tradicional, popular e folclórica - obras coletivas produzidas por uma cultura que se baseiam na tradição e se transmitem oralmente ou por gestos, e se modificam com o passar do tempo por meio de um processo coletivo de re-significação e re-simbolização dos bens culturais tangíveis ou intangíveis.

Esta nova configuração terminológica faz com que o patrimônio cultural englobe toda a diversidade cultural presente em nossas sociedades: as formas de expressão; os modos de criar, fazer, viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Assim, tão importante quanto a ampliação do conceito de patrimônio cultural é o entendimento de sua natureza processual. Para além da concepção de legado, produzido em tempos remotos, ou de excepcionalidade artística, é também patrimônio cultural as transformações provocadas por um grupo social na suas respectivas heranças culturais. Ou seja: é patrimônio cultural aquilo que se produz hoje e que amanhã traduzirá, para as gerações

²² Neste período identificar os bens culturais significa quase automaticamente tombá-los.

²³ Vale ressaltar que no Brasil, já em 1930, havia o pensamento da importância de valorização de bens do fazer popular, conforme consta no anteprojeto feito por Mário de Andrade, modificado por cortes realizados durante sua análise por membros do governo daquela época, cujo resultado foi a instituição do Decreto- lei 25 da Constituição de 1937.

futuras, um modo de viver, de integração dos grupos sociais com os espaços físicos de sua cidade, os aspectos da identidade desses grupos, bem como das relações estabelecidas com as manifestações culturais tradicionais, e também com o que permaneceu e o que caiu no esquecimento.

A partir destas mudanças, a preservação do patrimônio cultural não pode ser considerada apenas como ações de revitalização, conservação e preservação de um bem cultural. Ela vai além dessas fronteiras, visto que traz em seu bojo uma relação intrínseca com a representação simbólica dos indivíduos, separados ou em conjunto. O bem cultural, o patrimônio, está intrinsecamente relacionado ao simbólico, como destaca Sérgio Mamberti:

A proteção e a promoção da diversidade dos conteúdos e expressões culturais são elementos estratégicos de construção da ordem democrática e estão entre os deveres básicos dos governos e estados nacionais. Cada sociedade, grupo social ou indivíduo tem um conjunto de expressões singulares, que refletem um modo de viver próprio e um sistema de valores, com os quais se constroem as diversas identidades. Elas, por sua vez, podem se reconhecer e se respeitar pelo diálogo e pelos intercâmbios. (MAMBERTI, 2005: 21).

A possibilidade de que um grupo ou indivíduo se sinta representado pelo bem cultural preservado se revela na forma pela qual o agente, instituinte e constituinte do patrimônio cultural, se identifica com objetos, lugares, espaços, expressões, fatos, manifestações, símbolos e valores que dizem respeito a um passado comum e que passa a se impor como passível de preservação, revitalização ou divulgação.

II. Museus: trajetórias entre o templo das musas e a prática social

Museu palavra latina de origem grega *Mouseion*, que significa o templo das nove musas que denominavam os diferentes campos das artes e ciências, mas que também está relacionada à *Mnemosine*, divindade da memória, que era, junto com Zeus, mãe das nove deusas. Ao se buscar no dicionário Aurélio²⁴ (Dicionário Aurélio Século XXI, versão 3.0 – novembro de 1999) o significado da palavra museu, além da indicação etimológica da palavra, tem-se sua descrição como:

²⁴ Dicionário Aurélio Século XXI, versão 3.0 – novembro de 1999.

Qualquer estabelecimento permanente criado para conservar, estudar, valorizar pelos mais diversos modos, e, sobretudo, expor para deleite e educação do público, coleções de interesse artístico, histórico e técnico. (DICIONÁRIO AURÉLIO, 1999)

²⁵

Desta descrição pode-se destacar que um museu é um local que inclui desde a perspectiva preservacionista (conservar e valorizar, interesse artístico, histórico e técnico), passando pela científica (estudar, interesse histórico e técnico) e indo até atividades lúdicas e de transmissão de conhecimentos (deleite e educação). Ou seja, na atualidade uma instituição museal se apresenta como espaço para a investigação, salvaguarda de bens, fruição cultural, conhecimento ou aprimoramento deste e lazer, oferecendo um leque variado de possibilidades de apropriação, percepções e significados.

O uso da terminologia museu somente foi retomado²⁶ no século XV, período em que, devido à expansão marítima europeia e ao Renascimento, que propiciaram novas concepções científicas e humanistas - ou releitura de antigas idéias. Neste período houve uma grande mudança no olhar trazido pela revelação ao "velho mundo" do "novo mundo". Isso que dizer que, as novas descobertas ultramarinas que indicavam a existência de outras culturas / outros povos, tiveram como consequência um incremento às coleções principescas e/ou a iniciativa de criação de várias coleções.

Durante o expansionismo europeu teve início uma onda colecionista, que passaria a ser prática corrente e incluía desde obras de arte da antiguidade e da produção artística da época (financiadas por mecenas pertencentes à nobreza) até objetos / artefatos ("tesouros") e curiosidades vindas das expedições às Américas e à Ásia. Muitas destas coleções tinham como motivação simbolizar poder econômico e político ou mesmo tentar simular a natureza vista e relatada pelos viajantes, estas últimas eram aquelas formadas por estudiosos que reuniam em seus gabinetes de estudo grande número de espécies (animais e vegetais) coletadas e de objetos trazidos das expedições. Estas coleções eram também denominadas de gabinetes de curiosidades. Depois de algum tempo as coleções iniciaram um processo de especialização, e passaram a ser organizadas seguindo os critérios ditados pelas concepções

²⁵ **Dicionário Aurélio, verbete Museu.**

²⁶ **O termo museu desde a antiguidade clássica grega ficou em desuso, somente vindo à tona quando o colecionismo passou a ser considerado "moda" na Europa ocidental.**

científicas que vigoravam entre os séculos XVII e XVIII. Neste sentido, deixava-se de lado uma função de curiosidade e passava-se a uma proposta de investigação científica pragmática e utilitária.

Grande parte destes, então denominados, museus se transformaram, a partir do século XIX, em museus conforme concepção atual, pois, em sua origem não havia visitação pública²⁷, e a possibilidade de fruição somente era permitida a alguns poucos: o próprio colecionador e aqueles que lhe eram mais próximos / íntimos. Michael M. Ames traça, assim, um quadro desta situação e sua evolução paulatina em relação ao acesso para pesquisas:

A few hundred years ago in European countries scholarship and museum collections were restricted to a few people, typically only members of the ruling classes or gentry. Public access to writings and works of art was strictly limited to distant viewing in formal institutions such as cathedrals or on formal royal occasions. (...) Many collections of natural and cultural materials began as private trophies, curiosities, and booty of the wealthy; other collections were religiously inspired and were used by the churches more for veneration than for study. (AMES, 1992: 16).

Muitos foram os antecedentes que influenciaram a criação de museus no sentido em que atualmente são compreendidos: a invenção da imprensa, a expansão da educação, o incremento da importância das classes médias, o desenvolvimento da democracia, as recentes buscas por preservação de bens culturais que diziam respeito à uma memória coletiva, a ampliação e crescente complexificação das coleções de artefatos / objetos advindos das colônias européias. Todos estes fatores contribuíram para que se institucionalizassem os antigos gabinetes de curiosidades como espaços acessíveis ao grande público. Cabe ressaltar que, este acesso vai se ampliando paulatinamente durante vários anos até chegar ao século XX. Ainda segundo Ames, naquela mesma publicação, esse fato é perceptível quando se observa que nos dois séculos anteriores havia complicados quadros de horários de funcionamento e muitas restrições ao acesso que serviam muito mais para bloquear a entrada do público do que para permitir sua entrada. Um acesso mais abrangente somente ocorrerá a partir do século XX.

A consolidação deste sentido em que se emprega o termo museu na era moderna ocorre no século XIX, período de apogeu destas instituições e em que, na Europa, muitas foram criadas,

²⁷ **A visitação por parte do grande público somente teve início em fins do século XVIII, quando surgiram os primeiros grandes museus nacionais.**

tais como: Museu Britânico (Inglaterra), Belvedere (Viena), Museu Real dos Países Baixos (Amsterdã), Museu do Prado (Madri), Altes Museum (Berlim) e Museu Hermitage (São Petersburgo).

Para os estados nacionais que se instituíam neste período, a criação desses museus tinha como pressuposto demonstrar sua legitimidade, em termos simbólicos, indicando o sentido de antigüidade de sua existência enquanto povo / nação. Outro ponto crucial na institucionalização dos museus, dentro da acepção moderna do termo, é que suas coleções (incluindo botânica, zoologia, mineralogia, etnografia, arqueologia), além de demonstrar sua origem remota enquanto um povo / uma nação única, também serviam para apresentar os acervos adquiridos pelas expedições científicas durante viagens às colônias recém descobertas.

É também no século XIX que, no Brasil, surgem os primeiros museus e os primeiros trabalhos de caráter mais etnográficos, cuja perspectiva era predominantemente colecionista. O primeiro museu brasileiro a ser criado foi o Museu Real (atualmente Museu Nacional da Quinta da Boa Vista), em 1818 por D. João VI, então rei de Portugal, quando da transferência de sua corte para o Brasil. Em fins deste mesmo século destaca-se a criação de outros dois museus – o Paraense Emílio Goeldi e o Paulista (hoje Museu do Ipiranga). Estes dois e o Museu Nacional se caracterizavam pelo alinhamento da perspectiva de investigação em ciências naturais, pela coleta, estudo e exibição de objetos e pelas pesquisas de caráter essencialmente enciclopédico. Esta tríade institucional teve papel importante em relação à preservação da "riqueza local e nacional" bem como em relação à produção intelectual e científica do País, muito ligada a uma interpretação evolucionista e que muito contribuíram para a divulgação das teorias raciais, em voga na época. Este caráter evolucionista e de difusão de teorias raciais ainda perdurou com grande força e com igual ênfase, principalmente, até as duas primeiras décadas do século seguinte, perdendo o vigor somente no período do pós-guerra²⁸. A perspectiva destes museus era “encontrar em culturas afastadas exemplos de estágios mais atrasados que comprovassem uma *infância da civilização*.” (ABREU, 2005: 106 – grifos da autora).

Cabe destacar que, foi durante o primeiro quartel do século XX, quando da criação do Museu Histórico Nacional, que ocorreu uma grande modificação na proposta museal que até então vigorava. A instituição desse museu traz em seu bojo o rompimento com a tradição anterior e introduz um novo modelo de museu dedicado à história e à pátria e que objetivava a

²⁸ Esta idéia está presente nos textos de Regina Abreu (2005) e Leticia Julião (2002). Vide bibliografia.

formulação, por meio da cultura material, de elementos que conjugassem uma idéia de nacionalidade. Este período é marcado por uma forte movimentação dos profissionais ligados a museologia brasileira e este novo modelo de museu, que foi repassado para outras instituições museais, incrementou as possibilidades para a área tendo como uma das conseqüências a instalação do curso de museus por Rodrigo Barroso, quando diretor do Museu Paulista (SANTOS, 2004: 56)²⁹. O ponto de vista dessa época era que a instituição museal tinha como destino veicular e legitimar a "história oficial" e, para tanto, deveria ser mais que um espaço de produção de conhecimento e sua proposta institucional deveria conter a perspectiva de ser um local para educar o povo e promover a integração e coesão social.

Durante as cinco primeiras décadas do século passado foram realizadas grandes expedições no Brasil com a finalidade de recolha de objetos dos povos indígenas financiadas ou realizadas parcialmente por grandes museus estrangeiros. Uma outra finalidade destas expedições era documentar materialmente, por meio dos artefatos coletados, culturas que estavam em extinção visando posterior estudo das mesmas. Estes bens culturais tinham como destino os acervos dos museus então existentes, pois, conforme Abreu destaca, “apreender o exótico era, antes de tudo, salvar o que irremediavelmente se perderia; daí a significação de relíquia ou de testemunho, expressos pelo recolhimento de artefatos.” (ABREU, 2005:107).

Cabe destacar que, o trabalho antropológico destas primeiras cinco décadas era, em sua quase totalidade, financiado pelas instituições museais, uma vez que a antropologia não se encontrava institucionalizada frente a órgãos de fomento à pesquisa científica e as organizações de vertente mais antropológica, exceto museus, eram ainda incipientes. Assim, os trabalhos etnográficos que se realizavam nestas expedições eram, em sua maioria, fruto de pesquisas com recursos dos museus (advindos de parcerias com instituições do exterior), que tinham em contrapartida a incrementação de seus acervos com objetos trazidos, principalmente, de tribos indígenas. No final desta fase, a prática de colecionismo não se reduzia a objetos indígenas e com o advento dos estudos da arte e cultura popular, outros tipos de objetos também passaram a ser alvo dessa prática com o intuito de registrar uma alteridade mais próxima (não tão distante / diferente): artefatos dos sertanejos, objetos relacionados aos grupos afro-brasileiros e ao folclore. Com essa inclusão de novos tipos de objetos a serem coletados, surgem no Brasil museus que têm como objetivo o registro das tradições populares.

²⁹ Nas palavras de Myriam Sepúlveda dos Santos: “Mas foi ainda Barroso que exerceu papel importante na configuração dos demais museus. Ele foi o responsável pela criação do Curso de Museus, que, entre 1932 e 1970, formou técnicos para todo o País.” (SANTOS, 2004:56)

Exemplo deste tipo de instituição é o Museu do Folclore Edison Carneiro (criado em 1968) ³⁰, que propunha uma contextualização dos objetos museais, que objetivava propiciar a compreensão do contexto social no qual o artefato foi produzido seguindo a proposta expositiva de Franz Boas, muito prestigiada neste período ainda que não tenha sido elaborada teoricamente em nenhum de seus escritos.

Contudo, até meados do século XX, ainda perpassava nos museus, mesmo que de modo mais brando e mais em museus de caráter menos etnográfico, a idéia de representação de uma unidade nacional, o museu ainda representava um discurso único que impossibilitava ao visitante se identificar com o que via, ou seja, o público era pouco mais que um expectador.

A partir do final dos anos de 1960, os museus passam para segundo plano, enquanto local de produção científica. Nesse período, ocorreu, no Brasil, a institucionalização e a criação de departamentos das ciências sociais nas universidades, bem como a fundação de organismos de fomento à pesquisa científica. Como consequência da diminuição do ingresso de novos objetos nas coleções museológicas, da impossibilidade de interpretação dos significados das coleções pelo público, da idéia de discurso coletivo único e do fato de que os estudos sobre cultura material perdem sua fluidez, os museus sofrem inúmeras críticas de diversos setores e passam a ser vistos como algo a ser superado. Myriam Sepúlveda dos Santos ao realizar um mapeamento geral sobre os museus do Brasil comprova esta crítica relativa aos museus:

Ao longo da década de 1970, foram correntes as críticas, oriundas dos mais diversos campos do saber, aos museus. Dizia-se que os museus representavam os lugares das histórias oficiais, do autoritarismo das elites ou ainda das sociedades sem história. (SANTOS, 2004: 53).³¹

Durante estas duas décadas, entre 1960 e 1980, houve uma mudança de perspectiva dos museus que, influenciados pela prática reflexiva que predominava as áreas das ciências

³⁰ O Museu de Folclore Edison Carneiro foi criado em 1968, entretanto seu acervo foi se constituindo a partir da instalação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro iniciada na década de 1950. Atualmente este Museu faz parte do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular - CNFCP, órgão federal ligado ao Ministério da Cultura, cuja preocupação centra-se na pesquisa e preservação das manifestações populares e folclóricas brasileiras.

³¹ Não se deve esquecer que esta crítica também se refere ao fato de que após 1964 houve, por parte dos militares, a apropriação dos símbolos nacionais para criarem a idéia de unidade nacional, fonte de parte dessa crítica dos museus.

humanas, incluindo a antropologia, no mesmo período e/ou sob os auspícios da Nova Museologia³², que propiciou um deslocamento do olhar: de uma *alteridade cristalizada*³³, elaborada dentro de um ponto de vista ocidental moderno, para uma *alteridade máxima*³⁴, que vinha a tona pelo auto-retrato que o *outro* fazia de si mesmo. Esta possibilidade se torna factível a partir das experiências dos museus etnográficos instituídos e gerenciados pelos próprios indígenas³⁵. Nesta perspectiva, Abreu destaca que:

De **outros** do discurso antropológico e museológico, estes representantes de povos indígenas passaram a sujeitos do próprio discurso, evidenciando um processo de construção de **alteridade mínima** nos museus. (ABREU, 2005: 113 – grifos da autora).

No bojo das transformações relativas ao campo museal, ocorridas nos últimos anos do século XX e no início desse século, a saber: Nova Museologia, ampliação conceitual de patrimônio cultural, deslocamento do olhar museológico, globalização econômica e cultural, os museus passaram a ser compreendidos não mais como locais de guarda de relíquias, mas como peças centrais no panorama político e sócio-cultural dentro e fora do Brasil. Segundo Romero Tejada:

(...) museos en tiempos recientes han dado un viraje que le está separando progresivamente de la sacrosanta relación que les ligaba a las expresiones materiales de la cultura, para dar a conocer por fin otros aspectos, todos también muy significantes, de esa misma cultura, y aunque no pueden abdicar de su deber de memoria sobre los bienes patrimoniales, deben encontrar caminos originales que le permitan abarcar la totalidad cultural que hoy inspira al patrimonio. (ROMERO DE TEJADA, 2005: 05).

³² Este novo ponto de vista, que concebia os museus como um tipo de instituição politicamente engajada e comprometida com os processos de transformação social, nasceu a partir tanto das reflexões e documentos produzidos durante a Mesa Redonda de Santiago do Chile (convocada pela UNESCO e realizada em 1972, em Santiago do Chile/ Chile), a Reunião Internacional de Quebec (realizada em outubro de 1984, na cidade de Quebec/Canadá) quanto devido às experiências museológicas desenvolvidas no México, França, Suíça, Portugal, dentre outros países.

³³ Conceito elaborado por Regina Abreu (2005), vide bibliografia.

³⁴ Conforme indicado na nota nº. 17 a palavra monumento refere-se “ao fazer lembrar”, sua concepção e materialização buscavam um reforço à lembrança gerando um pertencimento e uma identificação.

³⁵ Para exemplos de museus dentro desta perspectiva vide artigo de James Clifford (2003): *Museologia e Contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos*.

A percepção sobre museu se transforma para além da concepção de um local de práticas sociais complexas relacionadas com passado, presente e futuro, passa a ser visto como centro conectado à criação artística e científica, comunicação, produção de conhecimento e preservação da memória (bens e manifestações culturais) não apenas de um grupo social, mas de toda a diversidade social e cultural.

Hoje, os trabalhos nos museus não se restringem a facilitar o acesso do público, mas também se direcionam ao incentivo às pessoas a frequentá-los. Atualmente são seus objetivos, dentre outros, tornar-se atrativo para o público, a proporcionar a possibilidade de representação dos vários e variados grupos da sociedade e buscar por mecanismos e instrumentos que possibilitem abranger os múltiplos aspectos do patrimônio e da diversidade cultural.

III. Antropologia: da busca pelo conhecimento do diferente ao encontro reflexivo sobre si mesma

Antropologia (cuja origem etimológica deriva do grego *άνθρωπος* anthropos, (homem / pessoa) e *λόγος* logos (razão / pensamento) é a ciência que objetiva o estudo do homem. Sua preocupação encontra-se centrada em conhecer o ser humano em sua totalidade, o que lhe confere um duplo aspecto: 1) como ciência social se propõe conhecer o homem inserido em grupos sociais, 2) enquanto ciência humana estuda o homem como um todo – história, representações simbólicas, costumes, etc.

Sua história disciplinar se inicia a partir do contato entre culturas diferentes e é marcada pela busca, do homem ocidental, em conhecer e compreender o "outro" / o diferente como uma forma de auto conhecer-se e se auto-afirmar social e culturalmente. Na atualidade, além dessa dupla preocupação, a antropologia também é perpassada pela busca em conhecer a si mesma enquanto campo de saber, e, para tanto, se debruça reflexivamente sobre sua história disciplinar buscando um auto conhecimento e sua auto-afirmação como área de conhecimento, ao mesmo tempo, diferente e semelhante às demais das ciências humanas. Este foi um longo caminho percorrido permeado e perpassado por teorias e práticas das mais diversas, fruto do diálogo com várias áreas do conhecimento³⁶. Este percurso é um pouco o

³⁶ Ressalta-se que muitos dos paradigmas aqui apresentados, em forma bastante condensada e mais superficial, não podem ter seu uso concebido dentro da demarcação temporal estabelecida neste texto,

que será feito aqui de modo que se tenha uma visão ampliada do contexto de desenvolvimento da ciência antropológica, buscando identificar alguns pontos que, posteriormente, serão trabalhados em termos de confluências entre antropologia e os dois outros conceitos objeto de análise e definidos nas páginas anteriores (Patrimônio Cultural e Museus). Como ressalta Peirano ao falar da matriz disciplinar antropológica:

Aqui é necessário assinalar, com ênfase, que a passagem de um contexto a outro não é descontínua e tampouco excludente. Não se trata de uma revolução científica, nos termos clássicos kuhnianos. A versão da qual somos descendentes inclui a anterior e a circunscreve. (PEIRANO, 2000: 221).

Para apresentar o processo e as estratégias da ciência antropológica, neste momento, as elaborações aqui apresentadas seguem, de forma recorrente e mais acentuadamente, as idéias de George W. Stocking e Edmund Leach no que se refere ao contexto internacional, e de Roberto Cardoso de Oliveira, Mariza Peirano e Mariza Correa em relação ao contexto nacional.

As primeiras idéias antropológicas, em termos mundiais, que se tem registro, dentro de um arcabouço “científico”, datam do século XVI e foram decorrentes da expansão marítima e do processo de colonização, quando se tem conhecimento da diversidade cultural descoberta pelos navegadores e naturalistas / pesquisadores.

A partir do século XVIII, com a conceituação de homem dentro das idéias do iluminismo, a idéia concebida sobre o que viria a ser “cultura” é apresentada e expressa como sendo algo que é próprio do homem – ou seja, a “cultura” é próprio ao homem, e esse é, portanto, um ser cultural. Trata-se de um naturalismo cujo objetivo é propiciar uma emancipação definitiva do pensamento teológico, que concebia o homem enquanto obra da criação divina.

Neste período, os estudos antropológicos, em sua fundamentação teórica, vinculavam o aprofundamento da história humana ao desenvolvimento das ciências naturais e possuíam uma visão fixa da humanidade como única e imutável associada à história bíblica (pós-dilúvio) e marcada pela influência dos meios geográficos onde os grupos humanos estavam estabelecidos.

visto que muitos perduraram durante longo período de tempo como paradigma científico para muitos trabalhadores e pesquisadores da ciência antropológica, concomitantemente a outros paradigmas criados a posteriori. Assim, a demarcação temporal aqui indicada deve ser vista como recurso de escritura das elaborações ora apresentadas e não correspondem a uma linha temporal precisa.

Se nas outras ciências (física, matemática) a separação entre cientista e objeto se dava pela natureza diversa entre ambos, na antropologia esta distância conceitual não ocorre. Esse distanciamento se dá apenas em termos de espaço geográfico, visto que os primeiros antropólogos estudavam as sociedades longínquas. Neste sentido, o objetivo era investigar o homem e suas relações enquanto inserido num grupo social / povo que não pertenciam à “civilização ocidental”. Os ilustrados pensavam que era possível encontrar leis gerais, como nas ciências naturais (física, principalmente), para explicar a sociedade.

Segundo Stocking Jr. (1992: 308), já em seu surgimento, enquanto “ciência”, a antropologia se apresentava como algo multifacetário, com limites, até certo ponto, difíceis de definir e com um objeto de estudo, um tanto quanto, complexo: o homem. Esse objeto, que também era foco de outras ciências que se instituíam no mesmo período, se mostraria problemático no decorrer do aprimoramento de seu estudo – teórico ou prático.

Ainda segundo Stocking Jr. (1992: 315), esse caráter multifacetado da antropologia fez com que sua instituição variasse de acordo com o local (país, continente) onde se estabeleceu institucionalmente. No que se refere a uma tradição anglo-americana, a antropologia, enquanto denominação etimológica de um campo de conhecimento, teve uma definição que incluía as múltiplas dimensões do homem em sociedade (incluindo etnologia). Enquanto que na Europa continental o uso da denominação etimológica da antropologia estava mais direcionado ao estudo realizado pela antropologia física, cuja primazia era dada pela diversidade biológica, ou seja, sua ênfase estava nos caracteres genéricos do homem enquanto espécie do mundo animal - escola evolucionista.

O padrão seguido era o padrão biológico e as culturas não ocidentais eram tidas como culturas sem história. As diferenças sociais são justificadas pela tríade: raça, cultura e psicologia, onde a cada raça corresponde uma disposição mental específica encarnada e manifestada por meio da sua cultura. As ciências humanas encontram-se inscritas num contexto de biologização generalizado, onde há uma naturalização das diferenças entre “primitivos” e “civilizados” e onde cultura e natureza são governadas pelas mesmas leis. Neste período, século XIX, os estudos empíricos de povoações concebidas como primitivas tiveram grande aumento. O aparecimento de sociedades etnológicas (na Europa e na América), a criação de museus e de revistas antropológicas foram outros aspectos da mudança de atitude relativamente a outras culturas. Buscava-se coletar o maior número de dados possíveis que permitissem conhecer os povos ditos primitivos, sua vida social, suas representações, e que fornecessem informações suficientes para marcarem, principalmente, as diferenças entre os povos dentro de uma escala

de evolução progressiva e linear. Cabe ressaltar, que esta coleta de dados e informações era obtida, principalmente, a partir das coleções de objetos e artefatos trazidos de além mar.

Uma das teorias dominantes, nesta fase inicial da antropologia, foi o evolucionismo unilinear que defendia que as culturas – ocidental ou outras – seguiam uma evolução paralela. De acordo com esta teoria, as culturas foram criadas, independentemente, seguindo um percurso por estágios fixos: selvagismo, barbárie e civilização. Esta posição era similar à seguida no período iluminista. Na Ilustração, a idéia de progresso foi central; e para o evolucionismo, as culturas encontravam-se em movimento, através de diferentes etapas de desenvolvimento, até alcançarem a etapa de desenvolvimento da cultura ocidental, que era superior e mais avançada que as demais. O pressuposto básico desta abordagem teórica era que todas as culturas evoluiriam da mesma maneira e passariam pelos mesmos estágios evolutivos. Assim, o pensamento científico em voga e difundido amplamente era que, em termos científicos, os pesquisadores deveriam elaborar seus estudos tendo como base a existência de uma evolução unitária do conjunto da humanidade – teoria evolucionista.

Este período, que vai de meados do século XIX até início do século XX, é marcado pela fase de grande incremento na conquista colonial por parte do mundo Europeu e pelo advento da antropologia como estudo sobre o outro. Já em seu próprio projeto de constituição de um saber mais sistemático sobre o homem, a antropologia delineia como seu principal eixo uma compreensão da natureza e da cultura que eram o próprio fundamento epistemológico de sua cientificidade.

Foi também neste período que o trabalho de campo se tornou o processo científicador e certificador da antropologia - científicador por ser a metodologia por excelência da antropologia e certificador porque passou a ser o “rito de passagem”, primaz, para se tornar um antropólogo.

No final do século XIX, houve algumas modificações no pensamento antropológico, que somente foram sentidas no início do século XX: iniciam-se as teorias do difusionismo e do particularismo histórico. Passados alguns anos, o quadro evolucionista não era mais aceito por todos os cientistas. Estas teorias de uma evolução linear foram alvo de grandes críticas e outra corrente paradigmática surgiu justamente como forma de reação às idéias evolucionistas. Nesta época, começou a haver um questionamento por parte dos intelectuais europeus sobre os textos e informações recebidos das colônias. Os dados e informes oriundos por intermédio dos viajantes e naturalistas se mostravam muito restritos e muitos sofriam adulterações. Passou-se, então, a perceber que as limitações e deturpações poderiam deixar de existir se a coleta das informações fosse realizada pelos próprios estudiosos, pesquisadores, intelectuais

que se interessavam pelos estudos de caráter mais antropológico. Partindo dessa concepção, a informação deixa de ser adquirida por terceiros e passa a ser buscada / pesquisada por meio de vivências junto às populações / comunidades estudadas.

A partir daí houve a instituição do trabalho de campo essencialmente antropológico / etnológico, que trouxe uma outra diferenciação em relação aos limites da antropologia praticada até então. Primeiro, porque com ele a idéia de somente coletar objetos / artefatos foi substituída pela idéia de incluir nas vivências a observação do comportamento e das relações humanas dos povos investigados. E, segundo, pelo fato de que o trabalho etnográfico trouxe consigo uma nova visão sobre os povos pesquisados, que deixaram de ser objetos para se tornarem parte integrante da investigação científica. A antropologia passou, então, a se interessar pelo estudo da cultura particular, no qual cada cultura, fonte dos estudos antropológicos, era concebida e percebida como um universo único. O sentido do estudo antropológico não se encontra mais na perspectiva de seguir uma linha de evolução única, mas de buscar conhecer a história particular e as formas de produção cultural de cada povo / sociedade. Nesta nova abordagem, o costume era visto como uma unidade de um sistema que se ordena pela sua funcionalidade. A cultura é então histórica e funcional. Assim, o que se tem é que quase todas as variantes teóricas encontravam-se comprometidas com um saber sobre o outro vinculado às leis científicas que estabeleciam uma natureza una e hegemônica para todos os seres humanos, em contrapartida a constatação visível de culturas em constante transformação.

Uma ramificação desta linha de investigação surge um pouco depois e tinha como paradigma central que uma personalidade básica é partilhada por todos os membros de uma mesma cultura. Trata-se dos estudos da Escola Cultura e Personalidade. A tentativa era interpretar as culturas em termos psicológicos de personalidade básica, pois o que interessa ao antropólogo é a conduta humana moldada por determinada tradição, são os costumes das diferentes culturas. Nesse sentido, o objetivo do antropólogo passava a ser compreender o processo de diferenciação das culturas, suas formas de expressão e a função dos costumes na vida dos indivíduos. Um outro paradigma que também se constrói no mesmo período, início do século XX, e que torna canônico o trabalho de campo antropológico, tinha como pressuposto que o modo de descrever e interpretar os fenômenos sociais e de tratar a problemática social encontrava-se fundamentado em uma visão, ou representação, global de sociedade. Era o funcionalismo, que tinha duas vertentes: uma francesa e outra inglesa. Esta escola antropológica desenvolveu duas tendências teóricas diferentes. A primeira, que dizia respeito a uma antropologia cultural e via a cultura como sendo criada a partir das necessidades dos

indivíduos, o privilegio do estudo era dado às instituições culturais, à vida familiar, à economia e à magia, mas que tudo fazia parte de um "sistema total da cultura". A segunda vertente buscava tratar a cultura como um sistema social e, além disso, excluía do campo de investigações antropológicas (em sua quase totalidade) aquilo que dizia respeito à cultura, a ênfase estava no social, daí a nomenclatura de antropologia social. Seus objetos de estudo eram a estrutura e o funcionamento da sociedade, e seu método de investigação era o comparativo. Na primeira, a cultura possuía uma função utilitarista, expressa pela teoria das necessidades e, diferentemente desta visão, a segunda se baseava em uma função social a partir de uma dimensão causal.

A partir de meados do século XX novas e diversas correntes e paradigmas surgem na antropologia a partir do revigoramento ou reconfiguração dos que foram criados durante o século XIX, ou pela junção de alguns aspectos de dois ou mais que surgiram, por exemplo, durante os anos de 1930.

Dentre estes, deve-se destacar aquele cuja busca era excluir o que considerava uma visão estática da cultura dado pelo enfoque anterior e objetivava incluir uma visão da cultura como processual – ou seja, a cultura era dinâmica e estava em constante mudança: Estruturalismo. Para este paradigma a cultura é compreendida como um sistema de idéias e de signos, sua preocupação enfoca os princípios lógicos das estruturas de sentido: a mudança e o individualismo. Seu argumento era de que se o mundo social é simbolicamente constituído, todas as atividades realizadas pelos grupos, construídas a partir de similaridades no processo cultural, poderiam ser atribuídas à forma pela qual a mente humana se constrói.

Nesta abordagem, as relações sociais são incluídas dentro do sistema geral de representações e a cultura, em termos de integridade simbólica, permanece em sua totalidade, e de modo exclusivo, inserida na esfera da interpretação significativa. A natureza torna-se cultura pela integração de alguns elementos naturais à ordem cultural. Nesta visão, a característica fundamental da mente humana é a tendência para criar dicotomias e para estabelecer opostos binários, tais como: puro/impuro, limpo/sujo... Estas dicotomias explicariam as similitudes e as diferenças entre as culturas. A antropologia seria então uma semiologia da cultura. As estruturas são compreendidas como um conjunto de princípios lógicos subconscientes organizados em oposições binárias. Deste paradigma surgiram muitas ramificações que adjetivaram a antropologia como simbólica, semântica ou cognitiva. No primeiro tipo a cultura é um conjunto de símbolos e significados compartilhado, é um veículo de comunicação. No segundo, cada cultura tem um estilo de pensamento e conhecimento que modela a mente dos indivíduos e que configura a sua forma de ser, pensar, valorar e atuar.

Cada cultura possui um sistema próprio para perceber, entender e organizar o seu mundo, em termos de codificação e de modo compartilhado. No terceiro tipo, os homens são concebidos enquanto criadores de sentido e não como receptores passivos de estruturas culturais, seu objeto de estudo é o sentido que é transmitido por meio da linguagem e do simbolismo; seu trabalho parte de uma reflexão sobre o sentido dos dados, a experiência do antropólogo e o papel do antropólogo, enquanto membro do grupo humano estudado.

Finalizando esta visão geral de paradigmas que surgiram na antropologia desde seus primórdios, faz-se, ainda, necessário destacar outros dois importantes paradigmas. Um destes tem sua configuração mais voltada para as primeiras idéias evolucionistas associadas a uma percepção ecológica, o outro está mais alinhado com a perspectiva marxista, que era de grande aceitação e popularidade na academia.

Trata-se respectivamente das seguintes correntes: Neo-evolucionismo, Ecologia Cultural e Materialismo Cultural. Na primeira, a percepção predominante é de que a natureza ordena a cultura e que há um princípio presente nas sociedades denominado de vantagem adaptativa. Esta vertente estuda o modo pelo qual os indivíduos e grupos humanos se adaptam às suas condições naturais, por meio da sua cultura. O meio natural exerce uma pressão seletiva sobre a cultura, eliminando os elementos culturais menos adaptados e que menos possibilidades têm para sobreviver. Na segunda perspectiva seu arcabouço teórico prioriza a tecnologia como fator da organização social e simbólica. Neste sentido, a cultura é auto-explicativa, ela é um fluxo de tradição que envolve técnica e economia, organização social e representações simbólicas - o significado do mundo é dado pelo homem. Assim, pode-se dizer que a cultura possui um caráter simbólico, mas também se inclui como materialidade; é, ao mesmo tempo, uma ferramenta e uma idéia.

Durante os anos de 1960 e 1970 surge um outro paradigma que também marca profundamente o fazer antropológico. Sua ênfase encontrava-se numa perspectiva hermenêutica, ou interpretativa, seu foco central era compreender o sentido das culturas: Antropologia Interpretativa. Este paradigma se inspirou nas concepções de Paul Ricoeur sobre a hermenêutica, que concebia como função da hermenêutica a possibilidade de fazer coincidir a compreensão do outro com a compreensão de si e do ser. Neste paradigma a cultura é uma teia de significados, é um assunto de símbolos, da sua criação, expressão e manipulação. Os símbolos transmitem valores, visões de mundo, a localização do poder, etc. Não devem ser explicados, mas sim interpretados, de acordo com a hermenêutica. Os símbolos têm uma capacidade evocativa, mas evocam mais emoções do que conhecimentos. São mais afetivos (afetar) do que cognitivos. O foco principal está no sentido (ou significado), ele é a

manifestação da vida social, é próprio da ação dos sujeitos, que se relacionam entre si em função de um sentido. Sua preocupação não é com o sistema cultural, sua estrutura, mas sim no modo como os significados / sentidos se agrupam e formam a cultura. Sua preocupação não está, a princípio, ligada à busca por generalizações, visto que esta é realizada dentro de casos, onde são ressaltadas as diferenças de um caso para os demais. Dessa forma, o trabalho antropológico não possui uma referência a uma estrutura, mas às significações singulares da própria cultura em questão. Não é no todo, mas, sim, nas partes que se encontra o elemento diferenciador para a análise antropológica. Deste paradigma, de toda a discussão corrente neste período, entre os anos de 1960 e 1970 principalmente, e dos movimentos emergentes tais como aqueles relacionados às temáticas de: feminismo, gênero, etnicidade, colonialismo, e as várias ramificações / adjetivações da área antropológica (educativa, econômica, museal, do desenvolvimento, do turismo, visual, urbana, de cultura da empresa, aplicada, etc.), fim da história, desconstrucionismo, inicia-se um processo de questionamento sobre o fazer antropológico. Trata-se da Antropologia pós-moderna³⁷. Este paradigma colocou em relevo que o trabalho de campo e a etnografia eram uma forma sistemática de construção dos “outros”, e, por tanto, as visões trazidas nas etnografias não eram um testemunho fiel dos dados, mas uma elaboração, uma construção, uma criação de um indivíduo.

Sua crítica se baseava na defesa de que por detrás do trabalho antropológico (do seu profissional) havia mecanismos retóricos de “autor” e “autoridade” – o que comumente nos meios acadêmicos passou a ser designado como autoridade etnográfica. Nesta perspectiva, a autoridade etnográfica reproduzia as situações de subordinação em relação ao saber e ao mesmo tempo implicava relações de poder. Para os integrantes deste paradigma o texto etnográfico deveria ser percebido como um conteúdo do falar, ou seja, um relato dos acontecimentos e não a verdade sobre esta ou aquela cultura. O que o texto etnográfico deve buscar fazer é descobrir o sentido dos textos culturais – porque cada cultura é um texto – por meio do diálogo com o outro, numa tentativa de interpretar ou traduzir a fala do outro. E ainda, o texto etnográfico, por meio da experiência compartilhada, deve buscar estabelecer a comunicação de diferentes culturas, pois é na relação entre o “eu” e o “outro” que se constroem significados. A subjetividade presente no trabalho antropológico – ou textualização

³⁷ As informações contidas nos próximos parágrafos que tratam especificamente da antropologia pós-moderna se baseiam em Stocking Jr., George. *Race, Culture, and Evolution: essays in the history of anthropology*. cap. 1. “On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences”. Free Press, Nova York. 1968 e em MARCUS, George E. and FISCHER, M. J. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Cap 1 A crisis of representation in the Human sciences. London. The University of Chicago Press. 1986.

– deve ser explícita, ou seja, o pesquisador deve expor de forma clara suas premissas e detalhar passo a passo sua pesquisa e suas impressões. Os pensadores dessa teoria ainda destacam que neste momento, de exposição da presença do autor, a questão da autoridade etnográfica ainda está presente. É o que os teóricos denominam de autoridade experimental, onde a autoria do texto etnográfico se sobrepõe àquilo que deveria ser tradução. Com a textualização, o trabalho de campo antropológico passa a ser condição para a interpretação de culturas, que é uma forma de possibilitar a compreender determinadas ocorrências da vida em sociedade – atitudes, relações, crenças, dentre outras situações imateriais da vida social / cultural – como componentes relacionais e constitutivos de um todo significativo. Um dos pré-requisitos para que uma experiência ou tradução se torne texto é sua autonomia, que é a ausência de autoria. Com isso, essa ausência de intenção e presença autoral, a autoridade etnográfica na textualização pode ser vista como algo disperso, que passa a englobar uma variedade de autorias.

A partir destas discussões iniciadas nas duas últimas décadas do século XX, atualmente existe um movimento na área antropológica que se propõe realizar análises e reflexões sobre as trajetórias e períodos históricos em diversos contextos, é a chamada antropologia da antropologia.

Esta nova perspectiva inclui a antropologia como um problema antropológico, ou um problema do conhecimento. O objetivo desta linha de investigação sobre a história da antropologia é buscar quais foram / são as circunstâncias históricas e qual seria (ou é) o contexto que seu surgimento encontra-se vinculado, quais os questionamentos que conduziram a disciplina e que ainda hoje são centrais nas discussões teórico-metodológicas da antropologia. Por outro lado, tem-se a história interna sobre a prática antropológica, que está relacionada às orientações e questões centrais da antropologia, incluindo toda sua elaboração teórica, mesmo aquelas que quando da sua divulgação não foram percebidas enquanto tal e que na atualidade merecem ser (re) visitadas buscando questionamentos e possíveis respostas tanto no que se refere ao seu aspecto prático quanto epistemológico. Não se trata de produzir uma história de / ou sobre as obras (monografias), mas de se construir a história sobre o pensamento das pessoas – ou seja, produzir conhecimento sobre a história de pessoas pensando: estudar sobre as origens, rupturas e continuidades da antropologia enquanto campo do saber. E, para tanto, se faz necessário realizar um distanciamento, tal como se pretende quando um antropólogo realiza um estudo etnográfico sobre o "outro".

No Brasil a ciência antropológica não possui um marco institucional definitivo sobre seu início, uma vez que se encontrava fortemente ligada à sociologia. Ou seja, não existe um a

data histórica onde se delimita o início formal da antropologia brasileira, visto que seus estudos estavam sempre marcados pelo viés sociológico e vinculados a departamentos de sociologia, uma vez que, academicamente, a antropologia somente passou a existir após a década de 1960.

Para tratar de uma história disciplinar da antropologia brasileira deve-se ter como pressuposto o que Roberto Da Matta (1992), em seu artigo “Relativizando o Relativismo”, reconhece como sendo algo que distingue a produção antropológica feita no Brasil daquela praticada por outros países, principalmente os europeus. Segundo ele, as antropologias praticadas na América Latina e no Brasil sempre foram preocupadas com o estudo de sua própria sociedade, está sempre estudando o outro dentro de seu próprio espaço geográfico, diferentemente do que ocorria na Europa e Estados Unidos. Para ele, as investigações e pesquisas antropológicas brasileiras estão buscando, pelo estudo do outro, que está ao seu lado, responder a questão: "quem somos nós?".

A antropologia no Brasil não possui um marco definitivo, que declare e aponte exatamente quando começou, por que até a década de 1960 sempre esteve associada à sociologia. Não havia limites demarcados entre sociologia e antropologia, o termo sociologia abarcava também estudos de caráter mais antropológicos ³⁸. Peirano em seu texto “A Antropologia Como Ciência Social No Brasil”, destaca que:

É no período que compreende as décadas de 60 e 70 que a antropologia no Brasil começa a se ver como uma genuína ciência social – isto é, como um ramo da sociologia dominante dos anos 40 e 50. Penso não ser exagero usar como metáfora o fato de a antropologia ter se desenvolvido como uma “costela” da sociologia então hegemônica. No entanto, para se constituir como antropologia nesse contexto, foi necessário manter e desenvolver um estilo ‘sui generis’ de ciência social, no qual uma dimensão de alteridade assumisse a dupla função de produzir uma antropologia no Brasil e do Brasil. (PEIRANO, 2000: 219)

Vários autores que tem como foco de estudo a história da antropologia no Brasil - Carneiro da Cunha (1987), Durham (1986) – concebem a antropologia brasileira como sendo uma antropologia do Brasil, isto porque desde os primeiros estudos mais voltadas para a área

³⁸ Florestan Fernandes é um exemplo desta não limitação entre as duas disciplinas, já que alguns trabalhos desse autor possuem um cunho mais antropológico, apesar de sua formação acadêmica ser sociologia.

antropológica, como os de Nina Rodrigues, existe a procura da identidade nacional. Ou seja, a antropologia brasileira desde seu início, está sempre produzindo etnografia de nós mesmos.

A antropologia no Brasil seguiu, em termos paradigmáticos, o que ocorria em termos mundiais. Entretanto faz-se necessário ressaltar que, a chegada das abordagens teóricas que norteavam as pesquisas seguia certo deslocamento temporal, nem sempre o arcabouço teórico metodológico de determinado paradigma antropológico ocorria concomitantemente ao que se desenvolvia na Europa ou EUA.

É necessário destacar que desde seus primórdios a antropologia feita no Brasil esteve direcionada para a busca de uma identidade brasileira e sua formatação se articulava em termos de projeto. Isto porque a instituição da antropologia no Brasil encontra-se relacionada à participação dos pesquisadores (antropólogos) em projetos. São esses que possibilitavam aos pesquisadores/cientistas entrarem para o campo da antropologia. Segundo Mariza Corrêa, a palavra chave para se estudar o que vem a ser antropologia brasileira é projeto:

A noção é a de projeto que, muito mais do que a de instituição, corrente – ‘escola’ – ou corte cronológico, parece particularmente apropriada, por incluir essas outras e ir um pouco mais além, para marcar certas continuidades e rupturas na trajetória da Antropologia que se faz no País. (CORRÊA, 1987: 19).

Seguindo os passos da antropologia mundial os intelectuais do final do século XIX utilizando-se da perspectiva evolucionista e das categorias de raça e meio se propõem a explicar o caráter brasileiro, enunciando / apresentando as características do “ser brasileiro”. Eles estão procurando uma identidade que possa se adequar ao novo Estado Nacional, retirando-lhe o caráter conflituoso de crises e problemas sociais e raciais que se apresentam com a libertação dos escravos e proclamação da república. O trabalho de Nina Rodrigues é marco referencial da produção antropológica no Brasil. Rodrigues, por meio de sua pesquisa, descreve as manifestações da cultura negra baiana. Em seus estudos o elemento chave para a interpretação cultural é o conceito de raça, que permite uma explicação global da sociedade brasileira. Durante certo período, entre os anos de 1920 e 1940, a compreensão antropológica sobre a sociedade se faz ou por interpretações raciais, ou por interpretações culturais. Na perspectiva

de G. Freyre a interpretação da sociedade brasileira segue a perspectiva culturalista. Ele tenta caracterizar a cultura brasileira subordinando os caracteres raciais aos caracteres culturais³⁹.

Entre os anos de 1940 até meados de 1960 a antropologia começa a se destacar como campo de ensino e pesquisa, pois ocorre a vinda de pesquisadores estrangeiros para o Brasil que incrementa a realização de pesquisas de caráter mais antropológico, são criadas diversas associações e agremiações vinculadas ao saber antropológico, foi ministrado o primeiro curso de pós-graduação em antropologia, e, também, é nesse período que se concebe e cria os primeiros programas de pós-graduação nas universidades. Há, então, o incremento em termos de produção intelectual antropológica devido à institucionalização do ensino antropológico e devido ao contato com novas teorias e a criação por antropólogos brasileiros de novos conceitos, como o de “*fricção interétnica*” que segundo Peirano foi uma noção:

(...) que marcou, conceitual e institucionalmente, a inclusão de pontos de vista e orientações teóricas considerados, na época, propriamente sociológicos a uma temática reconhecida como antropológica. (PEIRANO, 2000: 220).

Neste período, os índios passam a ser o alvo principal das pesquisas antropológicas, assim como o negro havia sido em fins do século XIX e princípio do século XX. Merece destaque o fato de que os estudos sobre outras etnias não deixam de existir, mas que a ênfase dada pelas pesquisas e elaborações antropológicas tinha como foco prioritário e central os grupos indígenas. Uma outra marca dos trabalhos de então foi a introdução uma nova forma do estudo de comunidades indígenas e de outras etnias a partir das possibilidades de seu englobamento pela sociedade nacional, que buscava realizar as investigações tendo cada grupo como um todo, permitindo, então, trabalhar as diversidades dentro do todo.

Nas décadas seguintes, seguindo os moldes do que se chamava antropologia aplicada, os estudos antropológicos passaram a buscar mais a inserção do pesquisador no seu trabalho, colocando a sua participação de modo mais aparente, como mediador das classes e como formador dessa identidade. As pesquisas antropológicas entre 1950 e 1960, principalmente, foram marcadas por uma atuação militante em relação aos povos indígenas, que pode ser representada, notavelmente, por Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro, e Roberto Cardoso de Oliveira. A perspectiva era que o papel do antropólogo não se circunscrevia em relatar os

³⁹ **Gilberto Freire foi fortemente influenciado pelo culturalismo boasiano, devido à temporada que passou nos EUA.**

fatos que observava, mas também fornecer mecanismos que possibilitassem a tomada de consciência dos grupos estudados, para que esses pudessem fazer valer sua participação na sociedade enquanto cidadãos. Nos anos de 1970, a atuação militante passou a incluir os direitos de cidadania (índios, camponeses, favelados, negros), a defesa de religiões coagidas ou de culturas e minorias excluídas.

Contemporaneamente, a antropologia brasileira, ainda seguindo os passos da trajetória mundial, tornou-se reflexiva e seus estudos passaram a encarar a disciplina como *locus* de investigação: o campo etnográfico passou a ser a própria ciência antropológica. A produção da disciplina passou a abranger um novo enfoque que inclui uma história disciplinar e implica em uma re-avaliação da disciplina em termos de seu ethos e sua metodologia. Neste sentido, as tendências da antropologia existentes iniciaram uma reflexão sobre as formas de se fazer antropologia, ou seja, surgem novas tendências acadêmicas que objetivam refletir sobre o *fazer antropológico*.

Capítulo II

Antropologia Brasileira: delimitação de um campo de conhecimento

A construção de um País e a constituição de uma identidade nacional não prescindem de um conhecimento do nosso povo e da nossa sociedade. Foi nesta tarefa que estiveram empenhados os cientistas sociais (e os antropólogos entre eles) desde o final do século XIX, mas de modo muito mais intenso, sistemático e científico no período após a Segunda Guerra Mundial. Era (e é necessário) para nós conhecer o Brasil e os estrangeiros não podem realizar sozinhos esta tarefa. (DURHAM, 2006:93)

A antropologia brasileira – aquela que é feita no Brasil, por brasileiros e sobre o contexto sociocultural brasileiro⁴⁰, vem ao longo de seu desenvolvimento histórico e conceitual, buscando compreender e explicar o funcionamento e os significados das formas de ser, viver, relacionar e representar (a si mesmo e aos outros) dentro do que se pode chamar cultura brasileira. Em seus primórdios a antropologia feita no Brasil inicia seus estudos procurando responder perguntas como: “o que faz do Brasil, Brasil?”, “quem somos nós?”, “existe uma identidade brasileira?”; são questionamentos, que ainda hoje, em alguns aspectos e contextos, acompanham o campo disciplinar antropológico.

A constituição da antropologia enquanto área científica de conhecimento sistemático sobre o homem, fez com que ela circunscrevesse para si, como *locus* principal para seu estudo, a compreensão de humanidade em dois sentidos: natureza e cultura, que se torna o fundamento epistemológico de sua cientificidade. A ciência antropológica emerge a partir de relações historicamente dadas entre os homens e tem como objetivo primordial buscar compreender o outro, que é diferente daquilo (mundo, cultura) que se encontra dado ou conhecido, na tentativa de estabelecer o diálogo entre culturas. Assim, a antropologia se desenvolve a partir do desafio de compreender o diferente e traduzi-lo, num processo de superação de sua própria cultura, para conhecer-se e ao outro. E é neste processo que se dá a constituição e instituição das bases do conhecimento antropológico. O repto que a antropologia se impõe é resgatar e

⁴⁰ Eunice Durham (2006) lembra na publicação comemorativa dos 50 anos da ABA que a obsessão pela qual os pesquisadores brasileiros estudem a si mesmos também reside no fato que de até o início do século XX, excetuando-se a literatura e a história, os conhecimentos sobre o Brasil (cultura, sociedade) eram obtidos em publicações estrangeiras e frequentemente não se encontrava tradução para o português.

redimensionar o universo das diferenças, da diversidade cultural de modo a renovar e possibilitar novas visões de / sobre o mundo e as coisas.

Ao se pesquisar a história da antropologia percebe-se que se trata de uma ciência *sui generis*, isto porque ao nascer, tem como objeto de estudo as culturas “outras”, alvo de dominação e exploração do ocidente, algo em desaparecimento, ou seja, é uma ciência humana / social que já nasce fadada a extinguir-se; quer se comparar teórica e metodologicamente em termos das “ciências duras”, ainda que, por seu objeto de estudo, faça parte das ciências humanas; busca o universal, mas trata do particular e estuda o diferente e o diverso. Este caráter *sui generis* é mais forte na antropologia que é feita no/sobre o Brasil. Isto porque, além de compartilhar os itens acima indicados do campo de saber como um todo, historicamente no momento em que os centros de produção antropológica buscavam o “outro” em contextos distantes, a antropologia brasileira objetivava o estudo do próximo, visto que o outro era (e continua sendo) aquele que se encontrava ao lado do pesquisador.

Neste sentido, a antropologia feita no Brasil difere daquela realizada na Europa, que buscava conhecer o outro distante, tanto em termos territoriais quanto culturais, no caso brasileiro tem-se a proposição de conhecer o homem dentro de seu grupo social e, ao mesmo tempo, estudá-lo como um todo – história, representações simbólicas, costumes, parentesco, etc. Estas duas vertentes de estudo existente na antropologia brasileira promoveram seu início e a acompanha até a atualidade. Ou como ressalta Carneiro da Cunha, ao tecer considerações sobre a antropologia feita no Brasil, quando diz que a antropologia brasileira:

(...) não é conhecimento em geral; ela é um conhecimento de um tipo especial, porque dentre outras coisas ela quer conhecer o conhecimento dos outros. Ela é uma maneira de conhecer o conhecimento alheio. Isso dá à Antropologia um caráter *sui generis*, de, digamos, tradução, mediação, entre vários mundos do conhecimento e esse papel me parece particularmente importante (...) (CARNEIRO DA CUNHA, 2006:96 – grifos da autora).

Por ter esse caráter tão particular, faz-se necessário tratar a antropologia brasileira, em termos de sua história, de forma mais cuidadosa e particular. E é esta a perspectiva deste capítulo, tratar um pouco mais a fundo sobre a história da antropologia brasileira, dando maior ênfase ao período entre os anos de 1940 e 1950. O aprofundamento neste período se justifica por que: 1) é quando se concebe e cria o Museu do Índio, *locus* de estudo desta dissertação; 2) porque é quando se inicia, no Brasil, o processo de delimitação de cada um dos campos de

saber que compunham as ciências sociais (sociologia, antropologia e política) ⁴¹ finalizado na década de 1960, e, com isso a antropologia deixa de ser “uma costela da sociologia” ⁴²; e 3) foi a partir dos anos de 1940 que se foram realizados os primeiros trabalhos de caráter mais antropológico produzidos por brasileiros, ainda que estreitamente ligados à sociologia. Como nos afirma Melatti ao retratar a etnologia no País:

Enfim, com as oportunidades que se abrem, para estudar, tanto no Brasil como no exterior, começa a crescer, ainda que de maneira moderada, o número de etnólogos brasileiros. Dada a própria distribuição dos cursos e das disciplinas nas Faculdades de Filosofia, os etnólogos desse período tendem a se aproximarem mais dos sociólogos do que dos lingüistas e antropólogos físicos. (MELATTI, 1990:12).

As décadas de 1940 e 1950 são aqui tomadas como período onde se inicia o processo de autonomia da antropologia – enquanto campo de saber independente e diferente da sociologia – e o de desmembramento das ciências sociais. Tal afirmação se embasa no fato de que foi durante estas duas décadas que houve uma “efervescência” entre aqueles cientistas cujo estudo se voltava mais para a área antropológica e que deu origem a uma série de acontecimentos. Elementos que podem servir para corroborar esta afirmação se baseiam em um conjunto de fatos ocorridos neste período:

- * A multiplicidade de artigos e monografias⁴³ de etnólogos sobre os grupos étnicos brasileiros, tais como: James Watson sobre os Kayová; Charles Wagley e Eduardo Galvão sobre os Tenetehára; Fernando Altenfelder Silva sobre os Terêna; Robert Murphy sobre os Mundurukú; Roberto Cardoso de Oliveira sobre os Terêna (MELATTI, 1990:14).
- * A realização da primeira Reunião de Antropologia Brasileira, que teve como comissão organizadora: Edgard Roquete-Pinto, Luiz de Castro Faria, Heloísa A. Torres, Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro, Édison Carneiro, J. Bastos de Ávila, Maria Júlia

⁴¹ Cabe ressaltar que a delimitação de cada uma das disciplinas que compõem as ciências sociais variou conforme a região.

⁴² Esta expressão é de Mariza Peirano, 2000: 219.

⁴³ Esta vasta publicação monográfica e ensaística encontra-se relatada por Florestan Fernandes no livro: *A Etnologia e a Sociologia no Brasil – Ensaio sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira*, publicado em 1958:17-75; em Mariza Correa *Traficantes do Excêntrico*, publicado em 1988:85-88 e em artigo de Júlio Cezar Melatti, publicado em 1990 (vide bibliografia).

Pourchet Passos, Manuel Diegues Jr., José Bonifácio Rodrigues e L. A. Costa Pinto, e fora presidida por Herbert Baldus e Thales de Azevedo (...). (CORRÊA, 1988:85, nota 11).

- * A fundação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), durante a Segunda Reunião Brasileira de Antropologia ocorrida em Salvador em 1955; e de outras instituições congêneres, tais como: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (1941) – fundada por Arthur Ramos, o Museu do Índio (1953), o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (1955), o Instituto Joaquim Nabuco de Ciências Sociais (1949), a Faculdade de Filosofia da Bahia (1943).
- * A realização de outros seminários, congressos e reuniões, e a criação e/ou ampliação de cursos relacionados às Ciências Sociais, tais como: o 31º Congresso Internacional de Americanistas, o 1º Congresso de Sociologia, o Curso de Pós-graduação em Antropologia (1955).

Também há de se registrar o fato de que os diretores dos museus etnográficos da época (dona Heloísa Alberto Torres do Museu Nacional, Herbert Baldus do Museu Paulista e Eduardo Galvão no Museu Paraense Emílio Goeldi), além de já abrigarem trabalhos antropológicos, buscaram a partir de 1949 uma ampliação das seções de antropologia de suas instituições, gerando novas perspectivas de trabalho etnográfico. Tal afirmação baseia-se no artigo de Mariza Corrêa (1988) e também pode ser perceptível ao se fazer um levantamento das publicações periódicas da época destes museus, onde grande parte dos artigos está relacionada à etnologia e a antropologia⁴⁴.

Mariza Corrêa (1987, 1988) define que a palavra chave para se estudar a história da antropologia é projeto, isto porque sua instituição enquanto área de estudo científico encontra-se relacionada à participação de pesquisadores (médicos-antropólogos⁴⁵) em projetos financiados por instituições como: Campanha de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, Companhia do Vale do São Francisco. Também há de se destacar que a participação destes pesquisadores ocorre nas missões do Governo Federal de pacificação dos

⁴⁴ Para maior detalhamento ver Corrêa, M. *Revista de Antropologia – 1953-2003: Uma revista para muitas histórias*. In *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2003, V. 46 N.º. 2; e também PEIXOTO, Fernanda Áreas & SIMÕES, Júlio Assis. 2003. *A Revista de Antropologia e as ciências sociais em São Paulo: notas sobre uma cena e alguns debates*. *Revista de Antropologia*, V. 46. N.º. 2, 383-409. São Paulo: USP.

⁴⁵ Vide depoimento de Donald Pierson no Livro “História da Antropologia no Brasil (1930-1960)” de Mariza Corrêa, São Paulo: Vértice; e capítulo 1 do livro *A Etnologia e a Sociologia no Brasil – Ensaio sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira* de Florestan Fernandes, São Paulo: Ed. Anhambi S.A.1958.

índios, como foi o caso do denominado “Projeto Rondon” e do Serviço de Proteção aos Índios / SPI; onde os pesquisadores (etnólogos / antropólogos) eram contratados como naturalistas, contudo o trabalho era essencialmente de caráter etnográfico / antropológico.

Além disso, outro fator que serviu para este delineamento da ciência antropológica neste período foi o início de cursos de pós-graduação em antropologia, como foi o caso do curso instituído por Darcy Ribeiro (Aperfeiçoamento em antropologia Cultural) em 1955. Como ressalta Mariza Corrêa é certo que os referidos cursos de pós-graduação, excetuando o criado por Darcy Ribeiro, não tinham como denominação o termo antropologia, mas sua configuração e as influências teóricas eram fortemente antropológicas (CORRÊA, 1987:29-116). Tal fato é perceptível no depoimento de Donald Pierson quando relata sua experiência de pesquisa e docência no Brasil e descreve os temas das aulas do primeiro ano do curso de pós-graduação que implementara na Escola Livre de Sociologia e Política - ELSA:

Pediram-me que lembrasse alguns pormenores da minha atuação em nosso querido Brasil referente àquilo que Ralph Linton chamou, em livro que consegui fosse traduzido e publicado há tempos em São Paulo, *The Study of Man* (O estudo da humanidade); referente à Antropologia e Ciências afins. (CORRÊA, 1987:30).
As aulas de nível pós-graduado que apresentamos naquele primeiro ano trataram das seguintes matérias: “Pesquisas Sociais na Comunidade Paulista” (Pierson); “Etnologia Brasileira (Balduz); “Assimilação e Aculturação no Brasil Meridional” (Willems). (CORRÊA, 1987:55).

Cabe ressaltar, conforme Corrêa (1988: 89) destaca e a própria história da disciplina demonstra, que em todos estes cursos com enfoque antropológico nem sempre os alunos depois de formados seguiam a carreira da antropologia, visto que ainda era tênue os limites entre antropologia e sociologia, ou seja, muitos dos profissionais após formados não permaneciam na área antropológica mas seguiam para a sociologia ou para outras carreiras: diplomacia, administração, etc.

Após a criação acadêmica, com ligação às universidades, dos cursos de pós-graduação em Antropologia (com esta definição terminológica), fato que ocorreu a partir dos anos de 1960, os projetos, realizados independentes da existência de departamentos e cursos específicos de antropologia, praticamente deixaram de existir e os trabalhos antropológicos passaram a ser ligados a departamentos e/ou cursos de antropologia. Os antropólogos se especializavam e a área de abrangência / atuação da antropologia se diversificava, o que fazia com que ela perdesse parte do seu caráter interdisciplinar. Se até os anos de 1950 o apoio institucional aos

projetos era frágil, com sua institucionalização – criação dos cursos de pós-graduação em antropologia nas universidades brasileiras – passam a ganhar maior destaque e participação devido ao grau de influência de determinadas instituições patrocinadoras.

I. Antropologia Brasileira – 1940-1950: fundamentos e antecedentes

Segundo Mariza Peirano (2000) ao se constituir como disciplina pela diferenciação com relação à sociologia, a antropologia necessitou conservar um caráter *sui generis* e desenvolvê-lo, de modo que a dimensão de alteridade tivesse uma dupla função: produzir uma antropologia que fosse ao mesmo tempo sobre o Brasil e feita no Brasil.

Para ela existe uma divisão da antropologia que se legitimou no Brasil, abarcando a quase totalidade da produção antropológica e está relacionado aos estudos dos grupos indígenas. Segundo esta autora, o primeiro tipo de antropologia que se fazia no Brasil e que predominou a maior parte dos estudos até os anos de 1960, era aquela que tinha as sociedades tribais como objeto de estudo, seguindo o que acontecia na Europa e EUA.

Para a finalidade deste estudo o mais relevante em relação ao contexto da história da antropologia brasileira encontra-se mais efetivamente no período durante os anos de 1940 e 1950, contudo, é necessário um preâmbulo sobre um tempo anterior dos estudos antropológicos, visando situar o que ocorria nas duas décadas a serem focalizadas em maior detalhe. Desse modo, esta parte do trabalho será dedicada a apresentar em termos gerais a antropologia feita no Brasil até os anos de 1930, que foi quando foram criadas as primeiras universidades brasileiras, ou seja, esta década é um divisor de águas, como relata Peirano:

It is the belief of many Brazilian social scientists that the institutionalization of the social sciences, which took place in the 1930's, established a dividing line between an "ideological" and a "scientific" phase of social studies in Brazil. (PEIRANO, 1991: 18).

Este fato também é considerado por Florestan Fernandes, ao analisar a gênese da antropologia. Ele também indica que foi durante as primeiras décadas do século passado o período em que ocorreu o início do delineamento e separação da antropologia no Brasil, enquanto área de estudo independente das demais ciências sociais, e sua institucionalização, como disciplina acadêmica autônoma, ocorreria entre 1965 até 1975. Segundo Fernandes:

A etnologia se desenvolveu no Brasil, até o primeiro quartel do presente século, principalmente através das obras e das realizações de investigadores estrangeiros. Graças à criação do ensino universitário de ciências sociais, ao contrato e permanência de mestres estrangeiros, para lecionar essas disciplinas nos principais centros universitários, e à nova orientação no preenchimento de cargos de direção em instituições devotadas ao labor etnográfico ou à política indigenista, com o aproveitamento de especialistas no campo da etnologia, surgiram certas possibilidades de desenvolvimento autônomo do ensino e da pesquisa dessa matéria. Ainda que tais possibilidades não alimentem, por enquanto, muitas ambições, parece pacífico que elas traduzem um estado de coisas bastante promissor e permitem encarar a investigação etnológica no País através dos resultados conseguidos pelos próprios especialistas brasileiros. (FERNANDES, 1958:17).

No Brasil o interesse pela cultura como tema de investigação surge no século XIX, motivado pela questão da identidade nacional, que também foi responsável pelo início dos estudos de caráter mais antropológicos e seu desenvolvimento futuro. Neste momento a visão sobre a cultura e identidade nacional se encontra ligada a estudos e preocupações folclóricas, onde o popular está relacionado à tradição e é identificado como manifestação cultural das classes de menor poder aquisitivo (as ditas camadas populares), que são os guardiões de uma cultura "milenar". Mas ao mesmo tempo, esse popular se refere à questão nacional, pois, as tradições populares representam o espírito do povo/nação. Ou seja, os estudos antropológicos têm como objetivo principal identificar na cultura e nas tradições brasileiras, postas em práticas pela população de baixa renda ou parcelas à margem da sociedade nacional, elementos ou padrões culturais (isolados ou em conjunto) que representassem um caráter único do Brasil.

Nesse período, mais que um caráter cultural único, o que se quer é justificar o atraso brasileiro frente aos demais países, busca essa que permanece por algum tempo nas décadas seguintes, mas com menor ênfase e mais localizada. Esse atraso é colocado por estudiosos americanos, tais como Buckle, Gobineau e Agassiz, que viam na conjunção racial básica da sociedade brasileira (branco, negro, índio) o motivo de seu futuro ser inviável. Segundo estes pesquisadores o branco, concebido como raça superior e em uma escala de desenvolvimento civilizacional mais elevada, estava perdendo suas qualidades para as outras duas raças (negro índio) ⁴⁶ ao se misturar com estas últimas.

⁴⁶ Para maiores detalhes ler R. Da Matta *Relativizando - Uma Introdução à Antropologia Social*. RJ, Vozes, 1981. Não cabe neste ensaio levantar críticas sobre essas teorias, faça apenas, em traços bem gerais, o princípio fundamental da questão levantada por esses autores, porque são de grande relevância para o início da configuração da antropologia feita no Brasil.

Surgem, então, as primeiras tentativas de explicar o atraso brasileiro, baseadas em teorias raciais – determinismo geográfico e determinismo racial, amplamente divulgadas na Europa e por ela utilizada como justificativa da supremacia dos países europeus ou de tradição européia. Cabe ressaltar que, essas teorias sofrem certos ajustes, em seus pressupostos, ao serem transplantadas e utilizadas para a realidade brasileira.

É necessário ressaltar que esses estudos têm como pano de fundo um contexto brasileiro de profundas transformações econômicas (mudanças de uma economia escravagista para uma economia capitalista), políticas (mudança no regime monárquico para o republicano) e sociais (a abolição dos escravos muda as relações sociais e a visão de mundo). E também, que tais estudos são fruto da visão antropocêntrica da Europa, cuja concepção era de que as raças não brancas combinado ao clima tropical não produziria uma civilização compatível com a européia. Esta apologia da superioridade européia juntamente com o liberalismo foi importada pela América Latina e no Brasil criou um desconforto dentro da elite intelectual, tanto que em seu estudo Peirano destaca que:

These apologies for European superiority were exported to Latin America, along with European liberalism, and this combination created an uncomfortable situation for the Brazilian intellectual elite. (...)The Brazilian intelligentsia, so much influenced and linked to Europe, had to pose its questions of self-identity in the following terms: “why are we not as developed as Europe?” (PEIRANO, 1991:21).

Dois autores podem ser utilizados para apresentar o tipo de proposição teórica utilizada nessa época para explicar o atraso brasileiro, permitindo vislumbrar os primeiros delineamentos utilizados por uma abordagem racial para definir a identidade brasileira: Sílvio Romero e Nina Rodrigues.

A preocupação central de Sílvio Romero é mostrar qual o caminho para que o Brasil, num futuro próximo, possa se constituir em uma nação. Segundo ele, a construção de uma identidade brasileira, que possibilitará ao Brasil se constituir enquanto povo/nação, só poderá se concretizar via mestiçagem, que, por sua vez, em sua visão, possui duplo sentido: a) real - é o de que a mestiçagem irá funcionar como um amálgama étnico, ou seja, o mestiço agrega em si características das três raças e as modifica; b) imaginário - onde a mestiçagem é o resultado de uma aspiração nacionalista de construção da nação brasileira.

Contudo, essa solução traz problemas para o pensamento da época, porque ao mesmo tempo em que possibilita construir uma identidade nacional, vai de encontro à questão da

inferioridade das raças que se fundem para dar origem ao brasileiro. Isto porque o índio e o negro são considerados raças inferiores e o português é visto como branco inferior aos demais da sua própria raça ⁴⁷. Daí a compreensão de que no Brasil a mestiçagem é que inviabiliza o desenvolvimento da nação, pois acarretou em uma configuração populacional inferior às demais nações.

Assim, o ideal nacional de construção de uma identidade brasileira, propulsora do progresso, só pode ser pensado enquanto utopia. Para que esse ideal possa algum dia se tornar realidade, e com isso o País possa fazer parte do grupo de nações desenvolvidas, é necessário que haja o branqueamento da população. Ou seja, extinguir o tráfico negreiro, total desaparecimento dos índios e trazer imigrantes europeus (não portugueses) para o Brasil, sendo que estes possibilitariam, ao se misturarem com as demais raças brasileiras, a saída da estagnação e o progresso. Mariza Peirano destaca que:

By the end of the century, racist social theory had spread over the United States and Europe³, and Brazilians were confronted by the fact that their society was a multi-racial one. Their solution to the problem was the development of an indigenous theory, the "whitening" theory. (PEIRANO, 1991:21).

As idéias de Nina Rodrigues, ainda que seguissem a mesma perspectiva de determinismo racial que influenciaram o pensamento de Silvio Romero, dele diferiam, pois suas concepções colocavam o negro como problema para o Brasil, porque, em sua visão, ele (o negro) impediria o progresso brasileiro, já que é tido como pertencente a uma raça inferior. Essa inferioridade, em relação à raça branca não iria ter fim, porque, por mais que o negro avance e progrida, não conseguirá alcançar o branco que, uma vez que a evolução é contínua, a “raça branca” sempre estará em um patamar superior.

Para superar esse "problema negro" Nina Rodrigues parte do pressuposto de que a maior parte dos negros trazidos para o Brasil pertence aos ramos mais evoluídos existentes na África (negro ário-africano/mulçumanos). A presença desses ramos mais avançados da raça negra é que possibilitaria ao Brasil progredir cultural e etnicamente. Contudo, Rodrigues ressalta que esses ramos mais avançados são necessários, mas não são suficientes para o progresso brasileiro. Para que isso realmente aconteça, é necessário a miscigenação das raças, que

⁴⁷ **A inferioridade biológica do português é consequência da inferioridade política e econômica de Portugal frente aos demais países da Europa.**

possibilitará à raça negra se diluir na branca (branqueamento). E assim o País estará nas mãos dos brancos (raça superior) e poderá progredir. Também Mariza Peirano, em sua tese de doutoramento, tem esta visão sobre o pensamento da época:

This theory was based on the assumption of white superiority, but it incorporated the thesis that miscegenation did not inevitably produce "degenerates". Instead, miscegenation would forge a healthy mixed population growing steadily whiter, both culturally and physically. The optimistic conclusion was that the black population was becoming progressively less numerous in Brazil for several reasons, including a supposedly lower birth rate, higher incidence of disease, and the social disorganization of the black population. From 1889 to 1914, the "whitening" theory was accepted by the majority of Brazilian intellectuals. (PEIRANO, 1991:21).

Nesses estudos elaborados por Nina Rodrigues, o negro é o principal fator de atraso e a miscigenação é a solução que irá possibilitar o progresso brasileiro, já que o mestiço, com componentes brancos (europeu, exceto português) e negros superiores (negro ário-africano/mulçumano), encerram em si características que o colocam acima das raças que lhe deram origem e com isso poderá levar o Brasil a "atualizar-se".

Na virada do primeiro para o segundo decênio do século XX, permaneçam as preocupações com o problema do Brasil: sua ineficiência em se tornar uma nação desenvolvida e moderna. As propostas de solução deste problema, neste período, variam em três vertentes: 1) seguiam as teorias européias de determinismo racial e climático, 2) viam a realidade do País como passível de solução porque o Brasil estava predestinado para a grandeza, tendo em vista suas reservas naturais, 3) se opunham às duas primeiras, pois a solução para o atraso brasileiro estava em analisar cuidadosamente as causas históricas das atuais condições em que se encontrava o País, visando que o mesmo estabelecesse sua própria identidade.

Surgiram, então, novas tentativas para explicar o atraso brasileiro, que focavam ora uma das três vertentes assinaladas acima, ora a conjunção de duas ou mais, e que ainda viam a Europa ou países de tradição européia como fim último a ser alcançado, pois ainda eram possuidores de superioridade racial, cultural e econômica. Estas concepções perduram até a década seguinte, onde o que se procurava era uma identidade nacional que pudesse se adequar ao novo Estado, uma república. Com isso, se alcançaria a meta que era retirar o caráter conflituoso de crises e problemas sociais e raciais que surgiram a partir da libertação dos escravos e nos primeiros anos da proclamação da república e ainda perduravam sob certos aspectos.

Nesse período o ponto de referência da busca de uma identidade nacional era o movimento modernista, que procurava por meio da valorização do que é autenticamente brasileiro, principalmente das tradições culturais das camadas ditas populares, e a total erradicação daquilo que vem de fora, mostrar que o Brasil possui características próprias (comidas, histórias, músicas, artistas, arte, etc.), que o diferenciam dos demais⁴⁸.

A partir da revolução de 1930 essa busca das coisas que fazem do Brasil Brasil, desencadeada pelo Movimento Modernista na década de 1920⁴⁹, passa a ser, mais fortemente, orientada pelo Estado, que tinha como objetivo consolidar o desenvolvimento social e em consequência obter um lugar de destaque para o País no contexto mundial. A partir daí, mudam-se alguns parâmetros que vigoravam até então e as teorias raciais se tornam obsoletas e passa-se a buscar outra interpretação para e do Brasil.

Os estudos agora se encontram embasados pelo culturalismo de Franz Boas. Seguindo essa linha, em seu livro *Casa Grande e Senzala*, Gilberto Freyre trata o problema racial dentro de uma perspectiva cultural, mostrando a importância da cultura na formação da identidade da sociedade brasileira. Nesse estudo G. Freyre demonstra que as diferenças entre os grupos raciais devem ser explicadas pelo ambiente social, e que certas características não são exclusivas de raças, mas de povos (no sentido de culturas), e são determinadas pela interação entre raça e ambiente.

Segundo Freyre a inserção do negro na ordem da família patriarcal ocorre porque no Brasil há uma integração muito grande entre negros e brancos, por causa da convivência propiciada pela proximidade e comunicação entre casa grande e senzala. Isto porque, para o autor, o ambiente da casa grande e senzala proporcionam uma maior intimidade entre negros e brancos, e tem como consequência a influência em outros setores da cultura brasileira, que se formava então: na religião, na linguagem, na crença, na culinária, nas relações pessoais, etc. Na casa grande e senzala se estrutura um tipo de relação entre negros e brancos diferentes das

⁴⁸ Também cabe ressaltar que é com o movimento modernista que surge no Brasil todo o arcabouço legal e teórico para a preservação do patrimônio cultural, tendo à frente Mário de Andrade, que realizou expedições etnográficas, idealizou os princípios da política pública preservacionistas brasileira.

⁴⁹ Há de se destacar que, durante a década de 1920, com a Semana de Arte Moderna ocorrida em 1922 em São Paulo, se consolidou uma visão positiva em relação às manifestações étnicas brasileiras como sendo a essência do Brasil e identificando um caráter genuinamente brasileiro em determinadas manifestações culturais – festas, modos de fazer (artesanato).

outras relações que surgiram como resultado da escravidão. Tem-se aí a criação da teoria da “democracia racial”⁵⁰.

Nestas primeiras décadas do século passado também se iniciam as primeiras preocupações com os grupos indígenas. Na primeira década do século XX, quando eram realizadas ações de interiorização e integração territorial, os grupos indígenas foram identificados como obstáculos para a total e potencial ocupação territorial do País. Neste sentido, ocorrem as primeiras ações do Estado visando identificar e pacificar os indígenas brasileiros.

Estes estudos de caráter mais antropológicos, realizados por pesquisadores⁵¹, que, em sua maioria, eram autodidatas na área, já mostravam interesse no destino dos povos que estudavam, também estavam atentos para o tema das relações de contato interétnico e o tratavam de acordo com os recursos teórico-metodológico da época.

A antropologia (etnologia) que se fazia no Brasil neste período e que viria influenciar toda a geração pós-guerra era realizada principalmente por pesquisadores alemães⁵² e tinha como foco central o estudo dos grupos indígenas, que teve como consequência a criação de uma “tradição etnológica alemã” na antropologia que se fazia então.

A consolidação das teorias culturalistas e a criação de cursos voltados para as ciências humanas, ocorridos entre as décadas de 1930 e 1940, fazem com que o número de antropólogos brasileiros se amplie. Cabe ressaltar que, a criação em São Paulo, durante a década de 1930, das duas universidades é realizada tendo como base propostas diferentes. De acordo com Peirano (1991: 27-29):

- * A primeira – Escola Livre de Sociologia e Política-ELSP – tinha como objetivo ser um meio racional de buscar soluções aos problemas brasileiros relacionados ao seu desenvolvimento enquanto sociedade industrial; nela havia o predomínio dos estudos empíricos em detrimento à especulação teórica e era influenciada pela cultura anglo-saxônica; os pontos principais de seu programa básico eram dois: a) destacar a

⁵⁰ Sobre a questão da democracia racial, idéia criada a partir das colocações de G. Freyre, ver R. Da Matta - *Relativizando - Uma Introdução à Antropologia Social*. RJ, Vozes, 1981.

⁵¹ Os pesquisadores, brasileiros e estrangeiros, desta época não eram puramente etnólogos, mas sim antropólogos, que lidavam indistintamente etnologia, arqueologia, antropologia e lingüística e em sua grande maioria não possuíam estudos acadêmicos nestas áreas.

⁵² Melatti (1990) faz um relato detalhado de trabalhos realizados por estes antropólogos, assim para um estudo mais detalhado sobre autores e pesquisas ver MELATTI, Julio Cezar. 1990. *A Antropologia no Brasil: Um Roteiro*. in *O que se Deve Ler em Ciências Sociais no Brasil*, vol. 3, pp. 123-211, São Paulo: Cortez e ANPOCS.

importância da sociologia, que compreendia antropologia, economia, ciência política e jurisprudência, e b) capacitar uma elite para guiar os destinos da nação.

- * A segunda universidade – Universidade de São Paulo-USP – tinha como objetivo moldar uma elite nacional para a ação política; criada de acordo com os modelos franceses e alemães de universidade; seus planos eram mais ambiciosos que os da ELSP, pois propunha não apenas educar a elite paulista, mas agregar uma melhoria educacional ao projeto político de educar toda a elite nacional.

Ainda segundo Mariza Peirano, a criação destas escolas de sociologia na década de 1930 não ocorreu aleatoriamente ou visando apenas melhorar o sistema de ensino nacional, mas estava intrinsecamente ligada a assuntos da política nacional. A sociologia, aqui incluindo todas as ciências sociais, foi chamada para responder aos problemas gerados durante a construção da sociedade brasileira, que estava destinada ao desenvolvimento – a ideologia da época acreditava que o Brasil deixaria de ser uma nação tradicional para se tornar moderna – e à melhoria do espírito humano. Peirano também destaca dois pontos importantes: os cientistas sociais eram chamados a contribuir para a construção da nação a partir de uma perspectiva científica, e tinham como desafio confrontar a influência européia e, ao mesmo, tempo decidir até onde uma ciência social nacional era possível ou apropriada.

A maior parte dos estudos de cunho antropológico, até o final da década de 40, buscava, ainda que superficialmente, observar, argüir, examinar e/ou descrever a realidade, ou melhor, realizar interpretações da realidade brasileira com o propósito maior de responder o questionamento: afinal o que faz de nós, brasileiros?

II. Antropologia e o nacional: configurações durante as décadas de 1940 e 1950

Como concebe Mariza Peirano (2000), a antropologia ao se diferenciar e se tornar independente da sociologia e das outras ciências sociais, precisou manter e desenvolver-se como disciplina *sui generis*, propiciando que a alteridade, seu objeto de estudo por excelência, possuísse dois papéis concomitantes: possibilitar a geração de conhecimento antropológico que refletisse sobre o Brasil e que fosse uma produção teórica feita no Brasil.

Segundo ela da antropologia que se legitimou no Brasil é dividida em duas etapas:

- * A primeira que preponderava nas pesquisas antropológicas até a década de 1960, e tinha como foco principal os estudos sobre as sociedades indígenas, poucos eram os estudos sobre outros grupos sociais.

- * A segunda, que se iniciou por volta dos anos de 1970, onde as investigações concentravam seu foco em outros grupos também excluídos da (ou pela) sociedade nacional e que faziam parte do contexto urbano, e por isso faz com que a antropologia se constitua por uma multiplicidade de temas de investigação antropológica.

Esta perspectiva de Peirano também está presente no texto de Corrêa (1988:86), ao relatar as temáticas que ocuparam o conteúdo dos artigos apresentados na segunda Reunião Brasileira de Antropologia, que ocorreu no ano de 1955.

Mariza Corrêa destaca alguns termos que com maior frequência eram utilizados: “aculturação e comunidade, (...) contato inter-racial, possessão, messianismo e imigração” todos indicavam o caminho teórico utilizados pelos estudos antropológicos realizados durante a década de 1950 (CORRÊA, 1988:86-87). Corroborando com esta afirmação, Mariza Peirano ressalta que as publicações no período eram marcadas por temas como mudança cultural, magia e religião e organização social, tendo como foco os grupos indígenas, minorias e camponeses. Vê-se, então, que os estudos etnológicos ocupavam lugar fundamental e determinante, configurando o que era a antropologia, enquanto disciplina, nos anos entre 1940 e 1950 e que perdura até a década de 1970.

Após introduzir uma paisagem geral do contexto da antropologia nas primeiras três décadas do século XX, importante para se compreender o desenrolar da disciplina nas décadas seguintes, o foco agora será dado, nos termos de Peirano, à antropologia de primeiro tipo, notadamente aquela que se realizou entre as décadas de 1940 e 1950.

Em primeiro lugar, deve-se destacar que este foi um período em que o trabalho etnográfico/antropológico ainda era artesanal e dependia quase que exclusivamente do desprendimento e força de vontade do pesquisador. Os financiamentos escassos, as fontes de consulta e os cursos mais especializados também eram pouco abundantes.

Algumas características que se podem considerar como marcantes para a antropologia praticada durante estas duas décadas eram: 1) a combinação entre uma tradição teórica inspirada no modelo francês (USP) /inglês (ELSP) e a definição do tópico de estudo – os grupos indígenas – estabelecido a partir da influência alemã; 2) a busca pela essência brasileira e uma atitude positiva em relação aos indígenas (assim como movimento modernista nas décadas de 1920 e 1930); 3) a presença massiva de professores e pesquisadores estrangeiros e, por conseguinte, das teorias estrangeiras em voga, que os alunos, posteriormente, as adaptavam e mesclavam/reuniam ao aplicá-las no contexto brasileiro.

Segundo Peirano, ao falar sobre Florestan Fernandes em sua tese de doutoramento, ela relata que neste período o que predominava era uma abordagem eclética, tanto em termos de método, quanto de teoria e objeto de análise:

Another point of reference from which to evaluate Fernandes' work is that of the Paulista academic scene. In that context they actually represented one of the first attempts at defining a method, a theory, and an object of analysis; a predominantly eclectic approach prevailed up until then. Although the institutionalization of the social sciences had occurred during the thirties, for more than a decade there had been little differentiation among them. The period was marked by an enormous editorial boom¹, but the articles published in periodicals did not follow any clear pattern in terms of theses or theoretical lines of investigation.

(...)

The same eclectic approach could also be seen in the two main schools of sociology. Although both the Universidade de São Paulo and the Escola de Sociologia tried to distinguish themselves as respectively, French and Anglo-Saxon oriented, the difference was not always clear. (PEIRANO, 1991: 51).

A antropologia no Brasil se desenvolveu a partir da mescla não apenas de teorias e metodologias, mas também pela incorporação simultânea do pluralismo e universalismo presentes na tradição teórica da disciplina. Assim, se a tradição teórica da ciência antropológica lhe dá um caráter universalista – teoria e metodologia dos autores clássicos expressos em suas monografias – e os contextos onde ela é aplicada lhe conferem um caráter pluralista – aplicação dos conceitos e metodologias elaborados pelos autores clássicos de acordo com o contexto onde o pesquisador encontra-se inserido. A orientação da antropologia brasileira nos anos de 1940 e 1950 expressa estas duas especificidades. Ou seja, tratava-se de buscar nos conceitos clássicos, Boas e Durkheim, principalmente, e a partir daí empenhar-se em aplicá-lo e/ou articula-lo ao que se pesquisava, dando um caráter particular às produções antropológicas realizadas então, e relatando as descrições e conclusões em artigos e monografias⁵³.

Ao lado da influência teórica também merece destaque a relação profícua entre museus e antropologia (mais identificada como etnografia) neste período, tanto no que diz respeito a publicização dos trabalhos antropológicos – artigos, relatos de experiências, notadamente o Museu Paulista sob a direção de Herbert Baldus, quanto ao fato de abrigar o trabalho de

⁵³ Segundo Melatti (1990) havia nos estudos sobre as sociedades indígenas predominância da vertente funcionalista, ainda que segundo ele “ao lado da abordagem funcionalista, há trabalhos que parecem se aproximar de estudos de cultura e personalidade ou pelo menos concedem certa importância ao nível emocional.” (MELATTI, 1990: 16).

antropólogos, na ampliação das seções de antropologia e no financiamento das pesquisas. Segundo Fernandes os estudos etnológicos apesar de não dispor de um financiamento suficiente contam “com elevado número de instituições que concorrem, aqui e ali, para o amparo e fomento das atividades de pesquisa, **de formação de coleções etnográficas**, de divulgação de obras etnológicas, etc.”. (FERNANDES, 1958: 29, grifos meus). Nesta afirmação de Fernandes, percebe-se que os museus patrocinavam pesquisas etnográficas visando criar e/ou ampliar suas coleções. Também Lévi-Strauss (1991)⁵⁴, no artigo “Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e Problemas Colocados por seu ensino”, via o museu etnográfico como uma espécie de prolongamento do trabalho de campo. Segundo Lévi-Strauss, este tipo de museu é um local apropriado para o treinamento e sensibilização de futuros etnógrafos. Ele ainda acrescenta que, estas instituições são espaços propícios para se realizar estudos sistemáticos de línguas, crenças, ações e personalidades, ou seja, para se compreender o homem, como é o objetivo da antropologia (LEVI-STRAUSS, 1991:416-421). Além desta combinação de especificidades anteriormente estabelecida, a “antropologia feita no Brasil por brasileiros” engloba outro fator distintivo: o envolvimento político com o objeto de estudo. Para Peirano esta combinação além de ser *sui generis* também significa:

(...) the adoption of an historical perspective linked to structural-functional analysis, Brazil the nation as framework, the study of relations of domination, and a stress on the mechanisms of social integration -- a model which was to influence the social sciences for decades.

(...)

... the scientist is not one individual in a group of individuals, but a member of a society which defines itself as a particular nation-state.

(PEIRANO, 1991: 58; 64).

A antropologia brasileira, além de buscar aplicar – no sentido de adequar / apropriar / adotar – a teoria dos grandes centros produtores de ciência (EUA, Europa), tinha sua atuação marcada pela valorização da pluralidade e defesa das minorias, que se encontra expresso nas problemáticas investigadas: questão indígena, negra e da migração. Neste sentido, esta configuração chama a atenção “para a centralidade da preocupação com temas brasileiros e com o estudo da sociedade brasileira em seu conjunto na pesquisa, na reflexão teórica e no debate político de que participam os acadêmicos brasileiros à época.” (PEIXOTO &

⁵⁴ Este texto foi escrito em 1958 e posteriormente incluído no livro *Antropologia Estrutural I* (vide bibliografia).

SIMÕES, 2003:389). Os trabalhos ou estudos antropológicos tinham como objetivo descrever a sociedade em sua realidade, mostrando suas especificidades em relação às outras. Em se tratando especificamente do período destacado, seria descrever as particularidades e especificidades dos grupos étnicos (indígenas, negros, imigrantes) em relação à sociedade nacional. E, também, incluir esses grupos sociais no todo social, visto que até então eram tratados como apêndices da sociedade brasileira. Mariza Peirano enfoca esta problemática ao expor que a geração de Antônio Cândido, que era a que realizava pesquisas neste período:

(...) wanted to incorporate the Black, the Indian, and the poor into the wholeness of a larger unity -- Brazil as nation -- and not see them at a distance, as "others", or "in coldness". From a grouping of Blacks with primitives, children and neurotics, as in Ramos' work, Blacks were now put together with the poor and the Indians as the oppressed sectors in Brazilian society. (PEIRANO, 1991: 58).

Trata-se de uma herança anterior. Isso porque, a antropologia brasileira, desde os primeiros estudos com Nina Rodrigues e Sílvio Romero, no século XIX, encontrava-se direcionada a colocar todos os seus esforços na busca de uma identificação cultural brasileira, uma identidade brasileira. Daí a importância para a antropologia em estudar os grupos étnicos negro e indígena e os imigrantes, fenômeno que no pós-guerra se intensificou sobremaneira. De certa maneira, os antropólogos retomam a temática do século XIX, pois a concepção majoritária entre os cientistas, influenciada pela vertente modernista de preservação do patrimônio cultural, era que juntamente com os brancos estes três grupos étnicos presentes no Brasil davam forma e fundavam uma cultura brasileira, que trazia em si componentes de cada um dos grupos, mas que em si mesma era única, genuína e própria aos brasileiros. Durham destaca que a antropologia brasileira tem como função primeira “estudar e conhecer”, e o conhecimento desta multiétnicidade brasileira era necessário para se conhecer o Brasil:

Os outros, assim, estavam no nosso próprio quintal. Desde o começo, os índios e os negros eram “outros” para os nossos intelectuais, (...). Depois, os imigrantes europeus e asiáticos eram também outros. (DURHAM, 2006: 93).

A antropologia brasileira, realizada entre as décadas de 1940 e 1950, além de privilegiar o estudo dos grupos indígenas, tinha como grande marco, em termos teóricos, uma combinação

de três paradigmas: o funcionalismo, o culturalismo americano e o sociologismo britânico⁵⁵. Esta combinação paradigmática, própria da antropologia feita no Brasil, introduziu uma nova forma de trabalho de campo que era o estudo de comunidades. Este tipo de estudo permitia trabalhar as diversidades dentro do todo, que é a sociedade brasileira. O estudo de comunidades permitiu um grande desenvolvimento da antropologia brasileira, pois, tornava possível utilizar os métodos de trabalho de campo (observação participante, documentação censitária, etc.) nos estudos. Os três paradigmas utilizados foram de grande importância para a institucionalização da antropologia como ciência acadêmica. Fernandes destaca que:

Com exceção de Radcliffe-Brown, os professores que desempenharam alguma influência no ensino da etnologia no Brasil, como Herbert Baldus, Emilio Willems, Claude Lévi-Strauss, Kalervo Oberg, Arthur Ramos e Roger Bastide (...), assumiram uma atitude eclética diante das teorias etnológicas e de seus fundamentos metodológicos. (...) Possibilidades da descrição etnológica da realidade deixavam de ser vistas com intransigência dos componentes de “escolas”, para serem apreciadas em sua justa significação, como instrumentos de trabalho e como alvos positivos da investigação de campo ou histórica. (FERNANDES, 1958:30-31).

Segundo Fernandes, o trabalho etnológico seguia os parâmetros de Curt Nimuendajú, que influenciou um novo estilo – que era a fusão entre dois paradigmas principalmente o funcionalista e o culturalista – e que se baseava principalmente em:

(...) permanência prolongada nas comunidades investigadas, no uso das linguagens nativas como meio de comunicação e na compreensão da interdependência fundamental dos componentes da personalidade, da cultura e da sociedade, bem como um padrão preciso de descrição monográfica. (FERNANDES, 1958:32).

Neste período, a preponderância nos estudos dos grupos indígenas, foco principal da atenção dos antropólogos, estava ligada mais intimamente ao interesse dos etnólogos alemães (Egon Schaden, principalmente) em antropologia física, arqueologia, genética e lingüística, conforme a compreensão da antropologia enquanto ciência que possibilitaria a compreensão científica, de modo bem amplo e diversificado, da natureza humana. Por outro lado, os

⁵⁵ Não é objeto deste estudo descrever as três perspectivas paradigmáticas utilizadas no contexto teórico-metodológico da antropologia brasileira neste período.

estudos sobre temas brasileiros, foco de alguns antropólogos que não se identificavam com a questão indígena, mesclavam sociologia com antropologia tanto no que se refere ao fato de compartilhar temas como teorias, promovendo um deslocamento constante dos pesquisadores de uma disciplina para a outra. Exemplos deste tipo de enfoque que se pode citar são: Emílio Willems – que tinha como temática o estudo de comunidades de imigrantes alemães e Antônio Cândido – cujo enfoque era a comunidade campesina.

Em termos de base metodológica e teórica⁵⁶, para que se lograsse a descrição da sociedade em sua realidade e especificidades, como se buscava na época, a pesquisa e a produção antropológicas procuravam seguir alguns princípios tidos como básicos e necessários para um estudo de qualidade acadêmica / científica. Assim, durante o trabalho de campo tudo deve ser anotado - desde os materiais utilizados para a construção de casas até as notas das melodias, de forma muito detalhada. Tudo aquilo que compuser a cultura deve ser objeto de uma descrição meticulosa e fiel. E cada sociedade pesquisada (considerada enquanto uma microsociedade) deve ser encarada como uma totalidade independente, sendo que sua apreensão abarcar tanto em termos de totalidade quanto de parte autônoma do todo – com isso reuni-se a perspectiva etnográfica (trabalho de campo) e antropológica (concepção teórica). Este tipo de articulação objetivava revelar, em termos de essência, uma unidade expressa através de distintas composições. Neste sentido, um fenômeno cultural somente poderia ser significativo se e quando fosse relacionado ao contexto particular no qual se encontrava inserido.

Nesta concepção, os elementos culturais não poderiam ser manipulados e compostos arbitrariamente porque faziam parte de sistemas definidos, próprios de cada cultura e que cabia ao investigador descobrir.

O conceito de função aparece como o instrumento que permite reconstruir, a partir dos dados aparentemente caóticos, que se oferecem à observação de um pesquisador de outra cultura, os sistemas que ordenam e dão sentido aos costumes nos quais se cristalizam o comportamento dos homens.

Outro ponto, também considerado condição para um estudo científico, é o aprendizado da língua nativa. O domínio da língua utilizada pelo povo estudado é importante para se realizar uma descrição pormenorizada da cultura, porque o contexto situacional é de grande

⁵⁶ Os pressupostos aqui indicados também podem e/ou devem estar contidos em estudos antropológicos de outros períodos, contudo a ênfase neste caso é no período referido.

importância para que se possibilite a outros alcançar o significado expresso na linguagem (aqueles que desconhecem a língua).

Por último, nos trabalhos antropológicos o uso do método comparativo é bastante relevante, visto que possibilita o conhecimento de como se estabelecem as redes de relações sociais constituídas e/ou fundadas pelos indivíduos. Na visão da época (e que ainda perdura até hoje), o método comparativo se justifica pela formulação e validação das elaborações sobre as condições de existência dos sistemas sociais e as regularidades que são observáveis nas mudanças sociais.

O exame abrangente da história da antropologia nestes dois decênios, exposto nas páginas anteriores, indica que as abordagens seguiam um estudo classificatório sobre aculturação e assimilação cultural, principalmente. Mas, também, incidiam sobre a sobrevivência de traços culturais nos grupos étnicos que compunham o Brasil, colocando maior destaque nas culturas indígenas.

Não se trata mais de colher e descrever, por meio da cultura material, os mais variados traços culturais de um povo e compartimentá-los. Neste momento, trata-se mais de compreender estes traços culturais no contexto geral da cultura onde estão inseridos, apreendê-los em termos de funcionalidade, utilizar da comparação entre grupos culturais distintos visando estabelecer categorias, conexões e analogias, além de perceber a dinâmica da mudança cultural e registrar o processo de aculturação e/ou assimilação ocorrido. Desse modo, ao antropólogo dos anos de 1940 e 1950 cabe perceber que por detrás dos traços culturais observados durante sua pesquisa existe alguém que o produziu, que é o homem – objeto de sua investigação.

III. Antropologia Brasileira (1940-1950): consolidando informações

Néstor Garcia Canclini (2005) expõe que na atualidade os estudos sobre cultura possuem como único consenso a certeza de não existe nenhum consenso. Segundo ele, isto ocorre porque hoje não se tem um paradigma internacional, que seja interdisciplinarmente aceito como eixo de uma constelação de conceitos que lhe sejam associados e cujas articulações possam ser utilizadas como referência empírica contrastante para diversas sociedades. Ou seja, na antropologia atualmente não existe paradigma único que poderia ser utilizado no estudo em diferentes culturas. O que existe são diferentes e variados modos de conceber os vínculos entre cultura e sociedade, realidade e representação, ações e símbolos. Entretanto,

ele ressalta que o trabalho antropológico necessita de definições operativas, ainda que poucas e provisórias, para que se prossiga realizando pesquisas sobre as diversas culturas existentes. Seguindo esta orientação de Nestor Garcia Canclini, pode-se dizer que no Brasil o trabalho antropológico teve (e ainda tem) como definição operativa a interpretação. Ela sempre foi o princípio fundamental que guiou as pesquisas antropológicas desde seu início, apesar de nem sempre aparecer como tal. É tem sido pela interpretação que, no Brasil, se objetiva estudos mais ricos sobre as culturas e compreendê-las (o outro) mostrando que o mundo é diversificado.

A antropologia feita no Brasil, entre os anos de 1940 e 1950, ao eleger como objeto de estudo prioritário as tribos indígenas, toma para si um conjunto de tendências epistemológicas. De modo que estas lhe possibilitem colocar em interação um conjunto de padrões, fenômenos e aspectos de uma cultura determinada por meio da coleta de dados que podem ser ordenados, justificados e explicados para se obter uma compreensão do fora pesquisado.

Ela quer colocar em foco o diferente, mostrando que por detrás do véu de homogeneidade que cobre a realidade, se esconde o diferente, e é na busca por compreender e interpretar determinados grupos sociais que os antropólogos produzem subsídios para esse empreendimento. Florestan Fernandes, neste sentido, destaca ao falar do propósito da etnologia que:

Ela se baseia principalmente nas instâncias e evidências obtidas de modo imediato pela pesquisa de campo ou pela pesquisa de reconstrução histórica. Devido ao fato de que ao etnólogo não interessa a “reprodução” da realidade, mas a sua reconstrução, tendo em vista os aspectos dela que sejam relevantes ou significativos para a etnologia, a “descrição” jamais chega a ser uma mera acumulação de dados. A ela é inerente um paciente e complexo esforço de elaboração interpretativa, que exige a exploração sistemática da análise indutiva, através dos métodos usuais de interpretação etnológica. (FERNANDES, 1958: 37).

Com isso, Fernandes corrobora a afirmação anteriormente apresentada, de que uma explicação antropológica de uma cultura, fenômeno ou aspecto cultural é inseparável da interpretação, que se obtém após trabalho de campo, coleta de dados e tratamento analítico dos mesmos.

Ao analisar o período de desenvolvimento da antropologia no Brasil acima exposto, é perceptível que a especialização crescente da disciplina e a demarcação do campo profissional do antropólogo são consequência da ênfase nos estudos e pesquisas sobre a temática indígena,

bem como o envolvimento político-profissional, cada vez maior, com o tema. Entretanto, cabe ressaltar que o enfoque nos grupos indígenas tinha como pano de fundo a perspectiva de busca por inclusão destes na sociedade nacional. Ou seja, os antropólogos deste período estavam vinculados, nas palavras de Peirano (1999:238), aos estudos de “contato com a alteridade” e centrados na relação existente entre Estado e povos indígenas.

Neste sentido, a institucionalização da antropologia como disciplina, principiada nos anos de 1940 e 1950, tem como centro de sua preocupação: temas brasileiros e o estudo da sociedade brasileira, tanto em termos de reflexão teórica quanto balizado pelo debate político.

Os dois centros de ensino – USP e ELSP tiveram papel importante para a antropologia brasileira. Isto porque, dentre outras coisas, propiciou o contato com instituições e pesquisadores estrangeiros da área, articulando, por meio do seu corpo docente⁵⁷, relações entre a produção antropológica feita no Brasil e aquela produzida na Europa e EUA. Também merece destaque o fato de que os estudos antropológicos não eram circunscritos a determinada região do País, mas circulavam, tanto em termos da produção textual quanto em relação à interlocução entre pesquisadores.

Ambas as instituições, mesmo que diferindo em alguns pontos, eram parceiras e articulavam atividades relacionadas à produção de pesquisa e teoria antropológica. Ou seja, apesar de terem sido criadas com objetivos diferentes, possuírem feições institucionais e orientações metodológicas diferentes e de competirem entre si, seus trabalhos seguiam trajetórias semelhantes no que se refere à temática abordada e a sua agenda de pesquisa.

Tanto a USP quanto a ELSP estão vinculadas a constituição da antropologia enquanto ciência colada à imagem da cidade de São Paulo – presente e futuro⁵⁸. Contudo, a preocupação por parte dos pesquisadores em fazer “ciência” vincula-se muito mais a sociologia que possui departamentos acadêmicos constituídos e organizados do que aos antropólogos / etnólogos.

Cabe ressaltar que, a antropologia neste período estava à procura de uma imagem do Brasil. Neste sentido, se propõe estudar o índio, a princípio como representante do passado e, posteriormente – após a criação de uma corrente indigenista de antropólogos/etnólogos –

⁵⁷ Cabe citar alguns dos membros dos corpos docentes que estavam à frente das cadeiras de antropologia ou etnologia nestes dois centros universitários: Hebert Baldus, Egon Shaden, Emílio Willems, Harald Schultz, Claude Levi-Strauss, Roger Bastide, Donald Pierson, etc.

⁵⁸ Para maior aprofundamento desta abordagem sobre as duas instituições de ensino ver Peirano, Mariza. 1991. *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Tese de doutorado. Department of, Harvard University, Cambridge, Massachusetts. EUA.

como um dos grupos que compõem a raiz do Brasil, mais por fazer parte da formação do País do que por sua cultura.

Sendo notório o incremento de pesquisas e análises antropológicas sobre estas “outras sociedades”, que também faziam (ou deveriam fazer) parte da sociedade brasileira e tendo visto que até os anos de 1930 já existiam cientistas que utilizando certo arcabouço etnográfico para “descobrir” quem eram estes diferentes, pode-se inferir que os materiais recolhidos destas pesquisas passaram a compor grande acervo.

Entretanto, já neste período observa-se que os objetivos iam além de formar coleções, tratava-se de estudar e analisar profundamente as populações indígenas, de documentá-las por meio de registro audiovisual e de elaborar um conhecimento e uma narrativa significativa, persuasiva, expressiva e convincente sobre o passado e presente destes povos.

A partir do resultado deste processo de pesquisa, o cientista, posteriormente, tinha por finalidade, devido ao engajamento político da maioria dos intelectuais e pesquisadores no Brasil, aplicar o conhecimento obtido, no sentido de desenvolver mecanismos de salvaguarda e comunicação das populações indígenas: demarcação de terras, maior visibilidade, desfazer imagens distorcidas, combater preconceitos e estereótipos.

Finalizando, tem-se que o grande papel reservado a antropologia neste período é atuar na proposição de uma interpretação possível do País e uma compreensão mais ampla sobre esse “outro” tão próximo. Também é sua função introduzir novos conceitos e opinar, a partir do conhecimento da realidade social, sobre questões candentes colocadas: relações interétnicas, aculturação, dominação e mudança cultural. Assim, como disse Eunice Durham a “prática da antropologia é uma permanente destruição de estereótipos”, pois ela “nos revela a nós mesmos e nos altera.” (DURHAM, 2006: 91).

Capítulo III

“Conhecer e intervir”⁵⁹ – Darcy Ribeiro: idéias e pressupostos para a criação de um Museu

Olha, uma das decisões importantes, sábias, da minha vida, foi a de me dedicar à etnologia indígena. (...) A opção pelos índios parecia uma opção incrível, entretanto foi não só vitalmente das mais belas, me deu os anos mais belos da minha vida, como foi também intelectualmente, cientificamente, muito importante. (GRUPIONI & GRUPIONI, 1997: 01).

O texto acima citado Darcy expressa a importância dos estudos etnográficos para sua vida como um todo, uma vez que ao longo de sua vida assumiu várias facetas. Sendo um dos pioneiros da antropologia brasileira, por ter se formado e iniciado suas pesquisas etnográficas durante o princípio dos anos de 1940, quando de sua contratação pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI para trabalhar em um dos seus departamentos: a Seção de Estudos – SE. Darcy Ribeiro está, então, entre aqueles que formaram e forjaram o que, posteriormente, resultaria na constituição de uma antropologia brasileira. Ele também se inclui dentre os que privilegiavam o estudo dos grupos indígenas, que possuíam um compromisso político com esses e que versavam suas análises sobre o contato entre índios e brancos, tendo como temas chave de estudo conceitos ou categorias como aculturação e mudança cultural. Também foi um dos que contribuiu para a criação e consolidação de uma teoria antropológica brasileira, cujo foco encontra-se nos estudos sobre o Brasil, visto que ao se estudar o Brasil estar-se-ia contribuindo para conhecer esse “outro” tão próximo e ao mesmo tempo possibilitar o entendimento do que vem a ser o Brasil. Esta perspectiva de auto-conhecimento se fazia, principalmente, pela pesquisa daqueles considerados os primeiros habitantes do País, conforme indica Fernandes ao tratar da formação da etnologia e sociologia no Brasil:

Toda interpretação do processo histórico-cultural de formação e evolução da sociedade brasileira esbarra na necessidade de conhecer os povos aborígenes, que habitavam o Brasil na época da conquista, e suas possibilidades sócio-culturais de reação à colonização portuguesa. (FERNANDES, 1958: 21)

⁵⁹ Frase de Darcy Ribeiro citada por Helena Bonemy, 2001:56.

Buscar conhecer os povos que compõem a nação brasileira é o objetivo principal da antropologia feita no Brasil até meados do século XX. Sua busca era por interpretar o conjunto da nação brasileira a partir dos povos que lhe deram origem: brancos, negros e índios.

A princípio as investigações que visavam o estudo dos povos indígenas, viam esta população apenas como representante do passado da nação, mas depois, com a formação de uma corrente de pesquisadores indigenistas⁶⁰, que se preocupavam com a preservação dos indígenas, passou-se a ver a cultura dos grupos indígenas como de grande importância para a formação do País. Disso resultou a necessidade de pesquisas e o incremento aos estudos que propiciassem compreender esta cultura em todos os seus ângulos: mitos, arte, religião, parentesco, etc.

Foram os resultados destas pesquisas aliados a uma busca do Estado em conhecer estes povos e pacificá-los que forjaram e moldaram a política indigenista brasileira no pós-guerra. Uma consequência tanto dos estudos e das novas perspectivas e ideais da política indigenista foi a criação do Museu do Índio, que pode ser vista como a coroação de uma fase desta busca antropológica realizada, no Brasil, até meados do século XX.

Como já indicado acima, um dos destaques dentro do grupo de pesquisadores que se denominavam indigenistas e que atuou de forma intensa em prol dos grupos indígenas, cuja consequência material, na época, consistiu em tirar o Museu do Índio do “papel”⁶¹, foi Darcy Ribeiro, etnólogo/antropólogo brasileiro, que pode ser definido como autor e pesquisador clássico e contemporâneo da antropologia brasileira. Clássico porque traz em si a tradição dos primórdios da antropologia, antes de ser oficialmente estabelecida como uma ciência: quando o trabalho etnográfico e/ou antropológico era “artesanal” e dependia mais da devoção ou abnegação ou altruísmo do pesquisador que de qualquer outra coisa. E é contemporâneo porque suas elaborações teóricas lidam com as contradições do Brasil como nação moderna: conflito de classes, ordem *versus* desordem, subdesenvolvimento, etc. Mariza Peirano (1997) destaca que os clássicos de uma disciplina são necessários e indispensáveis para guiar os

⁶⁰ Numa descrição conceitual geral Indigenista seria um grupo de pessoas que simpatizavam com a causa dos indígenas e tinham como ideal incorporar estes à sociedade nacional.

⁶¹ O Museu do Índio já constava no decreto lei que criou a Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Este ponto será mais detalhado neste trabalho nas próximas páginas, quando for abordado a criação do referido museu.

novos participantes na (re)produção no contexto acadêmico, mas também coloca ressalvas que devem ser (e neste estudo, são) consideradas:

Reconhecer a centralidade dos clássicos, no entanto, não implica transformar as ciências sociais no relato delas, nem fazer da antropologia uma história da antropologia. Ao contrário, significa diferenciar propostas, internas e externas, entre os praticantes e os estudiosos de uma disciplina. Por mais que a historiografia da antropologia origine cada vez mais dados a considerar, as diversas histórias teóricas, resultado de reconstruções da teoria que permite iluminar dados etnográficos novos, são fenômenos internos à prática disciplinar. É a aceitação, consciente ou não, de uma determinada história teórica que situa determinadas obras e/ou autores como clássicos de uma vertente e estabelece uma linhagem não só de etnógrafos, mas de perguntas e de problemas, de questionamentos teóricos enfim, que as novas gerações herdaram, procuram responder e legam modificados a seus descendentes. Tal reconhecimento não faz dos clássicos autores eternos e desvinculados do contexto no qual têm origem e/ou são apropriados. Mas tem como resultado observar que, apesar das variações existentes, eles são essenciais para a continuidade de um conhecimento que, em determinadas circunstâncias, se tornou disciplinar: a questão de se saber quem são, onde são gerados, ou como se formam, embora extremamente importante, é secundária diante da sua existência indispensável. (PEIRANO, 1997:68)

Darcy Ribeiro é figura singular na antropologia brasileira não apenas por seus estudos relacionados aos grupos indígenas ou sua atuação junto ao Serviço de Proteção aos Índios – Seção de Estudos e Museu do Índio – mas também por ser uma pessoa polêmica dentro da antropologia e pelo caráter multifacetário que assumiu ao longo de sua vida: político, etnólogo/antropólogo, educador, romancista, etc. Mariza Corrêa (1988) relata que por ser um grupo reduzido, o de antropólogos em fins de 1940 e princípio de 1950, muitos participavam de várias instituições ao mesmo tempo ou passando de uma a outra sucessivamente. Esse caráter múltiplo desenvolvido por Darcy Ribeiro, além de ser uma característica própria, também pode ser fruto do fato de ter que assumir tantos papéis ao mesmo tempo, pode-se chegar a esta inferência ao ter contato com o texto, pois, nas palavras da autora:

Entre os antropólogos, Darcy Ribeiro é o exemplo mais flagrante nesse momento, por sua múltipla atuação, docente (na Escola de Administração Pública da Fundação Getúlio Vargas, na Faculdade Nacional de Filosofia, no Museu do Índio, no CBPE onde, intermitentemente deu cursos de “Etnografia Brasileira” e de “Antropologia Cultural”), administração (no Serviço de Proteção aos Índios, no CBPE, no Instituto de Ciências Sociais) e de pesquisa. Esta multiplicidade, no entanto, ainda que em menor escala, foi assumida por quase todos os personagens centrais das comunidades antropológicas, a nível nacional e estadual, na década de 50. (CORRÊA, 1988:89).

Esta última frase de Mariza Corrêa exprime mais fortemente a inferência de que a própria profissão também contribuiu para fazer de Darcy Ribeiro um homem de várias facetas, visto que ela assinala que muitos profissionais da área antropológica da década de 1950 assumiam vários postos, mas em menor escala. Ou seja, segundo Corrêa, Darcy Ribeiro, em sua atuação profissional, assumia para si mais atividades de outros antropólogos do período.

Em termos gerais, Darcy Ribeiro passou anos convivendo com índios e escrevendo ensaios, monografias e etnografias sobre eles, hoje considerados clássicos da antropologia. Fundou o Museu do Índio, como forma de: combater preconceitos e estereótipos relativos aos grupos indígenas, recuperar a história indígena que estava perdida e apresentar aos outros brasileiros esses brasileiros desconhecidos, esquecidos e oprimidos. É, pois, de grande importância para compreender o que vem a ser o Museu do Índio e quais são suas reciprocidades com a antropologia, conhecer um pouco da história acadêmica de Darcy Ribeiro. Para essa compreensão também é importante considerar os pressupostos da política indigenista brasileira durante os primeiros anos de 1950, visto que este museu e o próprio Darcy Ribeiro estão inseridos no órgão governamental gestor desta política.

Para tanto, nas próximas páginas far-se-á uma elaboração sobre o contexto idealizador de criação do Museu do Índio, colocando em destaque as concepções etnográficas e antropológicas de Darcy Ribeiro, além de apresentar as principais perspectivas da política indigenista realizada quando da criação e nos primeiros anos de existência do Museu do Índio. Assim, nas próximas páginas serão abordados dois contextos, que serviram de alicerce e influenciaram, se não totalmente, pelo menos em grande parte, a criação do Museu do Índio. Desse modo, nas próximas páginas são apresentados os pressupostos e perspectivas do pensamento de Darcy Ribeiro, idealizador do Museu do Índio e da política indigenista brasileira na década de 1950.

I. Darcy Ribeiro: Índios, Antropologia e Museu

Darcy Ribeiro conseguiu durante sua vida integrar vários enfoques e múltiplas vertentes de atuação, resultado das diversas articulações teóricas, metodológicas e políticas estabelecidas durante sua vida. Escreveu sobre coisas que o afetavam como profissional e cidadão: os índios, o povo brasileiro, a educação. Sua formação acadêmica em São Paulo, junto a cientistas e/ou professores como Radcliffe-Brown, Emílio Willems e Herbert Baldus, lhe

possibilitaram mudar a direção de sua vida e ligá-la a etnologia indígena. Em entrevista a Luís Donisete e Denise Grupioni, ele deixa isso claro:

Havia, assim, em São Paulo, um ambiente que conseguiu fazer esta coisa incrível: levar um rapazinho que veio de Minas Gerais, filho de gente que criava gado, que o normal para eles seria colocar um chapéu de couro e criar gado, a aceitar, como ideal científico da vida dele, ir estudar a natureza humana lendo a natureza humana nas populações indígenas. É quase inverossímil. Mas eu podia ser muita coisa. (GRUPIONI & GRUPIONI, 1997:01)

Neste depoimento fica claro que para Darcy Ribeiro havia um leque de opções, sendo o principal continuar o trabalho de sua família em Montes Claros/MG. Mas o contato com a etnologia – metodologia, teorias, pesquisas, estudos, publicações –, fizeram com que mudasse seu caminho para uma direção muito diferente do que fora idealizado para ele. Muitas e diferentes foram as configurações que lhe proporcionaram alterar sua rota profissional e que lhe possibilitou configurar-se como multifacetário.

Este fato é perceptível em seu livro *Confissões* (1998), onde se encontra registrado suas múltiplas influências (mestres, lugares, áreas de estudo) como também as várias faces de seu trabalho (etnografias, educação, poder público). Mas sempre movido pela paixão como destaca Helena Bomeny (2001) em seu livro “Darcy Ribeiro: Sociologia de um indisciplinado”, que faz um estudo sociológico da faceta de educador de Darcy. Essa visão é também percebida por Couto, em seu estudo sobre a relação entre objeto e colecionador⁶², quando identifica uma singularidade em Darcy Ribeiro enquanto necessidade autoral:

O contato com a literatura deixada por Darcy é marcado, indubitavelmente, pelas palavras “paixão”, “afeto” e “relação”. Estas mesmas palavras marcam também textos produzidos por outros autores quando abordam a figura de Darcy Ribeiro. Considerando que estas palavras aparecem com frequência, procurei por meio do título deste trabalho fazer uma referência a elas, entendendo-as como “caso”. Um “caso” que pode ser definido como uma história, uma hipótese, uma ocorrência e até mesmo uma relação amorosa entre Darcy Ribeiro e seus projetos, entre eles aquele em que Darcy Ribeiro procurou entender “a humanidade índia”. (COUTO, 2005: 11, Grifos da autora).

⁶² Este estudo (dissertação de mestrado) tem por objetivo analisar os critérios científicos e/ou subjetivos a partir dos quais Darcy Ribeiro montou a coleção dos índios Urubu, cujas peças foram coletadas por ele, quando atuava como etnólogo, entre os anos de 1949 e 1950.

Como se pode perceber nos primeiros parágrafos este caráter múltiplo de Darcy Ribeiro possibilitaria, numa investigação mais minuciosa sobre seus “fazimentos”, como ele mesmo dizia, um rico, extraordinário e extenso material, mas aqui o objetivo é outro. A proposta deste capítulo é explorar com maior profundidade a faceta de etnólogo, idealizador e fundador do Museu do Índio, destacando a trajetória de antropólogo – influências teórico-metodológicas –, quando estudou na Escola Livre de Sociologia e Política. Além disso, identificar e analisar suas concepções sobre o fazer antropológico e compreender sua atuação à frente da Seção de Estudos-SE do Serviço de Proteção aos Índios-SPI, perpassando o período em que foi criado o Museu do Índio e aquele em que atuou como diretor deste. Entretanto deve-se colocar em relevo ao analisar o que ele denomina de “imaginação museal darcyniana”, como bem faz Mário Chagas, que mesmo focando uma perspectiva mais etnográfica de Darcy Ribeiro também é perceptível aspectos relacionados a outras facetas – educação, política, literatura:

Interessa reter que na pele do etnólogo que se interessou pela criação do Museu do Índio estavam presentes, em simultâneo, o educador, o político, o romancista e o poeta imaginativo, capaz de interessar-se pela linguagem das coisas, capaz de coletar e musealizar, como de fato o fez, coleções de cerâmica e couros pintados dos índios Kadiweu – viagem de 1948 – e plumária dos Urubu-kaapor – viagem de 1950 –, identificando nestes artefatos expressões culturais possuídas de vida, trabalho e beleza. (CHAGAS, 2003: 195).

No intuito de contextualizar a entrada de Darcy Ribeiro na área antropológica e/ou etnográfica é mister apresentar um pouco da sua história de vida baseada em três relatos: Helena Bonemy (2000), Mário Chagas (2003) e Ione Couto (2005), cujos textos versam também sobre a trajetória de Darcy Ribeiro do nascimento até a chegada em São Paulo⁶³.

Na segunda década do século XX, em Montes Claros, região norte do estado de Minas Gerais, nasce Darcy Ribeiro, no dia 26 de outubro de 1922. Este foi um ano marcado por comemorações e acontecimentos: centenário da independência, Semana da Arte Moderna. Foi uma década de grandes transformações, tanto em termos nacionais quanto em termos

⁶³ Estes autores também tratam de outras etapas da vida de Darcy Ribeiro que também serão utilizadas posteriormente, esta informação serve apenas para indicar as fontes documentais utilizadas para obter informações sobre sua infância e adolescência, visto que no período posterior serão utilizados além destes outras fontes, inclusive o próprio Darcy Ribeiro.

mundiais. Foi justamente neste início de século que surgiu uma primeira noção de cultura nacional, conseqüência da Primeira Guerra Mundial finalizada em 1917 e do *boom* de processos migratórios. No Brasil é um período em que se tem início o processo de urbanização e de produção capitalista e é também quando surge o movimento modernista, marcado principalmente pela pessoa de Mário de Andrade, que nos anos seguintes realizará um processo de busca do seria o caráter genuinamente brasileiro.

Durante a infância e adolescência Darcy Ribeiro freqüentou escolas em sua cidade natal, Montes Claros / MG e no final da década de 1930 é vai para Belo Horizonte, com o objetivo de iniciar os estudos de medicina, influenciado por sua mãe, D. Fininha, e por seu tio Plínio. Curso este que posteriormente abandonará, porque não se percebia com vocação para o ofício de médico. Contudo, deve-se durante a realização do curso de medicina, cursou algumas disciplinas na faculdade de filosofia e na faculdade de direito. Confirmando esta afirmativa Couto relata que:

Desanimado com o curso de medicina, durante o qual foi reprovado inúmeras vezes, Darcy Ribeiro buscava refúgio e “alimento” nas aulas ministradas na Faculdade de Filosofia e de Direito. Paralelamente, participava de conferências cujo tema envolvia as Ciências Sociais (...). (COUTO, 2005:33)

Na década de 1940 teve lugar o encontro entre Darcy Ribeiro e Donald Pierson, professor convidado para integrar o corpo docente da Escola Livre de Sociologia e Política-ELSP, criada em 1933. Este encontro foi propiciado pela estadia de Donald Pierson, que durante cinco anos (1940-1945) realizou diversas palestras em todo o Brasil, inclusive em Belo Horizonte, no ano de 1943, a convite da Universidade Federal de Minas Gerais. Foi nesta palestra que Pierson conhece Darcy Ribeiro, que serviu de acompanhante ao professor e esposa em um passeio turístico pela cidade de Belo Horizonte e outras circunvizinhas. Fato esse relatado por Donald Pierson em seu depoimento a Mariza Corrêa:

Fui convidado a pronunciar conferências públicas sobre minha especialidade a princípio em São Paulo e, mais tarde, em outras cidades do País (...) e ainda de Belo Horizonte, onde pronunciei uma série de conferencias a convite de alunos da Universidade Federal de Minas Gerais, a gente dos quais um jovem mineiro que me deu a impressão de alimentar interesse mui verdadeiro por sua pátria, Darcy Ribeiro, aluno de lá que, ao terminar as conferências, gentilmente nos acompanhou, minha senhora e eu, como excelente guia (...) para visitarmos alguns lugares históricos de Minas, inclusive Sabará e Ouro Preto. (CORRÊA, 1987:61).

Ao relatar este encontro, Pierson faz um comentário sobre o interesse de Ribeiro pelo próprio País: “me deu a impressão de alimentar interesse mui verdadeiro por sua pátria” (CORRÊA, 1987:61), esta percepção, fruto de uma primeira conversa, permite inferir o compromisso de cidadão que Darcy assumia desde aquela época. Esta observação vai de encontro à afirmação de Peirano (1991:64), apreendida como um dos pilares desta pesquisa de dissertação, quando inicia a exposição de sua tese, onde afirma que no Brasil um cientista não é apenas um intelectual, mas também um cidadão que atua, não como um indivíduo dentro de um grupo de indivíduos, mas como membro da sociedade existente em um País particular em um tempo particular. Ou seja, Darcy Ribeiro, na apreensão feita por Pierson, se encaixa nesta denominação pleiteada por Peirano em sua tese de que o cientista social brasileiro possui um compromisso com a nação.

Em 1944 Darcy Ribeiro deixou os estudos de medicina, os quais não conseguia finalizar, e depois de um período em Montes Claros/MG partiu para São Paulo onde iniciaria seus estudos na área das ciências humanas. Convidado por Pierson e subsidiado por uma bolsa de estudos, foi para São Paulo estudar na Escola Livre de Sociologia e Política-ELSP. Esta escola serviu como espaço acadêmico onde Ribeiro fundamentou sua concepção de trabalho de campo etnológico, e seria esta a perspectiva, adquirida nas disciplinas cursadas na ELSP, que regeria sua atuação frente aos diversos trabalhos relativos aos indígenas a partir de então. A ELSP tinha como foco na realização de suas pesquisas duas temáticas: grupos indígenas e relações raciais, e era considerada uma instituição de ensino cuja meta era formar técnicos com competência administrativa. Seguindo a tendência sociológica americana, tinha como orientação didático-pedagógica a pesquisa empírica, deixando pouco espaço para a teoria, diferindo da perspectiva adotada pela Universidade de São Paulo-USP que era essencialmente teórica. A finalidade dos estudos da ELSP estava na produção de conhecimentos que fossem úteis para a solução dos problemas sociais existentes no País. Segundo Couto, o caráter eminente prático de Darcy Ribeiro se baseia na orientação de ensino da ELSP, que não estava à procura de uma teoria antropológica nos moldes desenvolvidos pela USP. Esta distinção entre as duas instituições se fundamenta na orientação de cada uma delas: USP – teoria – padrão francês; ELSP – prática/técnica – padrão americano. Nas palavras de Couto a distinção entre as duas academias informa muito sobre as orientações seguidas por Ribeiro:

É importante o entendimento da orientação de ensino adotada pela ELSP, visto que será fundamental para o futuro de Darcy Ribeiro. A ELSP não buscava uma teoria antropológica aos moldes da USP, cuja maioria de seus professores eram oriundos da França. (...) Os professores franceses que aqui estiveram, eram oriundos dos ensinamentos sociológicos e antropológicos herdados de Durkheim e Mauss, seu sobrinho. Ressalte-se que a vinda para o Brasil de seus seguidores decorreu não apenas de uma motivação científica, mas também da falta de recursos financeiros para o desenvolvimento de pesquisas de campo que estes estudiosos enfrentavam em seu País de origem. Só a partir da entrada da Fundação Rockefeller na França, em 1930 é que o quadro começa a se alterar. (...) Já nos Estados Unidos a sociologia nasce fora da academia. Ela nasce de uma necessidade social e tem em sua base um caráter eminentemente empírico. A observação direta, a coleta de depoimentos, o contato efetivo com a população estudada são traços do tipo de sociologia praticada nos Estados Unidos, onde a Escola de Chicago encontrava-se à frente dos trabalhos sociológicos. Outro fator que merece destaque é o caráter de independência das universidades americanas em relação ao poder central, o que lhes confere agilidade para implantação de programas e obtenção de verbas para o desenvolvimento de pesquisas. Diante deste cenário, podemos perceber a diferença de orientação que a USP e a ELSP adotaram em território nacional. (COUTO, 2005:31-32)

A afirmativa de que na ELSP havia uma ênfase na prática, é perceptível no relato de Pierson a Mariza Corrêa ao descrever sua constante busca em formar pesquisadores de campo por meio de cursos de sua especialidade, ou nas palavras de Pierson:

(...) pesquisando e preparando jovens pesquisadores, tanto em aula, como – e de maior importância, a meu ver – ‘no campo’, pesquisando, eles mesmos, sob a orientação e a supervisão de pesquisadores um pouco mais experientes; (...) (CORRÊA, 1987: 41).

Até meados de 1960 os estudos antropológicos se desenvolviam quase que exclusivamente em duas vertentes: estudos sobre os povos indígenas e sobre relações raciais, tendo como conceitos e temáticas as seguintes: aculturação, assimilação e mudança cultural. Mariza Corrêa (1988) confirma esta informação, em seu texto “Traficantes do Excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60”, ao expor que a antropologia feita no Brasil se firmou tanto em termos de pesquisa quanto em termos de atuação política em torno dos estudos de grupos indígenas existentes no País. Ione Couto destaca, citando Darcy Ribeiro, que em seu livro *Confissões* também segue esta mesma perspectiva de Maria Corrêa:

Aqui, como em outros países, o traço distintivo da Antropologia em relação às outras disciplinas das Ciências Sociais tem sido a pesquisa de campo e esta, seja pela ênfase que lhe foi atribuída pelos professores/ pesquisadores internacionais na sua atuação no País, seja pelo lugar que ocupou nas instituições que tem formado antropólogos, parece ser amplamente posta em prática entre os grupos indígenas nacionais. (RIBEIRO apud COUTO, 2005: 35).

Com isso, as duas tradições mais vigorosas em termos de estudos antropológicos eram: a etnologia indígena e os estudos sobre a sociedade nacional, estes dois tipos de tradições se misturavam quando, e isso não era raro, as pesquisas enfocavam as relações raciais entre índios e brancos. Isto porque os estudos sobre as relações entre índios e brancos tinham como ponto de convergência, ainda que não ostensivamente, compreender a situação de contato interétnico e todas as categorias que dele derivava, bem como as possibilidades de englobamento dos grupos indígenas pela sociedade nacional.

Darcy Ribeiro, desde os tempos em que estudava e vivia em Belo Horizonte, já demonstrava certa distância do academicismo e uma grande aproximação com a militância política, devido a sua simpatia, cada vez maior, com a ideologia comunista, muito combatida pelo Governo de Getúlio Vargas. Estes dois fatos foram determinantes em sua vida. Por um lado, levaram-no a desistir de continuar os estudos de mestrado após finalizar a graduação, pois o próprio Pierson, que percebia o potencial de Darcy Ribeiro, começara a guardar certa distância de Ribeiro, devido às ligações que ele tinha com o Partido Comunista. Para Pierson a opção pela ideologia comunista afastava Darcy Ribeiro da academia. Em contraponto toda esta situação fizeram com que Ribeiro se decidisse em definitivo buscar sua realização como etnólogo, opção de trabalho essa que contava com o apoio de Herbert Baldus. Couto em seus estudos confirma estes fatos:

Em Darcy Ribeiro o *modus operandi*, passava por uma prática social, que se operacionalizava por meio de intervenções políticas junto ao Partido Comunista. Darcy Ribeiro desprende-se assim da área acadêmica, buscando outras alternativas que associassem sua militância política ao treinamento recebido na ELSP. (COUTO, 2005: 37 – grifos da autora).

Ou nas palavras do próprio Darcy Ribeiro citado por Couto:

Percebia, é certo, a animosidade que crescia na Escola contra mim por minha militância política ostensiva, a começar por Pierson, que passou a ter medo de mim. De fato, só o professor Baldus continuou confiante em minha sina até o término dos estudos, mas, então, eu já via claramente que prosseguir dentro da escola para fazer mestrado já não me seria tão fácil e não me era tão atrativo. No partido ocorria coisa semelhante. (RIBEIRO apud COUTO, 2005: 36).

A escolha pela etnologia indígena é influenciada também pela recusa do Partido Comunista em acolher Darcy Ribeiro. Ele avalia várias hipóteses de trabalho: secretariar Roberto Simonsem; atuar como pesquisador em um projeto sobre documentação do patrimônio cultural tecnológico trazido pelos portugueses durante a colonização, junto a Rodrigo Melo Franco de Andrade no Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-SPHAN. Mas se decidiu por um outro caminho. Então, viajou para o Rio de Janeiro (naquela época capital do País) onde foi trabalhar à frente da Seção de Estudos-SE do Serviço de Proteção dos Índios-SPI. Local onde realizou inúmeros e importantes trabalhos etnográficos⁶⁴ e onde idealizou e criou o Museu do Índio. Cargo para o qual fora indicado por Herbert Baldus, que lhe mandou procurar, no Rio de Janeiro, o então General Candido Mariano da Silva Rondon no Serviço de Proteção aos Índios-SPI. Nas palavras de Chagas a opção foi um caminho alternativo que causou espanto:

Como caminho alternativo, restava-lhe ainda uma carta do professor Herbert Baldus, recomendando-o ao general Rondon para a função de etnólogo do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), q que estava ligado o SPI. Para espanto e surpresa de amigos e familiares essa foi a opção abraçada pelo jovem recém-graduado. (CHAGAS, 2003: 204)

Esta opção por trabalhar com os índios e fazer observação direta se encaixava na intenção que Darcy Ribeiro tinha para seu futuro profissional, estaria saindo do meio acadêmico que parecia não o querer mais, havia sido liberado pelo Partido Comunista e via na etnologia uma forma de realizar as pesquisas para as quais havia sido preparado pela ELSP.

Chegando ao Rio de Janeiro em 1947 e sendo contratado para trabalhar na Seção de Estudos-SE do Serviço de Proteção aos Índios-SPI, Darcy Ribeiro abre um novo campo de atuação para si, que lhe daria a possibilidade de “conhecer e intervir”. Ou seja, por meio do trabalho

⁶⁴ Dentre elas podemos citar as realizadas com os povos: *Kadiwéu, Kaapor, Kaiowá, Terena, Ofaié, Tanurú.*

de campo investigar e compreender a situação dos indígenas e posteriormente aplicar o conhecimento adquirido na busca por soluções possíveis, que viabilizassem melhorias tanto para índios quanto para brancos, como co-participantes de uma mesma sociedade.

A SE, ao ser criada por decreto governamental em 1942, tinha como objetivo documentar os vários aspectos das culturas indígenas utilizando para tal finalidade pesquisas etnográficas, levantamento lingüísticos e registros audiovisuais (fotográficos, cinematográficos e fonográficos). Também estava sob sua alçada a organização dos arquivos existentes sobre estas populações (fruto de pesquisas anteriormente realizadas) bem como elaborar critérios científicos de proteção para estes povos. A criação deste setor dentro do órgão federal responsável pela proteção aos povos indígenas brasileiros surgiu em um momento onde todo o discurso governamental encontrava-se voltado para uma política de construção e preservação de uma cultura nacional – autenticamente brasileira:

Exaltar a identidade nacional era uma questão chave para o Governo Vargas e para sua manutenção no poder. Assim sendo, a identidade passa a ser uma questão divisória entre o eu e o outro, uma lógica de oposição entre dominador e dominado, branco e índio, Estado e Nação. Não é de se estranhar que as instituições de memória tenham surgido em grande quantidade neste momento. A SE faz parte deste conjunto. (COUTO, 2005, 45).

Darcy Ribeiro, como outros intelectuais que estavam se formando na mesma época (Florestan Fernandes, Oracy Nogueira), era movido por um compromisso pessoal e profissional de compreender e explicar o Brasil. Ele tinha como ideal científico de vida “estudar a natureza humana lendo a natureza humana nas populações indígenas” (GRUPIONI & GRUPIONI, 1997: 01). Tratava-se de revelar as leis que regiam a sociedade brasileira e os diferentes grupos que a formavam, bem como de registrar as culturas indígenas que se encontravam em processo de desaparecimento, devido à intensificação das relações de contato, como afirma Darcy Ribeiro em “Confissões”:

Eu, que só estava armado para ver os índios como objeto de estudos antropológicos, cuja mitologia, religião e arte tentaria compreender e reconstituir criteriosamente, no mesmo esforço observava e registrava etnograficamente seus costumes, seus artesanatos, todo seu modo de ser, de encarar o mundo e de viver. Como ao contato com a civilização suas culturas se deterioram inapelavelmente, se impunham duas tarefas. Documentar suas culturas originais antes que desaparecessem e entender o processo de aculturação a que eles eram submetidos. Um dos objetivos da minha vida foi entender e integrar essa última temática e a sensibilidade social

correspondente no campo de interesses teóricos da antropologia. Ela era e ainda é objeto tão legítimo de estudos como a religião, a mitologia ou qualquer outro. (RIBEIRO, 1998: 152-153).

Darcy Ribeiro, mesmo tendo sido aluno de Baldus e herdado a perspectiva alemã para o estudo etnológico, que versava, principalmente, sobre estudos de grupos indígenas particulares e as características específicas de seus sistemas sociais: religião, parentesco, mitologia, muda o foco dos estudos até então realizados de forte tradição alemã, passando a incluir o contato dos índios com a sociedade nacional. Ou seja, com Darcy Ribeiro os estudos que até então abordavam temas específicos das tribos indígenas, passaram a incluir também as interações e influências advindas do contato entre grupos indígenas e brancos.

Para melhor visualizar o tipo de perspectiva, que ele colocou em seus estudos etnográficos utilizar-se-á uma pequena comparação entre Ribeiro e Florestan Fernandes, a partir do cotejamento de estudos que cada um fez e que se tornaram clássicos para a antropologia brasileira, até mesmo na época em que foram produzidos⁶⁵. Darcy Ribeiro, apesar de não compartilhar o academicismo de Florestan Fernandes se aproxima desse último tanto pelo idealismo político: ambos participaram do Partido Comunista, quanto pela forma como pensavam o Brasil. Segundo Mariza Peirano, em sua tese de doutorado, o problema colocado para ambos era o mesmo: qual a direção que se poderia projetar a mudança social. Sendo que, para ela, Florestan Fernandes acreditava ser possível combinar o socialismo com a perspectiva científica, enquanto que Darcy Ribeiro via a academia como obstáculo para a imaginação criativa que possibilitaria soluções para o problema proposto. Contudo, segundo Couto, Florestan conseguiu transferir e realizar este ideal e modo de pensar para a academia, ou seja, fez uso das ferramentas de análise da sociologia como possibilidade de mudança das práticas sociais. Diferente de Florestan, Darcy não se interessava pela constituição, estruturação e base econômica e política de desenvolvimento da sociedade, seu interesse estava em associar militância política e etnologia de campo.

Esta análise comparativa dos dois autores possibilitará uma melhor visualização dos enfoques e ênfases importantes tanto para um quanto para outro. Os dois estudos utilizados são

⁶⁵ É frequente a comparação entre os dois autores, pois foram contemporâneos, amigos durante suas vidas, mas seguiram caminhos diferentes, não somente em termos de disciplina: Florestan Fernandes a sociologia e Darcy Ribeiro a antropologia, mas em termos de diferenças de caminhos profissionais um mais ligado a academia (“fez escola”) e outro “anti-academia”. Cabe ressaltar que a proposta aqui é ressaltar semelhanças e diferenças e não esgotar as propostas de um ou outro. Para maior aprofundamento ver Peirano 1991.

Religião e Mitologia *Kadiwéu*⁶⁶ de Darcy Ribeiro e A Organização Social dos *Tupinambás*⁶⁷ de Florestan Fernandes.

Ao estudar a função da mitologia e da religião na sociedade *Kadiwéu*, Darcy Ribeiro elege esses dois aspectos para explicar os significados da cultura, objeto de sua pesquisa em sua totalidade. Para ele através de um ponto se poderia traçar o significado da cultura em sua totalidade. Este enfoque funcionalista tem como ponto de apoio uma perspectiva histórica, pois este trabalho é composto de pesquisa de campo (observação empírica) e arquivos históricos (informações de terceiros). Esta investigação antropológica possui, em certa medida, um caráter evolucionista, isto porque quando Darcy Ribeiro procura fazer comparações realiza-as colocando o outro como um espelho de si mesmo – o outro existindo em função de mim mesmo. Também possui um caráter difusionista quando, ao comparar a literatura *Kadiwéu*, a percebe como possuidora de várias fontes e heranças culturais, devido ao contato desta tribo com outros povos indígenas, em ocasiões de conflito ou celebrações.

O estudo de Florestan Fernandes oscila entre uma reconstrução da sociedade Tupinambá como uma totalidade e uma reconstrução histórica⁶⁸. Sua análise se baseia em registros históricos. Ao escolher o método de interpretação funcionalista Fernandes se preocupa em compreender de forma globalizadora e totalizadora as atividades das ações humanas, ou seja, sua compreensão é feita por meio da análise do comportamento, diferenciando-se de Ribeiro, que se preocupava com as configurações culturais – a função da mitologia e religião na estruturação da sociedade *Kadiwéu*. Em ambos as conclusões procuram mostrar que o estudo de uma sociedade não pode servir para explicar outra.

Diferentemente de Ribeiro, no tocante ao uso de dois conceitos de função – latente e não latente – Fernandes se preocupa com os aspectos não manifestos, mas que podem ser percebidos pelos comportamentos manifestos. Enquanto em Ribeiro este tipo de preocupação, apesar de presente, é mais diluída, pois ele se concentra em relatar as informações obtidas e compara-las com aquelas obtidas das fontes históricas, enfatizando mais as funções manifestas. Darcy Ribeiro busca realizar um estudo comparativo entre a sociedade *Kadiwéu*

⁶⁶ RIBEIRO, Darcy. *Religião e mitologia Kadiwéu*. Serviço de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura, Serviço de Documentação. Rio de Janeiro. 1950.

⁶⁷ Florestan Fernandes. *A Organização Social dos Tupinambás*. São Paulo: Instituto Progresso Cultural S.A – introdução e conclusão. 1949.

⁶⁸ Tal afirmativa não significa que exista oposição ou contradição entre um modo e outro de reconstrução social utilizada pelo autor. Como será indicado mais à frente a antropologia brasileira, ao realizar seus estudos, mescla várias correntes (tradições ou paradigmas) antropológicas.

em um determinado período de tempo passado e este mesmo grupo social em sua contemporaneidade – meados do século XX.

As análises de Fernandes buscam fazer uma reflexão epistemológica (sobre o tipo de conhecimento produzido), isto porque ele tem como preocupação mostrar que o estudante brasileiro é capaz de fazer um estudo científico e por isso cria um padrão de investigação científica marcada pelo rigor teórico. A questão que o move está relacionada ao tipo de conhecimento produzido, e isto pode ser percebido quando Fernandes demonstra seu cuidado ao inserir em sua análise conceitos aceitos e difundidos pela antropologia contemporânea, objetivando revelar que também os estudos brasileiros possuem fontes teóricas “oficiais”, ou seja, a produção antropológica encontra-se conectada, ligada e vinculada aos principais conceitos, noções e métodos da ciência antropológica feita nos grandes centros – EUA, Europa.

Em ambos os autores a preocupação com o nacional – cultura, identidade – faz parte de suas produções. Para Ribeiro esta preocupação ocorre pela necessidade que ele vê em contribuir para o conhecimento científico sobre os grupos indígenas existentes no Brasil. De modo que, este conhecimento seja utilizado para mostrar que os índios são parte integrante da nação e devem ser preservados, uma vez que, paulatinamente, seu número é cada vez menor devido aos fenômenos de aculturação, assimilação e desterritorialização. Na visão de Ribeiro, uma cultura genuinamente brasileira – ou possuidora de um caráter nacional brasileiro – nasce pela junção entre as matrizes das três raças: indígena, africana e européia, que por meio das interações destes três grupos se origina uma nova matriz: a brasileira. No seu estudo sobre os Tupinambás, Fernandes procura mostrar a integração das sociedades indígenas no contexto nacional, para ele esta tribo é a ancestralidade brasileira e por isso constitui nossa brasilidade, o traço comum da cultura brasileira – aquilo que é genuinamente nacional.

Para Darcy Ribeiro sua obrigação científica e cidadã era realizar pesquisas etnográficas que se justificassem pela importância em se compreender os problemas nacionais, ou seja, alcançando os processos mais gerais da estruturação da nossa sociedade é que qualquer investigação antropológica poderia conseguir alcançar a compreensão e explicação dos processos culturais que ocorriam. E parte dessa compreensão se daria justamente pelo estudo do contato interétnico, daí a ênfase em estudos sobre aculturação, mudança social e organização social.

Assim, na perspectiva de Darcy Ribeiro cabe ao etnólogo tornar patente e manifesto a situação social em que os grupos indígenas pesquisados se encontram e não apenas pinçar ou destacar os fenômenos que interessam aplicar ao modelo teórico e interpretativo que utiliza.

Trata-se de uma antropologia engajada, comprometida política e ideologicamente, vinculada à história e ao contexto pesquisado.

Além de herdar a preocupação em interpretar e compreender o Brasil, presente também em Florestan Fernandes e outros etnólogos, antropólogos e/ou sociólogos, Darcy Ribeiro não tem sua preocupação muito focada em fazer ciência – como principalmente os sociólogos de sua época tinham. Seu enfoque era predominantemente em explicar o Brasil e, para tanto, sua compreensão era que a história do Brasil somente poderia ser escrita no contexto da história da evolução da civilização. Vem daí e de sua filiação à corrente neo-evolucionista a ênfase em teorizar sobre a civilização e os diversos processos evolutivos, pois Ribeiro acreditava que a evolução era multilinear e que a sociedade brasileira poderia ter um desenvolvimento a partir de um salto evolutivo qualitativo, representado pela revolução marxista.

Para Darcy Ribeiro o estudo antropológico requer um embasamento na arqueologia, etnologia e na história, para que se consiga fazer uma teoria mais abrangente sobre o Brasil. Ele entende a evolução sócio-cultural como um processo cujas etapas evolutivas se expressam através de uma seqüência de formações sócio-culturais, geradas por revoluções culturais e processos civilizatórios; mas também a vê como um processo dialético, onde ocorrem progressos e retrocessos culturais e também atualizações históricas e acelerações evolutivas. Darcy Ribeiro ressalta em sua teorização que o processo evolutivo não ocorre da mesma forma nas diferentes sociedades, cada cultura tem seu próprio processo evolutivo, seu ritmo. Isso ocorre devido a quatro fatores de diferenciação: 1) a difusão; 2) diferenciação na ordem sucessiva e nos elementos de difusão; 3) privilégio dos povos que primeiro experimentam as revoluções tecnológicas, possibilitando sua expansão e dominação de outras culturas; 4) subjugação e domínio de uma cultura sobre a outra, condicionando o desenvolvimento ulterior da cultura dominada. Com isso, sua visão busca analisar diacronicamente o processo de evolução cultural, visando atingir um processo global, que possibilitasse a integração dos processos civilizatórios singulares em um processo mais amplo e mais geral. Em suas concepções Darcy Ribeiro avança pela disposição em entender o Brasil abarcando o todo sem se esquecer das especificidades de cada região, acredita que mesmo sendo culturas diferentes elas não são incompatíveis. Para ele o grande elemento unificador é o povo, que é único, original, belo e oprimido. Contudo, não atinge, em suas elaborações, como se daria, mais especificamente, esse processo mais amplo; quais seriam as etapas, em termos neo-evolutivos, que esta integração cultural ocorreria.

Resumindo as comparações entre os dois autores podem-se destacar três pontos principais:

- * Ambos tinham a nação como unidade de análise implícita (Fernandes) ou implicitamente (Ribeiro);
- * Em ambos a preocupação principal é a nação;
- * Ambos consideram que uma avaliação histórica é uma necessidade, vendo o conhecimento do passado como importante devido à sua função de projetar eventos no presente.

Após esta explanação geral sobre as idéias e teorias que Darcy Ribeiro defendia, poder-se-á ter uma idéia mais clara de sua influência na criação do Museu do Índio. Sua entrada na Seção de Estudos do SPI, em 1947, deu início a uma série de pesquisas de campo que tiveram como consequência o início de suas inúmeras publicações – livros, artigos – pelos quais teve seu nome conhecido fora dos círculos acadêmicos e profissionais. A entrada de Darcy Ribeiro na SE não ocorreu por acaso, tanto da parte dele quanto da instituição. Ele vê no trabalho da SE uma forma de aplicar o que aprendeu na academia na realidade social. Em relação à instituição, em 1944 o diretor da Seção de Estudos-SE é substituído por Herbert Serpa, que lhe dá nova orientação. Se até meados dos anos de 1940, a SE tinha sua equipe de campo formada por fotógrafos e cinegrafistas, com a entrada de Serpa o objetivo é transformá-la em um centro de pesquisas etnológicas, proposta concretizada com a contratação de Darcy Ribeiro (etnólogo) e Max Boudin (lingüista). Ao entrar na SE Darcy Ribeiro tem como objeto de estudo os índios *Kadiwéu*, contudo primeiro realiza uma série de visitas a grupos indígenas do Mato Grosso do Sul (*Ofaié*), justificando esta atitude como uma forma de treinamento para o início dos estudos junto aos *Kadiwéu*. Destes estudos resultaram duas publicações que serviram para projetar Darcy Ribeiro no cenário nacional: *Religião e Mitologia Kadiwéu*, que foi premiado com o “Premio Fábio Prado” e *Notícia dos Ofaié-Chavante*.

As pesquisas etnográficas da SE não se circunscreviam àquelas que sua equipe multidisciplinar (lingüista, etnógrafo e fotógrafo) ⁶⁹ realizava, outras pesquisas também se concretizavam por meio de convênio com outras instituições: USP e Fundação Oswaldo Cruz. Assim, a Seção de Estudos do SPI financiava etnografias de vários pesquisadores externos, enriquecendo e diversificando seu acervo, posteriormente repassado para o Museu do Índio. Uma das parcerias da SE com USP e Fundação Oswaldo Cruz propiciou o financiamento da

⁶⁹ As tarefas da equipe eram em termos gerais: cabia ao etnólogo, que era quem chefiava a equipe, fazer o levantamento sobre a cultura material, a organização social e religiosa do grupo pesquisado, cabia ao lingüista realizar o levantamento do vocabulário e da gramática e ao fotógrafo / cinegrafista registrar com foto, filmagem e gravação de som as manifestações culturais ocorridas durante a permanência em campo.

pesquisa de Egon Shaden sobre a mitologia *Guarani*, realizada junto aos grupos indígenas localizados no sul do, então, estado do Mato Grosso. Em Goiás a SE financiou o trabalho de pesquisa entre os *Karajá* da Ilha do Bananal, que tinha por objetivo um estudo sobre “hematologia racial comparada”.

Durante a gestão de Serpa a SE realizou outras tarefas relacionadas com seus arquivos: organizou os arquivos de imagem, objetos e documentos, obtidos durante os diversos trabalhos de campo, que foram realizados desde a criação do SPI. Esta organização dos arquivos visava a disponibilização do acervo da SE para estudantes e pesquisadores. Uma outra atividade que merece destaque é o trabalho que a musicóloga Helza Cameu realizou, durante três anos (1948-1951), relativo ao levantamento sobre os instrumentos musicais indígenas de modo a correlacioná-los às danças e festas nas quais os objetos estavam presentes (COUTO, 2005).

A partir de 1952, quando Darcy Ribeiro foi nomeado chefe da Seção de Estudos do SPI, tem-se início à organização do Museu do Índio. É necessário ressaltar que já em 1942, em seu regimento – Decreto-Lei nº. 10652, de 16/10/1943 (PAULA & GOMES, 1983:10), havia a previsão de um museu ligado a SE, onde seriam expostas suas “coleções de artefatos, fotografias, filmes e gravações obtidas nas diversas pesquisas” (PAULA & GOMES, 1983:10). Assim, o museu existia no “papel”, fazia parte de uma regulamentação desde 1942, seu acervo estava disponível, devido ao trabalho de organização dos arquivos e dos instrumentos musicais, e já estava sendo expostos para visitação no Instituto Benjamim Constant. Como Ione Couto (2005:52) diz ao relatar a existência do dispositivo legal de institucionalização do Museu do Índio, era que faltava apenas “efetivar aquela determinação”. Em 19 de abril de 1953, foi inaugurado o Museu do Índio, cuja tarefa, além de disponibilizar o acesso ao grande acervo, acumulado pela SE durante suas pesquisas junto às diversas tribos indígenas, seria lutar contra o preconceito ao indígena, que dificultava a compreensão do que é ser indígena e combater a imagem falsa (fabricada) destes povos⁷⁰, tal perspectiva atraiu atenção internacional, pois era o primeiro a ser especificamente destinado a combater o preconceito. Segundo o próprio Darcy Ribeiro o museu fora

⁷⁰ A imagem do índio veiculada por livros, jornais e outros tipos de mídia, e instituída nas mentes dos brasileiros não indígenas era (e ainda o é) irreal, podendo assumir várias facetas tais como: o bom selvagem, o arcaico / primitivo, o indolente, o ecologicamente correto, o “pele-vermelha” do *far west*.

Montado para desmoralizar e erradicar a idéia de que os índios são violentos e sanguinários, selvagens e brutais, malvados e astuciosos, (...). Ao entrar no Museu do Índio, o visitante sobe uma escadaria longa, olhando, obrigatoriamente, algumas dezenas de grandes retratos de índios e índias, adultos e crianças, todos sorridentes, belíssimos, o que já os predispõe a concebê-los como boa gente. (RIBEIRO, 1998: 195-196).

Durante os anos seguintes em que permaneceu à frente da Seção de Estudos e Museu do Índio, Darcy Ribeiro, assumiu para si o combate pela causa indígena e se tornou conhecido dentro e fora do País como intelectual engajado e mobilizado pelos assuntos que envolviam a constituição da nação brasileira.

Darcy Ribeiro trabalhou para o SPI de 1947 até 1958, e cada vez mais se envolvia com a temática indígena, aí incluindo a política indigenista. Segundo Peirano (1991), Darcy Ribeiro, no período em que trabalhou no SPI, iniciou a defesa de diferentes políticas de assimilação e integração dos grupos indígenas na sociedade nacional, que para ele era um processo praticamente inevitável devido ao contato interétnico. Ainda segundo Peirano, dentre as propostas estavam: reservas indígenas como local propício para ocorrer uma assimilação lenta pelos indígenas da cultura dos brancos. Peirano, neste mesmo texto, também relata que em 1957, Darcy Ribeiro diz não ter como principal preocupação a manutenção do modo de vida tribal, mas em salvar a vida dos grupos indígenas, cujos quantitativos diminuía cada vez mais. Já em 1962, como relata Peirano, Darcy Ribeiro é favorável à incorporação gradual das tribos na sociedade nacional, e esse processo ocorreria via educação e não pelo isolamento dos grupos indígenas em reservas (PEIRANO, 1991: 68).

De acordo com as proposições de Peirano, pode-se inferir que a busca de Darcy Ribeiro era elaborar uma teoria que explicasse a originalidade brasileira, sem perder de vista os vínculos contextuais e históricos de seus objetos de estudos, bem como sua vinculação constante com as conjunturas sociais. Para Ione Couto a teorização de Darcy Ribeiro sobre os indígenas está dentro de um contexto teórico e sócio-político, segundo ela:

Neste contexto, Darcy Ribeiro aplicou seus conhecimentos acadêmicos de forma original, teorizou por sua própria conta e risco no interior de uma disciplina marcada pelos paradigmas oriundos de escolas “estrangeiras”. (COUTO, 2005:98)

Finalizando cabe ressaltar que suas proposições não se distanciam da tônica dos escritos etnográficos de sua época e/ou também não estão dissociadas das discussões que eram postas

aos antropólogos de sua geração. O que vale destacar é que seu posicionamento, engajamento e ideal político o levaram a associar teorias e pesquisas às suas ações políticas de transformação.

II. Perspectivas da Política Indigenista Brasileira – Pacificação e Proteção⁷¹

A atuação de Darcy Ribeiro como etnólogo alcançou a formatação e demarcação da política indigenista brasileira, primeiramente baseadas nas influências do positivismo, apregoado por Rondon e posteriormente pelo culturalismo boasiano. Contudo, vale ressaltar que as propostas de Darcy Ribeiro, apesar de se basearem em uma ou outra abordagem, foram elaboradas a partir de uma leitura e síntese própria desse autor. Isso significa que, as propostas que formatou, visando intervir nas definições de uma política indigenista no País, são fruto do entendimento e incorporação que ele realizou a partir dos enfoques tomados como ponto de partida: positivismo comtiano e culturalismo americano. As propostas baseadas na abordagem positivista possuíam um caráter salvacionista, já as que se baseavam na perspectiva do culturalismo não tinham este tipo de conotação.

Sua argumentação sobre o tipo de política indigenista que o Brasil deveria ter para si, acrescentada pela experiência etnográfica adquirida nas pesquisas de campo que levou a efeito, culminou com a concepção do projeto, em 1954, de criação do Parque Indígena do Xingu. A viabilização da criação desse Parque foi consequência da boa aceitação do argumento utilizado por Darcy Ribeiro que versava sobre o fato de ter baseado a defesa da “ocupação primordial daquelas terras pelos índios em virtude de seus usos e costumes.” (COUTO, 2005:98). Ou seja, Ribeiro utilizou-se da perspectiva da imemorialidade da ocupação das terras brasileiras pelos povos indígenas.

A criação deste Parque, e o movimento de luta por parte dos antropólogos e de sua organização – a ABA, podem ser concebidos como um marco para a política indigenista brasileira. Isto porque, serviram como divisor de águas entre uma política de assimilação e integração para uma outra de proteção e preservação, e, também, como modificação no modelo até então vigente de distribuição de terras. Em outras palavras, o Parque Nacional do

⁷¹ Cabe ressaltar que, a expectativa é apresentar um quadro geral do pensamento da época e o que veio a favorecer no futuro (após a década de 1970), não será feito quaisquer juízos de valor ou validade, ou mesmo levantamento de críticas que ocasionou e ocasiona os pressupostos da política indigenista praticada pelo SPI durante sua existência. Ressalta-se que algumas críticas são do conhecimento da autora da dissertação.

Xingu ao ser criado teve como conseqüência a busca por uma política indigenista que viabilizasse ações de salvaguarda da população indígena e tornou viável uma redefinição sobre o que deveria ser um território indígena, em termos administrativos, que implicou, posteriormente, no “conceito de imemorialidade” adotado como justificativa para a demarcação de terras indígenas, ainda em vigor até a Constituição de 1988.

A atuação dos antropólogos, associada a outros fatores, propiciou nova configuração sobre o que deveria ser levado em conta nos assuntos relacionados à posse e demarcação de terras. Após a constituição de 1988 a definição sobre o que seria uma terra indígena passou a incluir a noção de “habitat” cultural de um grupo. Aliado a esta noção, os direitos dos índios sobre suas terras passaram a ser reconhecidos como direitos “originários”, que derivavam do fato histórico de serem eles os primeiros habitantes a ocuparem o Brasil. A essa inovação conceitual, pode-se acrescentar o abandono de uma perspectiva assimilacionista, não faz mais parte da compreensão da atual política indigenista que se deva criar formas de incorporação dos grupos indígenas à sociedade nacional – pressuposto que guiava muitos trabalhos etnológicos até os anos de 1960. Ainda que a propriedade das terras indígenas continue sendo da União, na atualidade, sua posse e usufruto exclusivo de suas riquezas continuam sendo dos índios.

Se na segunda metade do século XX havia algumas organizações indígenas que se constituíam, a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, surgiu um grande número de organizações indígenas, principalmente de caráter étnico de base local, mas também regional e nacional. Apesar de algumas conquistas políticas já terem sido implantadas, ainda há muito a fazer. Mesmo tendo havido grandes progressos em termos constitucionais, muitas medidas governamentais não são cumpridas, sabotando o empenho das lideranças indígenas e de organizações de apoio. Estes empecilhos ao pleno exercício pelos indígenas de seus direitos ocorrem devido à concorrência de ações que perpassam: pela existência de um direito formal, pela prática da política indigenista brasileira e pelos interesses econômicos e políticos locais e regionais.

Pelo fato de a Seção de Estudos-SE, embrião do Museu do Índio, ser um dos setores do Serviço de Proteção aos Índios-SPI, faz-se necessário um relato sobre a política indigenista em vigor no Brasil e que era executada justamente pelo Serviço de Proteção aos Índios-SPI.

Os primórdios de uma política indigenista no Brasil apontam como marcador o ano de 1910, quando, segundo Darcy Ribeiro, em seu livro intitulado “Política Indigenista Brasileira”⁷²,

⁷² Esta publicação teve sua primeira edição em 1962 e faz um apanhado geral dos cinquenta anos das

havia uma luta sangrenta contra os grupos indígenas. Segundo o autor, durante os vinte primeiros anos de república não houve qualquer ação pública, excetuando a de assistência realizada pelo estado do Rio Grande do Sul, que tivesse por finalidade regulamentar as relações entre indígenas e brancos, cujo contato se tornava, com o passar do tempo, mais freqüente. A constância deste contato era gerada pelas várias ações desenvolvimentistas e progressistas que o Estado implantava no País, como definidas por Darcy Ribeiro:

Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora neste mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas, houvessem aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de grupos tribais independentes. (RIBEIRO, 1962:07).

O esforço para a modernização social, política e econômica do País, cujo modelo era imitado da Europa, abarcava três dimensões: modernização portuária, reforma urbana e saneamento básico e mapeamento do interior. Este esforço estatal não considerava a diversidade e complexidade do Brasil, sua realidade social, étnica. A expectativa era ajustar o País a uma nova ordem entendida como moderna pelo governo, regente desta orquestração. O importante era mapear as populações e controlá-las por meio de instrumentos que estavam à disposição. Segundo Costa esta expansão ocorrida no período causou muitas mortes:

Nos primeiros anos da república houve uma grande expansão de linhas telegráficas e ferroviárias para o oeste do País. Nesse processo foram contactados vários grupos indígenas. Esses contatos foram, em sua maioria, extremamente violentos. Os jornais do início do século registraram impressionantes relatos sobre massacres e assassinatos decorrentes do conflito entre índios e colonos. (COSTA, 1987:389).

Esta luta sangrenta, deflagrada entre índios e brancos pela terra, foi o motivo de criação do Serviço de Proteção aos Índios-SPI, pois até 1910, os índios, de armas em punho, se opunham à ocupação de suas terras, seja para desbravar e expandir a malha férrea, para o cultivo de café ou fixação de colonos imigrantes. Neste contexto de guerra, as comunidades sertanejas – colonos, agricultores, trabalhadores da linha férrea – tinham para si como única solução

viável, para deter o instaurado estado de guerra, o extermínio dos grupos indígenas. Assim, no meio rural a concepção majoritária, senão única, era de que a solução dos problemas, daqueles que objetivavam construir uma civilização no interior do País, viria após o aniquilamento dos grupos indígenas, grande empecilho para o desenvolvimento e progresso nacional (RIBEIRO, 1962: 09).

Contrapondo ao pensamento geral da área rural, na cidade a mentalidade citadina não via no extermínio – tipo de ação praticada tradicionalmente no campo – a solução do problema. Um dos mecanismos que trouxe para a cidade o que ocorria no sertão em desbravamento foi a imprensa. A partir da publicação da opinião de Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista, que defendia o extermínio dos índios em prol dos colonos em constante sobressalto pela ação dos grupos indígenas⁷³. Contrário a esta posição, personalidades da época: os positivistas Silvio de Almeida e Luis Bueno Horta Barbosa, o diretor do Museu Nacional, naquela época, João Batista de Lacerda, dentre outros, discordavam da execução de uma medida tão drástica. Nas palavras de Costa (1987) a situação é assim descrita:

(...) a discussão sobre o programa indígena se polarizava entre aqueles que viam os índios como indivíduos hostis que obstruíam o desenvolvimento e que deviam ser exterminados; os que se horrorizavam com os massacres das tribos indígenas, combatendo as teorias racistas que sugeriam como solução para o conflito o extermínio dos povos indígenas. Von Ihering polarizou esta polêmica, afirmando que os índios não representavam fator de trabalho e progresso, sendo um empecilho para a colonização das regiões do sertão, e que não havia outro meio senão o seu extermínio. Essa profissão de fé genocida sem escamoteação suscitou um grande movimento nacional e internacional de protestos e estimulou as posições intelectuais influenciadas pelo positivismo, que defendiam a necessidade do Estado garantir a proteção dos índios em seu território. (COSTA, 1987: 389)

Estes debates públicos⁷⁴, aliados a outros acontecimentos: discursos de defesa por parte de Rondon e a morte de um padre ligado à elite da cidade de São Paulo, promoveram um movimento que reivindicava a necessidade premente de uma ação governamental direta e

⁷³ Esta frase não implica ser favorável ou contra ao discurso atribuído, em termos posição política, a Von Ihering, apenas apresenta um quadro sócio-político relatado por Darcy Ribeiro no livro: *A Política Indigenista Brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura – Serviço de Informação Agrícola. 1962. Também cabe ressaltar que não foi localizada, durante a realização deste estudo, outra referencia bibliográfica que tratasse especificamente deste momento. Desse modo, ficar-se-á com o relato de Darcy Ribeiro.

⁷⁴ As opiniões eram publicadas na imprensa ou em revistas científicas como a *Revista do Museu Paulista* ou os *Annaes do Primeiro Congresso Brasileiro de Geografia*.

competente. A consequência da pressão sobre o governo foi a criação de um órgão governamental que tinha como missão tratar deste problema, utilizando-se de uma metodologia persuasiva desenvolvida por Rondon. Esta metodologia era baseada em uma proposta que objetivava a proteção por meio de ação social, não doutrinária, com o objetivo de amparar os grupos indígenas em suas necessidades, evitar o extermínio e a opressão dos mesmos. Esta política indigenista pós 1910 era vinculada à postura humanística de Rondon, adquirida durante 20 anos nos sertões do Mato Grosso e orientada pelo positivismo. O trabalho que seria conduzido por Rondon se tratava de uma ação militar, que nas palavras de Darcy Ribeiro significava:

A comissão Rondon fora uma aplicação prática, consciente, das idéias de Comte no terreno militar: a utilização pacífica do exercito no desbravamento dos sertões interiores, na construção de obras civis, como a linha telegráfica, na realização de objetivos humanísticos, como a proteção ao índio. É, pois, de Comte que vem a inspiração para esta epopéia dos sertões brasileiros: um corpo de tropa que, avançando em território habitado por índios hostis, se nega a fazer uso das armas, mesmo quando atacado, em nome de um princípio de justiça. (RIBEIRO, 1962:18).

Ao ser convidado a dirigir o recém criado órgão Rondon condicionou sua aquiescência a que o governo aceitasse como diretrizes do órgão os seguintes princípios positivistas ainda não realizados. Estes princípios são relatados por Darcy Ribeiro, que os elaborou a partir da síntese de José Bonifácio de Andrada e Silva em 1822: tratar os indígenas com justiça e concebê-los como legítimos senhores das terras que habitam; usar de brandura e constância para com os indígenas; praticar comércio com os índios mesmo com prejuízo; incentivar os casamentos entre índios, brancos e mulatos (RIBEIRO, 1962: 19). A ação desenvolvida por Rondon e sua equipe demonstrou, em termos práticos, que se podia entrar em contato com tribos indígenas sem uso de hostilidades e suas experiências levaram a constatação da situação de miséria e exploração extrema que os denominados “índios civilizados” estavam sendo submetidos.

A princípio o SPI também atuava na localização de trabalhadores nacionais, conforme disposição legal de 1910, mas esta regulamentação que o criara, ao se deparar com a especificidade do campo de trabalho, sofreu alterações (Decreto 736/36), fazendo com que fosse delegado ao SPI somente o problema indígena, passando a outro órgão governamental a função de localizar trabalhadores nacionais.

O SPI alcança concretude quanto à “visibilidade, densidade e enraizamento na vida social brasileira” somente durante os dois governos de Getúlio Vargas, isso se devia à sua política governamental que privilegiava a área social, campo no qual se encontrava estabelecida a atuação daquele órgão.

O arcabouço legal que criou o SPI, que se vinculava aos ideais positivistas vigentes na época, possuía algumas linhas mestras que compunham a política indigenista brasileira deste período:

- * Percepção do índio não como selvagem ou bárbaro, mas como um indivíduo em estágio de desenvolvimento diferente da civilização, daí a necessidade de protegê-los e garantir as condições necessárias à sua sobrevivência, até, com o apoio devido, alcançarem outro patamar: a civilização.
- * Respeito aos grupos indígenas nas suas formas de viver, incluindo representação religiosa, parentesco, economia – a perspectiva era de que com o tempo e lentamente ocorreria uma mudança no modo como os índios viviam;
- * Pregava a não desterritorialização – defendia a posse pelos grupos indígenas de seu território e a garantia legal do mesmo;
- * Manutenção do grupo familiar – com isso se manteria as formas de parentesco, os costumes e as línguas destes povos;
- * Política de igualdade – possibilitar e assegurar a igualdade entre índios e os outros cidadãos.

Durante sua existência o SPI se manteve em funcionamento por um conjunto de fatores: 1) nos primeiros vinte anos sua existência e permanência era devido, principalmente, pelo prestígio de Rondon, posteriormente acoplado à visão social do governo Vargas; 2) a visibilidade junto ao conjunto da sociedade sobre os resultados positivos do seu trabalho relacionado à proteção dos grupos indígenas – principalmente aquele realizado na pacificação das tribos mais próximas das grandes cidades, retirando as pressões dos ombros do governo. Contudo, segundo Darcy Ribeiro, o órgão também era visto como grande incômodo aos proprietários locais e àqueles que exploravam a mão de obra indígena.

Em 1940, com o apoio do governo Vargas, foi criado o Conselho Nacional de proteção aos Índios-CNPI, cuja competência era “o estudo de todas as questões que se relacionem com a assistência e proteção aos silvícolas, seus costumes e línguas” (FREIRE, 1990:28). Neste período, o SPI se renova e reorganiza, expandindo-se quer por meio da reinstalação de antigos postos indígenas quer pela instalação de novos. Neste decênio tem-se o estabelecimento do

regimento deste o SPI, que fixava como atribuição deste último em relação ao CNPI a tarefa de cooperar “nos estudos e investigação das origens, ritos, tradições, hábitos, línguas e costumes dos índios brasileiros” (RIBEIRO apud COUTO, 2005: 44), e esta era uma das atividades que foi destinada a Seção de Estudos-SE, que foi instituída a partir deste regimento.

A competência da recém criada SE era documentar as culturas indígenas por meio da realização de trabalhos de campo etnográficos, levantamentos lingüísticos e registros audiovisuais. Também lhe cabia a organização dos arquivos e criar critérios, de acordo com orientações científicas, visando à proteção das populações indígenas. Neste sentido, foram contratados profissionais aptos para a realização destas atividades da SE – etnólogos, lingüistas, museólogos, que teriam como incumbência fomentar e realizar as pesquisas etnográficas, bem como a organização dos acervos: etnográfico, fotográfico, sonoro e fílmico, existentes na instituição.

Em 1955, em virtude de pactos políticos eleitorais do governo, o SPI passa a ser dirigido por um político ligado a uma das alianças partidárias feitas pelo governo e o órgão entra em novo colapso – o primeiro ocorreu com o afastamento de Rondon e final do primeiro governo de Getúlio Vargas. Apesar de em 1957 o SPI ser retirado da categoria de prêmio político torna-se um órgão de interesse militar, tendo novamente inspiração filosófica positivista como no período de Rondon, fazendo com que sua atuação se transformasse em “sustentação dos espoliadores e assassinos de índios” (RIBEIRO, 1962: 39).

No Brasil, ou na antropologia nele realizada, a investigação sobre o “outro” é dirigida, ainda que não exclusivamente, na forma de estudos a respeito de populações nativas (os grupos indígenas) que se encontram espalhadas pelos territórios do País. Darcy Ribeiro e outros etnólogos de sua geração, que iniciam sua atuação na antropologia ainda no período da configuração de sua matriz disciplinar, retratam um grande dinamismo e desenvolvimento nas etnologias indígenas, que se incrementa com o passar do tempo e, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX, com forte ênfase nos temas de etnicidade, política indigenista, e relações interétnicas, entre outros.

A partir da década de 1950, inicia-se um processo em que os estudos sobre culturas "tradicionais" e "aculturação" foram substituídos por temas politizados como direitos territoriais. Neste momento surge uma antropologia mais engajada no estudo das relações entre povos indígenas e o Estado-nação, que se expressa por meio de um viés mais crítico e envolvido na procura pela melhoria dessas relações. É um período em que Darcy Ribeiro aparece como um dos que promotores desta feição da ciência antropológica.

No final dos anos de 1950, ao se afastar do SPI, Ribeiro propõe que esse Serviço deveria reformular suas diretrizes, criando nova orientação para a política indigenista, fundamentada em uma reflexão crítica sobre a atuação deste órgão governamental de proteção aos índios nos últimos 50 anos. Tal proposta baseava-se em sua visão, advinda da experiência de trabalho, sobre a política indigenista do SPI. Segundo ele havia pontos que se mostraram adequados, e por isso deveriam ser mantidos, e outros desastrosos, e por isso era necessário serem revistos e/ou substituídos.

Finalizando, do que foi apresentado percebe-se que o papel do etnólogo ou antropólogo nacional em relação à política indigenista, sofreu significativas transformações nas últimas três décadas, passando de uma ação como representante junto a instâncias governamentais, com função de dar voz aos interesses de povos que ainda não tinham reconhecidos seus direitos de cidadãos, para o papel de assessor que oferece sua experiência profissional visando cooperar e contribuir nas questões indígenas junto às suas lideranças e instituições.

Capítulo IV

Idealização e Criação de um Museu *Sui Generis*

Antes de qualquer coisa, há de se destacar que o Museu do Índio é uma instituição muito específica, *sui generis*, não apenas pela forma de apresentação das exposições, mas também pelo contexto de sua criação.

Trata-se de um órgão público vinculado à Fundação Nacional do Índio, que por sua vez compõe a estrutura do Ministério de Justiça, cujo encargo é tutelar os povos indígenas brasileiros. Sua criação está inserida em um contexto *sui generis*, sustentada por um arcabouço teórico-metodológico que, além de estar à frente do que realizavam os outros museus de caráter etnográfico, coaduna três áreas: antropologia (etnologia), museologia e patrimônio cultural. Todas estas especificações fazem com que o Museu do Índio encontre-se articulado com uma gama bastante variada de saberes, públicos e propostas.

Em se tratando dos saberes o que se percebe é que esta instituição trabalha com as três áreas citadas, num processo contínuo de intercâmbio de conhecimentos sobre a temática indígena e sua produção de conhecimento reflete esta troca.

No que se refere aos diversos tipos de públicos que o frequenta, numa visão geral percebem-se os seguintes segmentos: grupos indígenas, governamental, pesquisadores, estudantes (ensino fundamental e médio), todos vistos como interlocutores do museu.

Quanto às propostas, o Museu do Índio abarca as mais variadas temáticas sobre os povos indígenas das várias etnias existentes no País: economia, linguagem simbólico-mítica, religiosa, organização social e política, cosmologia, processos de mudança e identidade étnica.

Traçar o percurso histórico do Museu do Índio implica relacioná-la não apenas com o contexto sócio-político, mas também por em destaque de que modo esta inserção social e política veio a influenciar a produção de conhecimento antropológico sobre as populações indígenas.

Desse modo, o que se pretende é perceber quais são os pressupostos e mecanismos – históricos, conceituais, metodológicos – os quais propiciam que esse Museu, desde sua criação até a atualidade, seja considerado à frente do seu tempo.

Também se inclui como objetivo deste capítulo, localizar quais foram/são os fatores que o configuram e lhe favorecem, de sua criação até a contemporaneidade, uma posição de *locus* singular para discussão de questões relativas ao patrimônio cultural indígena. Também

objetiva-se situar este Museu enquanto lugar onde ocorre a participação, cada vez maior, das populações indígenas na configuração e realização de exposições e no colecionamento da sua cultura.

Assim nas próximas páginas primeiramente se fará uma rememoração conceitual sobre museu – configurações iniciais, para depois abordar dois contextos: o da criação do Museu do Índio e o de sua manutenção – principalmente a partir dos anos de 1990 até a atualidade – como espaço de mediação de interesses próximos – entre indígenas, pesquisadores, comunidade em geral. Para tanto serão destacados projetos, perspectivas de trabalho e atuação, pontos de vista e seu entrelaçamento com a ciência antropológica realizados e utilizados por este Museu.

I. Pequena Rememoração Conceitual

Antes de se iniciar o propósito deste capítulo faz-se necessário recapitular o contexto museológico e museográfico que serviu de pano de fundo para a criação do Museu do Índio denominado no título como um “Museu *Sui Generis*”.

Como assinalado anteriormente⁷⁵, as primeiras indicações de um tipo de organização que se poderia conceituar como museu, nos moldes do que se concebe atualmente, surgiu no período do Renascimento. Este foi um momento em que as coleções eram propriedades particulares de nobres e estudiosos, onde a apreciação das peças estava vinculada ao prazer de ter sob seu domínio objetos fantásticos, curiosos e exóticos, mas a posse destes objetos também estava relacionada a possibilidades de distinção e poder social. Até o século XIX estas coleções eram agrupadas de modo aleatório, acondicionadas em locais pequenos e somente alguns “eleitos” poderiam ter o privilégio de deleitar-se em sua apreciação, que enfocava, principalmente, as características artísticas ou exóticas dos objetos. Eram os denominados *gabinetes de curiosidades*.

O crescimento e diversificação das coleções, ocorridos nos séculos XVII e XVIII, passaram a demandar a ampliação dos espaços de guarda e também favoreceu a elaboração de conhecimento (teorias e noções), sendo que a apropriação destes elementos passíveis de abstração científica também passou a ser vistos como subsídios para o ensino, a educação. Contudo, ainda que vissem a possibilidade de se utilizarem os objetos das coleções como ferramenta para a educação da população, o acesso franqueado ao grande público somente

⁷⁵ Primeira parte deste trabalho.

ocorreu mais tarde, a partir do desenvolvimento sócio-econômico e da difusão da instrução entre as classes menos privilegiadas da sociedade.

Este aspecto público do museu, com possibilidade de acesso livre às coleções, somente foi estabelecido em fins do século XVIII, por meio das conquistas advindas da Revolução Francesa e do desenvolvimento do nacionalismo, que estavam vinculados às noções de cidadania e direitos civis. Esta nova perspectiva, de local aberto ao público em geral e propício à convivência social, levou o museu delimitar para si, como funções primordiais a preservação, conservação, guarda e classificação dos diferentes materiais que formavam suas coleções.

No bojo destas transformações o museu passou a definir de modo mais criterioso os objetos sob sua guarda e as formas de utilização do seu acervo. Data desse período também, a formação de novas disciplinas, como: arqueologia, história da arte e etnografia. Com isso, o museu passou a se interessar por novos objetos, por novas teorias que lhe dessem sustentação e pelo aprimoramento das técnicas de investigação.

O resultado destas novas práticas museais são a especialização e ramificação dos museus em diferentes categorias, mais visíveis no século XIX, período caracterizado pelo aparecimento de novos museus, pela rápida institucionalização destes locais de memória e pela intensificação de sua especialização temática. É necessário destacar que durante nesse século tem-se o surgimento dos grandes museus etnográficos⁷⁶, cuja base científica se fundamentava nas idéias evolucionistas, então em voga.

O surgimento dos museus temáticos faz lembrar que foi também neste período se iniciou o processo de instituição da antropologia que, como destaca George W. Stocking Jr., estava vinculada a instituições de ensino ou a instituições museais.

To begin with, it should be noted that in the same historical moment when “the discipline” had been recognized as a field of study in a small number of major American universities – usually in some joint department, or in conjunction with a museum – the leading figure in its academic institutionalization defined anthropology in historically contingent terms. Grating that its “historical development **seems** [my emphasis] to have singled out clearly a domain of knowledge that heretofore has not been treated by any other science,” (...). (STOCKING JR., 1985: 307-308).

⁷⁶ **Berta Ribeiro (1989:112-113) apresenta uma lista com os museus etnográficos que foram criados, durante o século XIX, a partir de grandes coleções que compunham os gabinetes de curiosidades nos EUA e na Europa.**

O que se pode extrair do texto acima é que, conforme ressalta Stocking Jr., o nascimento da ciência antropológica nos Estados Unidos da América, como campo de estudos acadêmicos⁷⁷, acontece em termos historicamente contingentes – vem para registrar culturas de povos em desaparecimento – e está associada a algum outro departamento ou instituição museal.

Em se tratando do Brasil, o processo não ocorreu diferente, tanto em termos de contingência histórica – registrar os povos indígenas que devido ao contato com o homem branco estava desaparecendo – quanto em termos de associação a determinado departamento (sociologia) ou museu (Museu do Índio, Museu Nacional, Museu Paulista, Museu Emílio Goeldi).

Em se tratando dos museus etnográficos, conforme indicado alguns parágrafos acima, deve-se destacar que sua constituição ocorreu a partir da organização dos denominados “*gabinetes de curiosidades*” em padrões científicos – antropológicos – existentes no último quartel do século XIX. Este período é comumente denominado como a “era dos museus”⁷⁸, pois é uma época em que ocorre uma grande proliferação de museus, como destaca Berta Ribeiro ao refletir sobre o colecionamento e as possibilidades de explicação para este incremento:

A “era dos museus”, que floresceu no último quartel do século XIX nos Estados Unidos, na Europa e no Brasil, pode ser explicada por vários fatores. Na América do Norte, (...), devido à má consciência de uma elite euro-americana que, para redimir-se, promove estudos etnológicos acelerados pela premissa da urgência e incrementados pela noção de história, implícita nos objetos tradicionais que recolhe aos museus. Enfatiza, por um lado, a distância cultural entre a sociedade americana e os grupos indígenas produtores desses objetos, e pelo outro, a vizinhança geográfica que os aproxima (Lévi-Strauss [1976:64]). Este raciocínio se aplica, igualmente, ao caso brasileiro. (RIBEIRO, 1989:117)

A característica marcante destes museus etnográficos que surgiam era sua ligação a uma antropologia vitoriana evolucionista, que se fazia em arquivos e documentos (objetos coletados) e tinha como objetivo principal classificar e descrever as sociedades outras, a partir de seus artefatos ou registros gráficos (fotos, retratos, quadros). Foi neste período que os

⁷⁷ Como foi demonstrado na primeira parte deste trabalho, ainda que de modo superficial, desde o início da expansão européia já existiam relatos e trabalhos – feitos por naturalistas, viajantes, missionários, funcionários governamentais –, que podem ser considerados dentro do campo de abrangência da antropologia. Trata-se aqui de ressaltar a institucionalização de um saber científico, tal como outras ciências (por exemplo, as ciências naturais).

⁷⁸ Esta denominação encontra-se nos textos de Lilian Schwarcz, Myrian Sepúlveda dos Santos, Letícia Julião e Berta G. Ribeiro – vide bibliografia.

estudiosos evolucionistas foram definidos como *antropólogos de gabinete*. A finalidade da antropologia, então, era apresentar os artefatos das ditas “sociedades primitivas” como se fossem parte da história natural – naquele momento os chamados “povos primitivos” eram considerados pela antropologia como parte da natureza – e sua apresentação se fazia a partir de uma classificação evolutiva (estágio de desenvolvimento) e/ou de acordo com a localização geográfica. Jose Reginaldo Santos Gonçalves, ao se referir ao contexto histórico e intelectual em que se iniciaram as sínteses antropológicas, indica a existência de uma relação muito próxima entre antropologia e museus:

Na segunda metade do século XIX, que já foi chamada de “era dos museus”, a antropologia se fazia então sobretudo no espaço dessas instituições. Esses profissionais dependiam então de material de pesquisa trazido por outros agentes que estivessem diretamente em contato com as populações coloniais que eram alvo do seu interesse científico. Esse material era composto por relatos produzidos por viajantes, missionários, comerciantes, funcionários coloniais; e, não menos importante, por objetos adquiridos por esses mesmos agentes, de modos diversos, junto àquelas populações. É possível dizer que a antropologia, no século XIX, se formava na medida mesmo em que se formavam as grandes coleções etnográficas que vieram a enriquecer os acervos dessas instituições. Ao serem reunidos, identificados, classificados e expostos, aqueles objetos (assim como os relatos dos viajantes) serviam para ilustrar as teses universalistas dos antropólogos vitorianos sobre a origem e a evolução da humanidade. (GONÇALVES, 1999:21-22).

Também é a partir daquele século que o museu passa a ter como função destacada a sua utilização como local colocado à disposição dos grupos sociais visando colaborar para a educação e formação de uma consciência nacional desta sociedade. Ainda que desde o século XVIII já havia a prerrogativa do museu como espaço com possibilidades educativas, mas é somente durante o século XIX que o aspecto educativo dessas instituições se tornou alvo de reflexão. O intenso crescimento urbano e o desenvolvimento científico, ocorrido na Europa, deram origem à preocupação com a educação das massas urbanas. Segundo Berta Ribeiro, objetivava-se a criação de uma tradição. Para ela, citando Virgínia Dominguez⁷⁹, a perspectiva era de entronização do passado, pois as rápidas transformações que ocorriam nas cidades daquele continente “produzia uma forma de alienação, que incluía o sentimento de perda de raízes” (DOMINGUEZ apud RIBEIRO, 1989:117), e por esse motivo faziam-se necessário exaltar e engrandecer as tradições e/ou heranças ou mesmo reinventá-las. Ou seja, os museus

⁷⁹ Conforme informação constante no artigo em tela de Berta Ribeiro o texto de Domingues ao qual ela se refere data de 1986.

eram utilizados como forma de sustentação de uma ideologia e identidade nacional, que permitisse aos cidadãos / trabalhadores uma identificação com o espaço em que viviam e, ao mesmo tempo, com a nação à qual “pertenciam”. O que estava em jogo era a possibilidade de continuidade de existência da nação, daí a necessidade de se criar um sentimento de pertença, a partir da re-criação de uma memória nacional coletiva.

Nos museus as táticas pedagógicas tinham como objetivo a divulgação científica e se efetivavam por meio de visitas guiadas ou pelo empréstimo de materiais pertencentes aos seus acervos para instituições de ensino. Este tipo de ação educativa – visitas e empréstimo de objetos das coleções – objetivavam tornar mais fácil para os visitantes, pouco familiarizados com a situação de exposição, a apreensão dos objetos expostos e dos seus significados. Neste período inicial de implantação de uma “cientificidade” nos museus e nas atividades que visassem à educação, o peso entre ação educativa e preservação do acervo, pedia mais para o segundo, pois ainda que houvesse grande empenho em democratizar e popularizar suas ações expositivas, o enfoque mais forte estava na valorização do acervo do que em estabelecer comunicação com os seus visitantes. Pérez-Ruiz ratifica esta afirmação, ao apresentar sua análise sobre o percurso de transformação dos museus no mundo a partir das modificações que vêm sofrendo as relações entre sujeito e objeto. Segundo ele:

Una de las tendencias de la práctica museística es la que otorga mayor importancia a los bienes culturales, de donde deriva el hecho de que la colección y conservación de los mismos sean los fines últimos y la razón de ser de los museos. (PÉREZ-RUIZ, 1998:95).

A partir do século XX, quando havia um projeto de modernização da sociedade, os museus passam a dar mais relevo às ações educativas quando da concepção de suas exposições, visando maior aproximação entre público e exposição e a ampliação do conhecimento sobre o objeto em si. Neste momento, ocorre uma mudança no eixo programático dos museus que começam a ver no público visitante um dos motivos de sua existência e não apenas as coleções, ainda que estas figurem como centro das atenções, pois os objetos ainda continuam sendo sua razão de ser. Passa-se, então, a se criar propostas que permitam melhores condições de comunicação entre público visitante e as coleções. Esta nova linha de atuação dos museus está relacionada ao surgimento da chamada antropologia moderna e do contextualismo.

Nesta nova fase de colecionamento e exposição, esse enfoque antropológico trazido para o museu baseia-se nas concepções de Franz Boas sobre exposições etnográficas, elaboradas durante suas atividades à frente do Museu Americano de História Natural (EUA), e cuja proposta era expor as peças ou objetos / artefatos de uma forma diferente: “como partes integrantes do contexto social e culturalmente singulares” (GONÇALVES, 1999: 22). Para ele as exposições deveriam simular o contexto cultural original, neste sentido, os artefatos eram agrupados visando ilustrar o modo de vida, possibilitando que o público visitante pudesse compreender o significado das peças a partir do contexto de sua procedência / origem. Nessa conjuntura histórica, a idéia predominante era que ainda que as coleções fossem relevantes para a pesquisa antropológicas, era necessário atentar para a forma como elas eram organizadas e classificadas.

Assim, para o pensamento daquela época, a preocupação com o contexto de exposição das peças era justificada pelo fato de que somente contextualizando uma exposição / peça o visitante veria os objetos pelo “ponto de vista do nativo”, que era um dos grandes indicadores do pensamento boasiano predominante na antropologia no princípio do século XX. Isto porque, para Boas a missão da antropologia é apresentar o ponto de vista do nativo, e, segundo sua concepção, criar exposições contextualizadas é o modo apropriado / adequado para que os museus antropológicos cumprissem sua missão antropológica. Este pensamento predominou durante muito tempo, chegando até o período pós-guerra.

Esta possibilidade educativa, conjugando antropologia e museografia⁸⁰, ainda vigorava quando foi inaugurado o Museu do Índio, na década de 1950, criado não apenas como forma de possibilitar, por meio de ações educativas, que a sociedade, como um todo, conhecesse os grupos indígenas que viviam no mesmo território; mas também e, talvez o mais importante, seria possibilitar ao indígena a negociação de sua participação na vida social do País – não se tratava da fundação e instituição de um museu que apresentasse oficialmente o indígena à sociedade da qual faz parte, mas sim da criação de um espaço de mediação entre indígenas e sociedade nacional.

Com base no que foi exposto nas páginas anteriores, cabe então passar para o enfoque central deste capítulo. Com isso, nas próximas páginas serão expostas as idéias que possibilitem uma

⁸⁰ É preciso destacar que, as ações educativas que ocorriam no Brasil ainda não tinham o contorno que hoje as conformam. Podem ser vistas mais como tentativas iniciais e de pouco alcance. Contudo, não se pode negar que os museus existentes, os etnográficos aí incluídos, se viam como espaço de educação e produção de saber.

melhor apresentação e compreensão sobre o surgimento e a contemporaneidade do Museu do Índio.

II. Museu do Índio: configurações de sua instituição

This Museum, the newest and most modern in the Brazilian capital, a scarcely two years old, has already captured the attention of the specialists, because of its **innovations in the field of museology**. In all its details, **this Museum is an expression of present trends in ethnology**, which, throwing former prejudices overboard, is now taking a keener interest in the human problems of the populations it studies. (RIBEIRO, 1955a: 05 – grifos meus).

Darcy Ribeiro ao destacar que o Museu do Índio era o mais novo e moderno, foco da atenção de especialistas por sua inovação no campo museal e por expressar as então atuais tendências etnológicas, punha em relevo a característica que distingue esta instituição das demais da área. Segundo ele, a etnologia clássica, presente em muitos museus etnográficos, destacava os indígenas como “fósseis da raça humana” ou “ilustrações arcaicas pelas quais nossa sociedade [ocidental] teve que passar” (RIBEIRO, 1955a: 05), e também, que essa mesma etnologia colocava para os museus etnográficos tradicionais a função de expor o exótico. Com isso, os museus então existentes não eram capazes de suscitar qualquer tipo de solidariedade humana, na população em geral, em relação ao destino destes povos, mas somente despertavam perplexidade e horror, tornando inviável quaisquer tipos de predisposição para a compreensão de outra forma de sociedade ou outro tipo de cultura. Este pensamento elaborado por Darcy Ribeiro sobre o que estava em voga nos museus etnográficos existentes até meados do século XX, no Brasil e no Mundo, indica a presença dos ideais de uma exposição assumidos por Franz Boas já nos primeiros anos da década de 1910. O que ele pretendia era que toda exposição vista no Museu perpassasse a idéia de proximidade humana, social e cidadã entre indígenas e brancos. Ou seja, a prioridade colocada para o Museu do Índio é que as exposições sejam elas mesmas ações educativas, versando sobre a realidade dos grupos indígenas como algo muito próximo da realidade dos demais grupos componentes da sociedade brasileira – aí também se percebe o tom inclusivo, que destaca que os indígenas fazem parte da sociedade nacional. Além disso, também é primazia para o Museu em relação a este ponto, o fato de que as exposições contextualizem a realidade destes povos, no intuito de possibilitar a compreensão, por meio da inserção do objeto exposto, do universo sociocultural indígena.

A criação do Museu do Índio inaugura uma nova visão trazida pela etnologia que difere totalmente do que estava posto para as instituições museológicas etnográficas, isto porque, como já indicado acima, a organização do Museu pretendia destacar não as diferenças entre povos indígenas e sociedade nacional, mas, sobretudo, ressaltar as semelhanças. Neste sentido, inclui como pressuposto a concepção etnográfica boasiana, que se centrava na idéia da utilização do conceito de culturas, no plural, e apresentando uma visão diferente sobre o tratamento dos objetos museais, cuja descrição e análise deveriam concebê-los como “culturalmente singulares” e mostrá-los como parte integrante de um contexto social. Esta perspectiva boasiana pode ser percebida quando Darcy Ribeiro fala do reforço que se pretende realizar, durante as visitas do público, de apresentar as peças expostas de modo a indicar o contexto de criação delas:

... concentrate their efforts on dispelling the most common prejudices about Indians, such as the idea that they are incapable of producing any delicate work, that they are lower form of life, that they are unsuited to civilization, or hopelessly lazy.(RIBEIRO, 1955a: 06)

A compreensão sobre o processo de criação e instituição do Museu do Índio, requer um recuo à última década do século XIX, período em que foi criado um órgão intitulado Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, tendo como chefe o General Antônio Ernesto Gomes Carneiro. Este órgão tinha como um dos objetivos principais a instalação de comunicações com o Brasil Central, que até então encontrava-se em termos territoriais, minimamente explorado. Também tinha como meta principal realizar a coleta de informações sobre os índios com os quais se fazia contato e perpetuar estas relações.

Durante o primeiro decênio do século XX assume a direção daquele órgão Cândido Mariano da Silva Rondon, que deu nova dinâmica às suas atividades, sendo inclusive denominada ou nomeada nos anos seguintes como “Comissão Rondon”. Da busca em obter informações sobre os grupos indígenas das regiões do Mato Grosso e do Amazonas, este setor passou a ver a importância estratégica deste conhecimento interétnico cuja consequência foi a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, chefiada pelo mesmo Rondon. Este serviço era responsável pela execução da política indigenista brasileira e seus contatos com as tribos se davam sem qualquer rigor acadêmico. Segundo Freire (1990) estas atividades estão relacionadas a uma política nacional que tinha como motor possibilitar

ao Estado – Governo Vargas – a obtenção de maior controle sobre a ocupação do território nacional, e que via o trabalhador brasileiro como agente colonizador para a total ocupação do interior do País.

Os trabalhos deste Serviço tiveram como resultado a geração de uma grande quantidade de objetos e filmes, que passaram a ser arquivados. Era o princípio do acervo do futuro museu. No final do ano de 1939, quando o Serviço de Proteção aos Índios-SPI funcionava ligado ao Ministério da Agricultura, foi criado o Conselho Nacional de Proteção aos Índios-CNPI, que tinha como objetivo estudar tudo que se relacionava com a assistência e proteção dos indígenas, incluindo costumes e língua. A proposta inicial era de que o CNPI iria subsidiar as atividades do SPI, segundo Freire (1990)⁸¹ o que deveria ser uma atuação conjunta, na verdade não se realizou de modo tão harmonioso como pressupunham os dispositivos legais que os criaram, sendo as relações de parceria entre os dois órgãos praticamente inexistente. Isto ocorreu, segundo o autor por diversos motivos, que não são relevantes para este estudo, e somente se modificou após a entrada de Gama Malcher na direção do SPI.

Três anos após a criação do CNPI, com a instituição do regimento do SPI, é criada a Seção de Estudos – SE que transforma de modo radical o perfil dos levantamentos e pesquisas realizadas até então com os grupos indígenas e faz com que o CNPI se torne cada vez mais um órgão consultivo. Isto porque a SE, além de objetivar favorecer a colaboração entre SPI e CNPI, possuía os mesmos objetivos deste último.

A SE tinha por objetivo documentar, através de pesquisas etnológicas e lingüísticas, registros cine-fotográficos e sonográficos, todos os aspectos das culturas indígenas, orientando suas atividades de modo a proporcionar diretrizes científicas à ação assistencial do SPI. (PAULA & GOMES, 1983:10).

Nestes primeiros anos a SE realizou várias expedições buscando registrar diversas tribos indígenas: *Terena*, *Kadiwéu*, *Guarani*, *Borôro*, *Umotina*, *Bakairi*, *Kamayurá*, *Mehináko*, *Nahukuá*, *Kuikúro*, *Trumái*, *Aweti*, *Waurá* e *Yawarapiti*, reunindo um vasto acervo documental em diversos suportes: filmes, fotografias, discos e artefatos. O trabalho era executado por meio da contratação de profissionais – fotógrafos e cinegrafistas – que tinham

⁸¹ Para maior aprofundamento sobre o Conselho Nacional de Política Indigenista - CNPI de sua criação até meados da década de 1950 ver FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Indigenismo e antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939-1955)*. 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro.

como meta: “coleta de artefatos indígenas, estudos etnográficos e etnológicos, fotografias, filmes e gravação de discos fonográficos da linguagem e cânticos indígenas” (FREIRE, 1990: 212).

Antropologicamente falando, foi somente em 1947 que a SE / SPI passaram a imprimir um caráter mais científico aos trabalhos desenvolvidos, pois neste ano foram contratados seus “primeiros etnólogos, evoluindo assim, de uma equipe de documentação cine-fotográfica e sonográfica para um verdadeiro centro de pesquisas etnológicas.” (PAULA & GOMES, 1983:10).

O acervo, já bastante amplo, ainda não possuía quaisquer outros tipos de cuidado a não ser o de classificação e de registro, sendo que muitas peças, inclusive aquelas cujas populações já não mais existiam, eram utilizadas como suporte às aulas. Assim foi crescendo a preocupação e emergência em se instituir uma instituição que cuidasse mais adequadamente deste acervo. Esta instituição já constava no regimento do SPI, que explicitava como uma das atribuições da SE a possibilidade de criação de um museu, que iria viabilizar para as coleções estabelecidas a partir da coleta de artefatos durante os trabalhos de campo etnológico, um espaço próprio para seu acondicionamento, preservação e manutenção.

A contratação de uma equipe profissional com formação acadêmica para realizar os estudos etnológicos, o constante e crescente número de pesquisas (com abordagem científica) realizadas e a abrangência de grupos indígenas identificados e estudados, tornou a SE um *locus* privilegiado de pesquisa sobre etnologia indígena, onde coleções e arquivos, minimamente organizados e classificados, eram postos à disposição de especialistas. Esta Seção fora concebida para funcionar como ponto de apoio para as atividades relativas à política indigenista. Entretanto, à medida que o tempo passava e que se ampliava o número de pesquisas realizadas, povos investigados e material coletado, a SE transpôs a condição de apêndice do SPI passando a ter vida própria: desenvolvia pesquisas de campo, coletava objetos, os quais documentava e classificava, publicizava seu acervo. Contudo, o acesso público se restringia a uma pequena parcela de “iniciados” e seu acervo não passara por um tratamento museológico / museográfico, o que limitava seu campo de ação, que poderia ser maior.

O tratamento do acervo, dentro de uma concepção museográfica e museológica, somente ocorreu entre os anos de 1948 e 1951, e foi realizado pela musicóloga Helza Comeu (PAULA & GOMES, 1983:10). Este parece ter sido o passo mais decisivo para o Museu do Índio, que em 1953, foi criado como parte das comemorações do dia do Índio Americano.

De acordo com Ribeiro (1955b), ao relatar sobre o que vinha a ser o Museu do Índio, sua primeira sede foi um velho casarão na Rua Mata Machado, restaurado e adaptado para funcionar como uma instituição museal. Segundo ele, as dependências do Museu contavam com salas de exposições, salão para projeção de filmes, que também funcionava como auditório para apresentações musicais (música indígena), laboratórios cines-fotográficos e uma biblioteca especializada (RIBEIRO, 1955b: 03).

O Museu do Índio fora inaugurado, com uma proposta de divulgar os trabalhos da SE para um público mais abrangente; possibilitar a participação efetiva dos grupos indígenas na vida social do País e combater o preconceito contra o índio brasileiro.

Assim, no dia 19 de abril de 1953, como parte das comemorações oficiais do “dia do índio”, por iniciativa do antropólogo e escritor Darcy Ribeiro, foi inaugurado, no âmbito da Seção de Estudos do SPI, com respaldo na ancestralidade e na respeitabilidade do velho Rondon, o Museu do Índio. Tratava-se de uma instituição que nascia como um coroamento da política indigenista, então em vigor. (CHAGAS, 2007: 03) ⁸².

Para a concepção deste Museu, antes de sua inauguração foi realizada uma pesquisa para identificar a imagem que as pessoas tinham dos indígenas e o que buscava e/ou encontrava o público que visitava os museus de etnologia já existentes. O resultado desta pesquisa foi que as pessoas pesquisadas, em sua grande maioria, tinham uma imagem distorcida e desfavorável / irreal dos índios do Brasil. A idéia dominante era de que eles eram: inferiores, rudes e embrutecidos, não possuidores de qualidades humanas; ou lhes eram atribuídos uma existência idílica e aventureira, qualidades de nobreza e altruísmo. Muitos, principalmente as crianças, tinham uma imagem do indígena brasileiro como o famoso “pele vermelha” veiculada nos filmes “hollywoodianos” de *far west* e difundida pelos meios de comunicação. Segundo Couto (2005) e Chagas (2007) para Darcy Ribeiro, que estava à frente da concepção e criação do Museu do Índio, essa deformação da imagem do indígena brasileiro também é resultado da forma de abordagem que os museus etnográficos realizavam até então, no Brasil e no mundo, pois representavam os grupos indígenas como povos exóticos e totalmente

⁸² Conforme Mário Chagas (2007) “Por decisão dos participantes do ‘I Congresso Indigenista Interamericano’, realizado no México, em 1940, o dia 19 de abril foi escolhido como um marco de memória do ‘Índio Americano’. Três anos mais tarde, o governo brasileiro, através do decreto-lei n.º 5540, de 20 de junho de 1943, instituindo, oficialmente, a referida data como o ‘dia do Índio’.” Mais adiante este mesmo autor, no mesmo texto, cita uma fala de Darcy Ribeiro onde este informa que segundo o Marechal Rondon a data também coincidia com o aniversário do presidente Getúlio Vargas, que na visão de Rondon havia feito muito em prol dos índios (2007: 177).

desvinculados da realidade social e humana. Neste sentido, para Darcy Ribeiro a criação da SE retoma os estudos sobre os indígenas, baseados nas modernas teorias e metodologias da antropologia e em nível mais elevado que a museologia, que deixava de lado a humanidade dos grupos que estudava – tratando-os como exóticos e/ou primitivos – concentrando-se apenas em enriquecer acervos e vitrines.

A perspectiva museológica reinante no período de concepção do Museu do Índio era de que os museus etnográficos no País – Nacional, Paulista, Paraense – tinham como meta a busca por expressar cientificismo. Estes museus utilizavam-se de suas exposições como forma de proporcionar uma percepção privada da realidade, aceita e aprovada institucionalmente, e que, ao ser objetivada, durante o processo de musealização, tornava-se sacralizada juntamente com a instituição museal. No período de criação destes museus as idéias de Boas sobre a contextualização sincrônica da exposição ainda existiam. Estas novas concepções ocorrem no final do século XIX e somente ganham força no início do século XX, e nestes museus elas demoram um pouco mais para serem amplamente aplicadas. Isso significa que os museus etnográficos não tinham como enfoque ressaltar contexto e sentido e que, também, não objetivavam apresentar os objetos expostos como produtos de um processo histórico cultural, ou seja, não se importavam em relacionar os artefatos exibidos nas exposições com a produção cultural como um todo. Há de se destacar que também nestas instituições museais de etnografia não havia compromisso político, educacional, social perante a nação. Segundo Darcy Ribeiro:

Em face desta realidade [dos museus etnográficos e da imagem do indígena pela população brasileira em geral] o que se impunha era criar um museu voltado mais para a compreensão humana que para a erudição etnográfica. Tal é o Museu do Índio, inaugurado há dois anos no Rio de Janeiro pelo Serviço de Proteção aos Índios com o propósito de desmascarar os preconceitos mais correntes sobre os índios, contrapondo-lhes fatos que patenteiam sua falsidade. (RIBEIRO, 1955b: 02)

Neste sentido, o Museu do Índio além de assumir explicitamente estes compromissos, incluindo também o assistencial, vinha acompanhado de um novo significado, porque para ele preservar era importante, mas essa ação preservacionista tornava-se mais relevante para as pessoas – no caso público visitante e grupos indígenas – quando possibilitava melhorar a qualidade de vida na atualidade. Ou seja, o grande destaque dado pelo Museu do Índio e que o coloca como inovador e único, quando de sua criação, é a importância que atribui no

compromisso com seu público específico, que são: as populações indígenas e os visitantes – principalmente crianças e jovens, visando não apenas preservar objetos ou documentos, mas preservar culturas.

Com isso, ao se colocar em defesa da causa indígena e ao buscar apresentar o índio dentro de uma nova perspectiva, de um novo olhar, o Museu do Índio encontrava-se fora dos parâmetros museais definidos na época (CHAGAS, 2007 e COUTO, 2005). Isso porque, o enfoque estava centrado no contexto dos objetos expostos, dos produtores (grupos indígenas) destes objetos e daqueles que eram chamados para apreciá-los (público visitante).

Assim, a proposta de Darcy Ribeiro era criar um museu que estivesse envolvido com a busca de uma compreensão humanística do índio brasileiro e por isso sua missão (do Museu) era, e continua sendo: “combater preconceitos e estereótipos” dos índios e trabalhar com sociedades tribais contemporâneas. Deste modo, as atividades do Museu e sua proposta inovadora, que o diferenciava dos demais, buscavam aproximar os índios dos não índios, ressaltando por meio das exposições as semelhanças entre indígenas e brancos, colocando-os como sujeitos aos mesmos impulsos, problemas, defeitos e qualidades que fazem parte da vida e natureza humana, é o que destaca Darcy Ribeiro em seu relatório sobre as atividades da SE, quando se refere à exposição de inauguração do Museu do Índio:

A exposição com que foi inaugurado (...) foi planejada em todos os seus pormenores, tendo em vista proporcionar uma visão sintética e objetiva da vida de nossos índios, de sua variedade de línguas e tradições culturais, e, sobretudo, de modo a quebrar estereótipos correntes sobre o índio, que se vão generalizando na população, divulgados pelo cinema estrangeiro e por outras fontes. Assim, o preconceito de que o índio seja necessariamente, rude, preguiçoso, vingativo e tantas outras falácias frequentemente repetidas são desmoralizadas sem referencia explícita a ela através de mostruários que documentam e a delicadeza e o alto grau de elaboração de certas artes indígenas, cenas diárias da vida nas aldeias que salienta os esforços que eles dispõem para prover a subsistência e a diferença entre a vida do índio isolado, ainda isento de contatos com a civilização e de índio já enganchado em nosso sistema econômico. (RIBEIRO, 1953: 03-04)

O enfoque não estava nas diferenças e sim nas semelhanças e a proposta era construir um “outro” que não ocupava um lugar de contraste, mas de afinidade e paridade, demonstrando que índios e brancos partilhavam uma mesma pertença: a natureza humana.

Esta mudança de enfoque seguia o que a antropologia / etnologia propunha àquela época, onde os objetos eram estudados a partir das funções e dos sentidos que assumiam dentro das sociedades e culturais. Neste sentido, o importante era percebê-los dentro do contexto social

cotidiano das culturas estudadas, considerando-os como “demarcadores simbólicos de identidades e processos socioculturais, ou, ainda, como partes significativas de ‘processos rituais’ ou de ‘cosmologias’” (GONÇALVES, 1999:22). Outra importante consequência que a criação do Museu do Índio trouxe implicou em práticas museográficas próprias que exploravam dois aspectos: valorizar o ponto de vista estético ou sublinhar a singularidade de determinado objeto (isolado ou em conjunto / contexto). Além disso, houve a inclusão de um novo elemento de mediação: o “explicador”, pessoa treinada para trabalhar com o público visitante (em grupos) e que conduzia a leitura da exposição, destacando de modo indireto as semelhanças entre índios e brancos e desfazendo os equívocos que levavam ao preconceito⁸³. O que se destaca, em termos de concepções etnográficas do Museu do Índio, é o fato de que as coleções ganham uma nova perspectiva e passam a ser utilizadas como uma nova forma de percepção da alteridade e de relação entre as culturas. A etnografia contribui para uma tendência museística em que o mais importante são os sujeitos, sendo os objetos uma forma de informar e “educar” o visitante, pois funcionam como um mecanismo que propicia ao público uma maior aproximação do sentido cultural impresso na peça – objeto, artefato – pelo autor / autores. Ela também coloca como função do Museu a utilização dos objetos expostos como meio de conscientizar o público e levá-lo à reflexão crítica sobre seu entorno social, político e cultural, além de despertar o interesse, a curiosidade e a motivação em conhecer mais sobre outros povos e culturas.

III. Museu do Índio: pretensões e metodologia de trabalho

Após sua inauguração e nos anos seguintes o Museu do Índio intensificou as atividades da Seção de Estudos e ambos passaram a significar uma única instituição. Logo após o início de suas atividades, o Museu do Índio e a SE iniciaram um programa de colaboração em pesquisas etnográficas com instituições de âmbito nacional e internacional, tais como

⁸³ A figura do explicador segue um dos princípios do Museu do Índio de que “... a compreensão da exposição é tarefa de uma ação cultural dirigida.” (NUNES, 1983: 50), sua tarefa é permitir que se cumpra a missão primordial do museu que é lutar contra o preconceito, então cabe a ele ressaltar, durante o percurso da exposição, as semelhanças entre índio e branco, não no fabrico de um artefato, mas nas características intrínsecas que a fabricação de um objeto pode levar a perceber. Assim, “In front of a panel of stones axes, the guide [explicador] stops to explain that the majority of Brazilian Indians live from cultivating manioc and millet, which obliges them to make extensive clearings in the forests. He goes on to describe the exhausting efforts that are necessary in order to fell large trees with such instruments, and brings visitors to the inevitable conclusion that the Indian’s renowned laziness can be no more than a reaction against foreign domination, or a very natural reluctance to do work for which he feels no emotional attachment.” (RIBEIRO, 1955a: 07).

UNESCO, Museu do Homem (França), Museu da Basileia (Suíça) e Universidade de Hamburgo (Alemanha)⁸⁴.

Este programa de cooperação não se restringia à etnologia brasileira, mas também abarcava, em regime de colaboração, as áreas de musicologia, medicina, etnobotânica e etnozologia. Outras atividades ocorridas nos primeiros anos de criação do Museu e que merecem destaque foram: a participação na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia (1953), com apresentação de trabalhos e a criação de um curso de pós-graduação, denominado Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural (em 1955)⁸⁵. Segundo Paula e Gomes (1983) logo em sua instituição o Museu do Índio foi muito elogiado e obteve o reconhecimento de vários setores nacionais e internacionais, servindo de modelo para outras instituições em relação aos trabalhos realizados, tanto em termos de investigação etnográfica quanto em termos de catalogação e classificação do acervo etnográfico.

A conexão entre as atividades da SE e do Museu era sobremaneira concertada, e isso ocorria porque refletia a integração, no desenvolvimento dos trabalhos do Museu do Índio, entre pesquisa etnológica e museologia (PAULA & GOMES, 1983:14). Darcy Ribeiro (1953), em seu relatório sobre a Seção de Estudos, destaca que o Museu não servia apenas para visitação, mas era frequentemente procurado por estudantes das faculdades de filosofia, visando o aprofundamento dos seus conhecimentos relacionados à etnologia. Para tanto, era disponibilizado o acesso destes estudantes aos documentos e acervo etnográfico existentes no arquivo e biblioteca da Seção de Estudos. O autor também destaca que o Museu teve um papel importante enquanto instituição de pesquisa, pois grande número de pesquisadores e especialistas buscava os recursos e acervo oferecidos, principalmente quando se encontravam em preparação para trabalho de campo – procurando informações prévias sobre os grupos que iriam estudar. (RIBEIRO, 1953:01-04).

Darcy Ribeiro (1955b) relata que durante seus primeiros anos de existência, o funcionamento do Museu do Índio se realizava por meio de exposições temáticas que eram modificadas anualmente, sempre no dia 19 de abril, quando havia a inauguração de nova exposição, com novas coleções de artefatos indígenas, nova mostra fotográfica e novos documentários sobre a vida na aldeia.

⁸⁴ Estas atividades de pesquisa em colaboração com outras instituições serão abordadas quando da apresentação de algumas atividades desenvolvidas pelo Museu do Índio – quarta parte deste capítulo.

⁸⁵ Na quarta parte deste capítulo será abordado com mais detalhe o curso de pós-graduação do Museu do Índio.

Ribeiro (1955b), também informa que toda exposição era pensada e planejada cuidadosamente para que se tornasse atrativa e para que, principalmente, contasse com explicações simples e convincentes que seriam reproduzidas aos visitantes como pequenas histórias e esclarecimentos sobre os objetos expostos, o cotidiano indígena e o contexto de produção das peças e da vida nas aldeias. Ele também ressalta que estas atividades eram introduzidas como se estivessem destituídas de qualquer implicação ou pretensão, mas que traziam em si um conteúdo que visava desmoralizar os preconceitos em relação aos índios (1955b).

Neste sentido, o que se queria era substituir uma narrativa museal focada nas diferenças, frequentemente apresentadas nos museus etnográficos do Brasil e do mundo, por uma narrativa cuja atenção primordial era transformar a diferença em proximidade que permitisse que as culturas indígenas fossem englobadas no todo social. Como destaca Mário Chagas (2003):

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

Ao tratar da imaginação museal de Darcy Ribeiro, Chagas (2003) diz que, pelas indicações que conseguiu colher em sua pesquisa, para os primeiros visitantes do Museu do Índio o ingresso em suas dependências era como entrar “em outro território”, com “regras de leitura e comportamento” que necessitavam ser apreendidas. Assim, o Museu assumia o papel de formar e informar o seu público, quer pela percepção das exposições, quer pelo fato de assumir para si a “causa indígena” e autoridade para falar por eles, quer pelo discurso sobre a situação destes povos no intuito de que fossem absorvidos pela sociedade nacional.

Visando melhor clarear as orientações existentes no Museu do Índio quanto à sua metodologia de trabalho, tanto no que concerne ao tratamento das coleções quanto ao que se refere ao acesso a estas, nas próximas páginas serão abordados, de modo mais consistente, alguns pressupostos que norteavam as ações desenvolvidas em relação ao público visitante e a atividade expositiva.

O Museu do Índio, ao tomar como objetivo primordial o compromisso de lutar contra o preconceito e aproximar e incluir o indígena na sociedade nacional, respeitando sua cultura o

Museu, como já assinalado anteriormente, assumiu para si o encargo de criar um *modus operandi* que lhe possibilitasse êxito em sua missão. Para tanto, concebeu uma metodologia de trabalho, conforme apresentado nas páginas precedentes, que se desenvolveu a partir do contato e adoção dos pressupostos elaborados por Franz Boas, da Escola Americana de Antropologia, sobre formas e conceitos expositivos, função social do Museu e atuação das instituições museais em relação ao público visitante.

A proposta expositiva de Boas era centrada na idéia de que a instituição museal deveria: a) captar a atenção do público para os objetos; b) garantir a real compreensão por parte dos visitantes do que se está expondo; e c) permitir o acesso deste público ao “ponto de vista do nativo”. Segundo ele, em correspondência a Morris K. Jesup, presidente do Museu Americano de História Natural, toda exposição deve ser organizada tendo como base:

(...) a relação do homem com a natureza, o desenvolvimento das técnicas de produção, as formas de costumes e crenças (...) levando em consideração as condições históricas de cada povo. (BOAS, [1905] 2004: 357).

Com base nas considerações do parágrafo anterior há de se destacar com relação ao Museu do Índio alguns pontos que convergem para as idéias expressas por Boas sobre os eixos condutores de uma exposição.

Dentre as concepções de Boas o que se pode destacar, é, em primeiro lugar, a importância do contexto e significado que cada peça exposta necessita e expressa. Isso porque segundo ele, é necessário compreender a cultura como um todo, um objeto pode trazer consigo um número considerável de sentidos e, somente a partir da compreensão do contexto em que foi produzido e quais as motivações que propiciaram sua produção, é que se poderá captar o significado deste objeto. Ira Jacknis, ao tratar das concepções boasianas sobre exibição em museus, relata que:

Just as Boas had suggested that “the art and characteristic style of a people can only be understood by studying its productions as a whole” (...) the meaning of an ethnological specimen could not be understood “outside of its surroundings, outside of other inventions of the people to whom it belongs, and outside of other phenomena affecting that people and its productions”. (JAKNIS, 1985:79).

Para Boas sua perspectiva diferia da visão que os museus tradicionalmente tinham da cultura ou dos objetos. Isso porque diferente desta tradição, cuja interpretação do objeto e da cultura era única, Boas percebia tanto no objeto quanto na cultura uma multiplicidade de perspectivas, pois para ele o princípio básico das coleções etnológicas deveria ser a disseminação de que a cultura ocidental não é absoluta, mas relativa, visto que as idéias e conceitos dos homens somente conseguem alcançar as verdades até os limites de sua própria cultura.

Esta percepção boasiana está presente no padrão metodológico de atuação que o Museu do Índio concebeu e empregou como recurso para conseguir propiciar o conhecimento da diversidade cultural indígena existente no País ao público em geral (sociedade nacional). Isso porque, o objetivo visado pelas atividades desenvolvidas pelo Museu era focado na substituição da figura do indígena como selvagem, referência nacional, pela da figura de um índio dono de uma cultura própria, com ambições e desejos semelhantes a qualquer ser humano. Ou seja, possibilitar aos não índios a revisão de seus conceitos sobre as culturas indígenas, demonstrando que o diferente significa uma forma outra de concepção, uma outra visão de mundo, mas que se assemelha e se aproxima de qualquer um porque compartilha de um mesmo caráter: humanidade.

Esta perspectiva de trabalho contra o preconceito era viabilizada pelo Museu do Índio ao conceber e utilizar as exposições e suas respectivas ações educativas, de modo a oferecer e revelar os costumes, tradições, e outras formas e sentidos presentes nas culturas indígenas. O resultado esperado era levar o público a perceber que a inclusão de objetos e sentidos culturais indígenas, como pertencentes à cultura nacional, implicava no acréscimo de qualidade ao patrimônio cultural brasileiro e em uma maneira de informar que as culturas indígenas forneciam subsídios para a composição de uma identidade nacional (COUTO, 2005:71). Ou seja, a cultura dos grupos indígenas era singular e diferente, mas ao mesmo tempo era semelhante e fazia parte do todo nacional, pois completava e aprimorava os sentidos e significados das concepções e práticas sociais instituídas nacionalmente como parte de um “caráter nacional”.

A perspectiva educativa boasiana é outro fator que está presente nas concepções da equipe do Museu do Índio particularmente sobre o que deveria focar a ação educativa para o público visitante. Primeiramente, pode-se destacar a visão da instituição museal como local propício à educação, ao entretenimento e à pesquisa, bem como perceber o público dividido em três tipos de audiências: crianças, professores e pesquisadores. Segundo Boas para cada grupo de visitantes o Museu deveria criar formas diferentes de exibição, e sua estratégia para garantir

que a instituição museal se constituísse como um *locus* privilegiado para a educação seria: 1) somar educação com entretenimento: utilizar aspectos notáveis da exposição aliada ao destaque de um ponto principal que fosse mais imediatamente perceptível; 2) organizar a exposição em pequenas séries sinóticas nos espaços menores do Museu; 3) possibilitar a pesquisa para especialistas. Estas três estratégias devem levar em conta que a pretensão de uma exposição é ser inteligível, e isso somente se torna possível quando se tem uma boa possibilidade de explicação da mesma.

Com isso, a equipe do Museu teve que conceber e elaborar uma nova forma de apresentar o acervo e de tratar os visitantes, fazendo com que estes últimos tivessem um contato mais próximo com a instituição e melhor compreendessem a vida dos indígenas em suas aldeias. Esse contato e compreensão eram imprescindíveis para vencer o preconceito e incluir os indígenas no contexto social nacional.

Para conseguir viabilizar esta ação foi estabelecido, por parte do Museu do Índio, que não seria atendido o visitante individual, mas apenas visitantes em grupos de seis ou mais pessoas, que seriam recebidos e guiados, durante sua visita, pelo explicador. Todo o percurso seria direcionado e apresentado por este novo agente. Durante a visita, o público, após percorrer a exposição, assistiria a um filme documentário – o primeiro fora produzido pelo próprio Darcy Ribeiro e retratava um dia na vida de uma tribo indígena. Vale destacar que ao iniciar sua atuação educativa, conforme Paula e Gomes (1983), a visita ao Museu durava, ao todo, duas horas, que além de permitir percorrer toda a exposição e ver o filme, também serviria para possibilitar aos visitantes a reflexão do que fora apresentado e a formulação de idéias próprias sobre os indígenas, redefinindo suas antigas concepções e percepções sobre a diversidade das culturas indígenas.

Estas percepções e perspectivas de trabalho, a partir das exposições de Franz Boas presentes no Museu do Índio, tornam-se patente aos olhos daquele que se detem analisando documentos (artigos, textos, fotos, audiovisual) que abordam a metodologia e a prática existente neste Museu, como foi o caso do presente estudo.

A partir do exame das idéias de Franz Boas, sobre a função e utilidade das instituições museais, e da descrição das estratégias e atividades utilizadas pelo Museu do Índio, em sua prática expositiva e educativa, pode-se destacar que existe um mesmo ideal de Museu: “(...) mostrar que nossos povos não são os únicos detentores da civilização, mas que a mente humana tem sido criativa por toda parte (...)” (BOAS, [1905] 2004: 359). Neste sentido, o Museu do Índio faz com que as coleções adquiram um novo enfoque, pois permitem perceber a alteridade por um novo prisma, propiciando a compreensão do diferente como parte da

diversidade cultural, e despertando para a reflexão crítica e conscientização de que existem outras visões e interpretações sobre o mundo e outras formas de concebê-lo.

IV. Configurações Atuais do Museu do Índio⁸⁶

A partir de sua institucionalização, o Museu ganha cada vez maior destaque nacional e internacional. Realiza diversas exposições, pesquisas e trabalhos ainda inéditos – arquivamento de vocabulários indígenas, catalogação e classificação do acervo etnográfico – passando a ser visto como instituição modelo por outras instituições do gênero, as quais o Museu assessorava na realização de exposições.

Nas duas décadas seguintes – 1960 e 1970, devido a mudanças administrativas, como a mudança da capital do País para Brasília e outras de natureza política determinadas pelo Golpe Militar de 1964, o Museu se desarticula em termos de suas funções intrínsecas, quais sejam: pesquisa etnográfica, documentação e divulgação. Também eventos como a perda de parte de seu acervo em um incêndio⁸⁷, o afastamento de técnicos experientes e sua incorporação à recém criada Fundação Nacional de Apoio ao Índio / FUNAI contribuiriam para aquele processo de desordenação. Nas palavras de seu atual diretor, para que conseguisse superar todas as mazelas o Museu teve que lutar:

Durante as décadas de 60 e 70 o Museu lutou para continuar existindo. Nos anos sessenta ocorrem diversas reformas administrativas, tais como a transferência do SPI e da Seção de Estudos para Brasília, a do Museu do Índio para a Seção de Documentação e Divulgação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e, posteriormente, a extinção do SPI e do CNPI, com a conseqüente criação da FUNAI, acrescentando-se o incêndio da documentação do SPI, em Brasília, no ano de 1967, no qual desapareceram documentos de inestimável valor histórico. Essas

⁸⁶ Nesta dissertação não serão detalhados, em termos de pormenores, o período entre 1965 e 1990, visto que não é objetivo deste estudo este período de tempo, uma vez que, em sua maior parte, o Museu do Índio ficou fechado devido a precária infra-estrutura que lhe foi destinada bem como sua transferência espacial (do bairro Maracanã para o de Botafogo).

⁸⁷ Segundo Freire (2005:21) o incêndio destruiu acervos referentes à ação do Estado em relação aos indígenas, e na nota de pé de página nº. 27 de sua dissertação acrescenta que “O incêndio criminoso que destruiu sete andares do edifício do Ministério da Agricultura em 16/06/1967, transformando em cinzas arquivos, filmes, gravações e artefatos, nunca foi investigado por historiador ou antropólogo. O incêndio ocorreu depois da instalação da CPI do SPI, pelo Ministro do Interior, Albuquerque Lima. Um escritor americano, Lance Belville, esteve pesquisando o acervo antes do incêndio, tendo copiado muitos documentos (OESP, 18/06/1967). Entretanto, desconhecemos qualquer obra desse autor sobre os índios ou a política indigenista brasileira.”.

transformações, acrescidas da saída de inúmeros técnicos e da escassez de recursos, fizeram com que o Museu praticamente paralisasse suas atividades. (LEVINHO, 2000:02).

Em meados dos anos de 1970 inicia-se um esforço institucional, liderado pela FUNAI, de instituir um sistema de arquivos que preservasse o que restou do seu acervo e que, também, pudesse reconstruir, tanto quanto possível, as peças perdidas no incêndio. Em fins dos anos de 1970, o Museu do Índio foi transferido para uma casa do início do século XX, localizada no bairro de Botafogo, no Rio de Janeiro, onde permanece até hoje.

Mesmo depois da mudança de localização o Museu somente se recuperou por completo no início dos anos de 1990, pois, segundo relato de Levinho (2000) para o periódico *Museu ao Vivo*, do Museu do Índio, pesava sempre sobre sua cabeça a possibilidade de ser novamente transferido para Brasília. Assim, a instituição, mesmo após a transferência para o imóvel do bairro Botafogo, não conseguia se organizar totalmente e estava sempre sobressaltada pela possibilidade de ter se mudar novamente.

Seguindo o que ocorria tanto na museologia quanto na antropologia, o Museu do Índio durante os anos de 1970 e 1980 passou por um período de reflexão sobre sua prática museal e antropológica que se alinhava também com as transformações sociais e políticas que ocorriam no País. Segundo seu atual diretor, José Carlos Levinho (2000)⁸⁸, durante a década de 1980 e até o início dos anos de 1990 havia duas concepções que orientavam as atividades do Museu: 1) definia que a instituição se transformasse em um setor de documentação, conforme a SE havia sido concebida antes da criação do Museu, e 2) que considerava como melhor alternativa a reformulação do Museu em uma instituição mais dinâmica e cuja principal atividade seria a realização de eventos. As duas propostas, defendidas por equipes diferentes do Museu, fizeram com que se iniciasse um trabalho essencial de recuperação do “acervo textual e audiovisual” existente. Foi um período em que a instituição contou com considerável aporte financeiro, que viabilizava a contratação de equipes, ainda segundo Levinho: “em meados da década de 80 e início da de 90, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI forneceu todas as condições necessárias para que o Museu fosse transformado em uma instituição forte e de prestígio.” (LEVINHO, 2000: 03).

Todos estes fatores implicaram não apenas novas práticas museológicas, trazidas pela Declaração de Quebec, realizada em outubro de 1984, e pela Mesa Redonda de Santiago do

⁸⁸ Este trecho se refere a um texto apresentado por José Carlos Levinho, durante a XXII Reunião de Antropologia Brasileira, realizada em 2000.

Chile, que ocorreu em maio de 1972, mas também por um novo direcionamento (ou uma postura mais radical) dentro dos seus princípios básicos de sua constituição relacionada ao que seria sua relação com os públicos.

Contudo, a chegada dos anos de 1990 não ocasionou o que se esperava com todas as mudanças praticadas. O que ocorreu foi o colapso da instituição, que entrou em uma crise sem dimensões em sua história. Levinho (2000) destaca que esta crise não tinha precedente e não estava relacionada com recursos financeiros ou de pessoal. De 1993 a 1995 o Museu do Índio não funcionou: estava paralisado; suas edificações destruídas e, por conseguinte, seu acervo ameaçado em sua integridade; não eram realizadas exposições, eventos ou mesmo, a comemoração do dia do índio no mês de abril.

Esta crise estava intimamente ligada à visão que o público em geral e os próprios funcionários do Museu tinham do mesmo: tratava-se de mais uma repartição pública, cujo serviço era pouco relevante. Tal concepção estava embasada na inexistência de atividade de pesquisa e de sistematização de informação real sobre seu acervo, excetuando-se o da biblioteca. Ao se conscientizar sobre este ponto foi definida nova pauta de reformulação que tinha como objetivo central a preservação dos seus acervos, com um mínimo de tempo e recursos possíveis, dada a situação de instabilidade pela qual passava a FUNAI, até a metade da década de 1990. A partir desta linha mestra, várias ações foram executadas tendo em vista cumprir com o objetivo eleito e programado. A edificação onde está instalado foi reformada visando melhor acondicionamento das coleções e foram realizados eventos, mostras e publicações cujo eixo central era o acervo existente. Outras ações também implementadas foram: conhecer o acervo e as experiências de instituições congêneres, viabilizar a máxima divulgação possível das atividades do Museu.

O período que abarca as três décadas de reformulação teórica e metodológica do Museu também ocasionou, a partir dos princípios éticos concernentes às aquisições em museus estabelecidos pelo Conselho Internacional de Museus (ICOM), a adoção de um programa específico para obtenção de qualquer objeto, independente de sua natureza ou do objetivo da aquisição: pesquisa científica, educação, preservação e valorização da herança nacional, internacional, natural e cultural. Todo material adquirido deve ser devidamente documentado e catalogado em sua especificidade, para que o Museu cumpra fielmente com sua missão enquanto instituição museal: conhecer, preservar e difundir.

Cristina Botelho em seu artigo sobre a política cultural do Museu do Índio, revela parcerias importantes que possibilitaram a revitalização da instituição, e destas merecem destaque:

- * Centro de Conservação e Restauração de Bens Culturais Móveis – CECOR, da Escola de Belas Artes, da Universidade Federal de Minas Gerais: assessoria nos trabalhos de climatização das áreas de exposição;
- * Ministério da Cultura – Programa Museus, Memória e Futuro, da Secretaria de Patrimônio Museus e Artes Plásticas: financiamento para a compra de equipamentos e instalação de ar condicionado central;
- * Fundação Vitae e Governos dos Estados do Amapá e Rio de Janeiro: exposição “Tempos e Espaços da Amazônia – variações indígenas sobre um mesmo tema: os *Wajãpi*”;
- * Fundo de Universalização dos Serviços de Telecomunicações – FUST / Programa Bibliotecas: dotar a biblioteca de equipamentos de conectividade à Internet;
- * Departamento de Identificação e Documentação – DID do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN: Registro do Patrimônio Cultural Indígena.

A partir de 1995 o Museu consegue superar a crise e (re)aparece revitalizado, com disponibilização de seu acervo a visitantes e pesquisadores, com continuas publicações sobre povos indígenas e suas coleções, e sem se esquecer da necessidade de constante realimentação informacional e preservação dos seus acervos. Sua identidade revitalizada encontra-se ancorada na relação entre “o patrimônio que lhe cabe preservar e divulgar e o universo de seu público.” (LEVINHO, 2000: 06), pois visitantes e pesquisadores são fundamentais para a consolidação deste novo Museu que ressurgiu. Nesta nova configuração o Museu do Índio também revitaliza sua atuação com os povos indígenas, também considerados público alvo da instituição, que implica em novas possibilidades de ação, nas palavras de Levinho:

É importante ainda acrescentar o público indígena, que, de forma crescente, também vem buscando a instituição como fonte de consulta, e mesmo, em alguns casos, para uma interação mais direta com o Museu, atuando como tradutores de suas culturas ao servirem de guias de visitantes nas exposições e ambientações. Essa troca de conhecimentos, de saberes, vem definindo um novo papel, que está encontrando a sua expressão exatamente na relação dinâmica do público com seu acervo e com os povos que o produziram. (LEVINHO, 2003: 07).

Neste trecho são perceptíveis alguns dos pressupostos iniciais do Museu, sendo que se pode destacar quanto a este novo papel, de que fala Levinho, que ele é, na verdade, um desmembramento do que já se encontrava presente nos primórdios do Museu: a contextualização da produção e a visão do nativo sobre o sentido do que se está expondo –

agora repassada pelo próprio produtor sem intermediações – e a presença de um explicador – agora o próprio indígena.

Outra mudança que se iniciou após a reabertura do Museu diz respeito à forma de aquisição dos acervos. Se nos primeiros trinta ou quarenta anos de existência o acervo foi se constituindo, em sua quase totalidade, a partir da coleta de artefatos/objetos durante pesquisas etnográficas⁸⁹, nos últimos anos teve início uma tendência, que se fortalece cada vez mais, em se realizar exposições a partir da compra, por encomenda, dos objetos necessários para compor a mesma. Este fato ocorreu durante a exposição “Tempo e Espaço na Amazônia: Os Wajãpi”, inaugurada em 22 de março de 2002, cuja catalogação das peças expostas além de relatar o fato de ter sido comprada sob encomenda, indica o nome do autor da obra. Segundo Mario Chagas, na atualidade o Museu do Índio é bem diferente daquele existente até meados dos anos de 1990:

Hoje o Museu [do Índio] não é mais o mesmo. As crises porque passou, as lutas que travou pela sua própria sobrevivência, os embates políticos que enfrentou, a reorientação dos rumos da política indigenista e o novo papel desempenhado pelos povos indígenas dentro do campo político, exigiram dele o investimento em novas práticas de mediação museal. (CHAGAS, 2003: 227).

Estas mudanças fizeram com que o Museu do Índio passasse a se definir como um lugar diferente dos demais museus. Ele não seria um mero depósito de objetos, mas sua pretensão era firmar uma aliança entre pesquisa e compromisso público, diferente do que fazia até então, ainda que fosse embasado no mesmo pressuposto existente quando de sua criação. Sua meta passaria a ser, então, criar novas estratégias de reforçar o contato com seu público prioritário: os povos indígenas, ampliando e criando (recriando) novas formas de parceria com os índios.

Assim, sua marca ou diferencial de outros museus etnográficos encontra-se em reconhecer a importância dos indígenas – seus saberes e seus fazeres – e viabilizar, pelos meios que lhe

⁸⁹ **Alguns exemplos de coleções adquiridas por antropólogos, conforme indicado por Nunes (1983): William Crocker – coleção Rankokamekra (Canela); irmãos Vilas Boas e outros antropólogos – coleção de painéis zoomorfos Waurá, plumária, colares, máscaras, instrumentos musicais, propulsores e armas dos grupos indígenas Kamayurá, Mehinako, Yawalapiti, Kuikuro e outros (1955); Eduardo Galvão – coleção cerâmica Baniwa (1957); Roberto Cardoso de Oliveira – cerâmica Terena (1955); Delvair e Júlio César Melatti – coleções Krahó e Marubo 1975); Regina Muller – Assurini (1980).**

seja possível, a promoção e valorização da diversidade cultural destes povos e ter um compromisso ético e político com a “causa indígena”.

É certo que desde sua fundação este diferencial já se encontrava patente, contudo o que muda após este período reflexivo é a qualidade destes três aspectos ou princípios. Isto porque na atualidade a parceria com os grupos indígenas vai além do que inicialmente estava proposto, o Museu não é mais o intermediário, sua função é mais de um assessor, pois os indígenas se apresentam como sujeitos da ação, “falam na primeira pessoa” como diz Mário Chagas (2003: 232), tanto em relação à narrativa museográfica, quanto na produção de exposições, de restauração de peças, e também na forma de conduzir o projeto educativo do Museu. Conforme o atual diretor José Carlos Levinho relata em entrevista concedida ao periódico Museu ao Vivo:

O museu deve prestar serviço não só ao público visitante, tal qual outras instituições similares, como também, particularmente, aos povos indígenas cujas referências etnográficas encontram-se nele reunidas. Hoje, o acervo etnográfico, textual, fotográfico e filmico está todo identificado, acondicionado e sistematizado. (...) neste processo, a participação dos índios foi constante em todas as etapas e serviços. Muitos participaram na identificação de fotos, na restauração de peças, na identificação de objetos e matérias-primas e na realização de atividades voltadas ao público, sobretudo infantil. Ao longo deste trabalho, a parceria com grupos indígenas tem sido crescente e não conseguimos apontar projetos ou ações setoriais onde não tenha havido a sua participação. (LEVINHO, 2003: 02).

O Museu do Índio, além de apoiar a condução de explorações etnográficas no País e de montar exposições sobre as culturas indígenas brasileiras (e em alguns casos sul-americanas), passou nas duas últimas décadas a intensificar sua produção bibliográfica, incluindo não apenas monografias sobre os grupos sobre os quais possui acervos ou que mantem parcerias, mas também investindo em material didático, parte com o propósito para ser ferramenta utilizada durante a visitação de seus espaços e a outra parte confeccionada como suporte para escolas – na preparação para as visitas – e para os cursos direcionados aos índios.

A utilização de seu acervo como base para subsidiar ações de regulamentação de terras indígenas, fez com que a instituição assumisse para si atuar de modo basilar em processos de demarcação de terras indígenas, uma vez que mantem em seu acervo documentos referentes à situação de grupos indígenas desde o início do século XX.

Também há de se destacar outras duas propostas viabilizadas pelo Museu, ambas relacionadas à área audiovisual. Trata-se da realização de oficinas de vídeo e de fotografia visando capacitar os indígenas na utilização deste material.

O resultado foi o registro de vários rituais e a produção pelos próprios membros das aldeias de documentários sobre temas que consideram importantes registrar, que são exibidos em mostras e festivais. Segundo notícia publicada no seu informativo, “Museu ao Vivo” feito a partir do depoimento de um destes video-makers:

(...) fazer vídeos e ter espaço para exibí-los é poder mostrar para o público da cidade o modo de vida e os costumes de seu povo. Para ele, é muito melhor que os próprios índios registrem seus costumes, pois o homem branco não tem tanto compromisso com a cultura de cada etnia e mistura danças e ritos de uma aldeia com músicas de outra. (Museu do Índio, 2006: 2).

Outro ponto importante que se pode destacar dentro deste novo perfil do Museu do Índio é o trabalho de parceria que vem realizando nos últimos anos junto a grupos indígenas. Trata-se da realização de oficinas, treinamentos, publicações e consultorias a povos indígenas interessados em organizar museus, centros culturais e/ou desenvolver projetos de preservação e revitalização de seu patrimônio cultural.

Ao renovar sua prática e ampliar / recriar sua perspectiva de trabalho, o Museu do Índio permanece sendo uma instituição híbrida, que engloba museologia, antropologia e política pública. Permanece, mas de modo diferente, como uma instituição de preservação da memória, que se ocupa da diversidade cultural contemporânea e planeja, pela utilização de suas coleções e *insights* antropológicos, trabalhar pela divulgação das culturas e subsidiar diversas ações originadas por suas próprias diretrizes ou por demandas dos grupos indígenas com os quais mantem contato, dentre elas: demarcação de terras, assessoria a tribos na criação de seus projetos de museus, na preservação e revitalização de suas tradições, na consolidação da herança cultural para as novas gerações.

Os museus etnográficos têm para si a tarefa de conseguir orquestrar o problema da alteridade, e no caso do Brasil, isso é ainda mais importante porque requer trabalhar o “outro” próximo. No passado, muitas vezes, a construção de si mesmo e da alteridade foi bastante problemática dentro dos museus etnográficos.

Isso é perceptível quando se volta para o período de criação dos grandes museus etnográficos, que exprimiam certa arrogância de alguns antropólogos em sua atuação na produção de conhecimento sobre os outros povos que pesquisavam e colecionavam.

Esta arrogância significou que seu conhecimento, a partir da investigação dos povos diferentes de si e vistos como exóticos, era de tal modo a única expressão da realidade objetiva, e, por isso, tinha a autoridade de ser cristalizado nos objetos retirados da cultura material e expostos nos museus. Não havia discussão sobre os significados da perspectiva que o colecionador / antropólogo tinha durante sua pesquisa, não era colocado em questão a utilização da cultura material / dos artefatos como prova irrefutável de suas teses ou as condições e teorias que orientavam a retirada dos objetos de suas culturas.

Tudo isso não era colocado como pontos a serem problematizados, o que teria sido de grande importância, visto que se tratavam de fragmentos selecionados a partir de uma visão fragmentada / parcial / incompleta da cultura investigada (ABREU, 2005:124).

A exposição "Tempo e Espaço na Amazônia: os Wajãpi" traz, conforme Abreu (2005), o rompimento com “visões genéricas” e com a pretensão sempre presente nos grandes museus etnográficos de “abarcam grande número de representações de culturas”.

Além disso, a autora destaca que esta exposição traz uma “preocupação absolutamente nova” que é o fato de incluir no processo de montagem da exposição a participação dos índios. Somados a estas inferências de Abreu, vale lembrar que a participação dos indígenas permeou todos os momentos do processo expográfico. Tendo sido iniciado durante a confecção dos objetos, passando pela abordagem estética da concepção museográfica e pela montagem da exposição, indo mesmo até a organização da festa de abertura, como depoimento da antropóloga Dominique Gallois⁹⁰ para Regina Abreu, transcrito em seu artigo “Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos”:

(...) foi a primeira vez que um grupo indígena da Amazônia participou tão intensamente e, sobretudo, coletivamente, da preparação de uma exposição. Eles se organizaram para que todos os diferentes grupos locais da área pudessem colaborar com o evento. Foi assim que eles fizeram a lista dos objetos, distribuindo tarefas entre todos. Durante três meses, trabalharam muito em todas as aldeias, selecionando as melhores peças, transportando tudo desde lugares muito distantes. Depois, escolheram as pessoas que viriam para orientar a montagem da mostra e os

⁹⁰ **Dominique Gallois é doutora em antropologia, professora do Departamento de Antropologia e coordenadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, é assessora da ONG Centro de Trabalho Indigenista e trabalha há mais de 20 anos com os índios Wajãpi.**

músicos que iriam tocar suas flautas na festa de abertura. (GALOIS apud ABREU, 2005: 120-121)

Nestes novos caminhos a serem trilhados o Museu do Índio coloca de modo veemente que a relação dos dois processos que ocorrem na antropologia – construção do outro e construção de si – são importantes para sua prática, e esses processos ocorrem em uma via de mão dupla, pois ao se construir uma alteridade ocorre uma ação simultânea de transformação mútua onde se aciona, ao mesmo tempo, a construção de identidades e subjetividades.

Durante o caminho percorrido na realização desta investigação, cujo produto final é esta dissertação, algumas idéias se destacam como rudimentos importantes para se visualizar o Museu do Índio enquanto instituição *sui generis* e à frente do seu tempo, conforme o ideal de sua concepção.

V. Práticas Expográficas e Antropológicas do Museu do Índio: Alguns exemplos

O Museu do Índio tem para si duas metas principais que norteiam, desde os primórdios de sua criação, todos os pressupostos metodológicos e teóricos que estão implícitos em suas atividades e práticas: 1) divulgar uma imagem correta da cultura indígena para o público em geral e com isso combater o preconceito; 2) preservar o patrimônio cultural das culturas indígenas. Trata-se de uma instituição que vem ao longo dos seus mais de cinquenta anos de existência se esforçando para contribuir para a preservação da memória das culturas indígenas e para a compreensão do universo cultural da alteridade no Brasil.

Para lograr êxito em suas metas tem lançado mão dos mais diversos mecanismos e instrumentos que são colocados (ou granjeados) ao seu alcance. Desde sua formação até a atualidade, criou numerosas oportunidades e possibilidades de cumprir com sua função social: apoiou e realizou pesquisas em colaboração ou individualmente; divulgou seu acervo por meio de exposições e eventos; realizou levantamentos em diversas áreas: música medicina, etnobotânica, etc.; classificou e organizou seus acervos e revitalizou sua sede visando à preservação e conservação de seus documentos e peças/ artefatos; realizou cursos e oficinas, incluindo o primeiro de pós-graduação em antropologia; sistematizou e publicou trabalhos baseados em suas pesquisas de campo ou em seu acervo documental; etc.

Atividades e Práticas de Pesquisa

Desde sua criação o Museu do Índio tem realizado estudos e pesquisas (de campo ou documental), a princípio a partir da Seção de Estudos, que funcionava como uma divisão de pesquisas do Museu, e após sua revitalização, por meio de apoio técnico e documental existente em seus quadros funcionais e em seu acervo. Dentre os estudos e pesquisas que possuem indicação clara da participação do Museu, alguns merecem ser destacados, quer pelos resultados que promoveram, quer pelo caráter único ou inovador do enfoque.

Dentre as pesquisas de campo merece destaque a realizada por Eduardo Galvão, durante o período em que era Chefe da Seção de Orientação e Assistência do SPI e que foi financiada pelo Museu do Índio. O trabalho de campo ocorreu entre outubro de 1954 e janeiro de 1955, tendo como foco “o estudo do processo de formação das populações caboclas da Amazônia” (PAULA & GOMES, 1983:12). Seu estudo focava o sistema religioso das denominadas populações caboclas e via nas práticas da “pajelança” uma origem ameríndia (Tupi) mesclada com influências ibérica e africana. Uma das considerações que Galvão destacou, a partir dos seus estudos, era de que as religiões de origem ameríndia iriam perder espaço para os cultos afro-brasileiros. Esta pesquisa se tornou clássica para os estudos no campo antropológico sobre o sistema religioso e práticas curativas.

Roberto Cardoso de Oliveira, antropólogo e etnólogo do Museu do Índio, entre 1954 e 1955 realizou uma pesquisa de campo sobre os índios *Terena* localizados no Mato Grosso do Sul. Seu enfoque era sobre a assimilação por este grupo de traços culturais de outros grupos. O resultado deste estudo foi a publicação, em 1960 (1ª Edição), do livro “*Do índio ao bugre. O processo de assimilação dos Terena*”, escrito entre 1958 e 1959 e que chama a atenção para o fato de que é impossível compreender uma cultura sem atentar para o fato de que ela mantém e/ou estabelece relações presentes e passadas com outros povos / culturas. Cardoso de Oliveira foi assistente de Darcy Ribeiro no Museu do Índio, tendo sido também seu aluno (PEIRANO, 1997: 77-78). Segundo Peirano, o trabalho de Cardoso de Oliveira, sobre os *Terena*, mostrou que a identidade indígena permaneceu, ainda que tivesse ocorrido a mudança cultural. Esta persistência identitária, nas considerações dessa autora, se deve a relações sociais específicas ocorridas durante o contato (PEIRANO, 1997:78-79).

Outro etnólogo do Museu do Índio que realizou diversas pesquisas de campo, com posterior publicação de livros, tendo sido também diretor da Seção de Estudos e diretor do Museu, bastante citado neste estudo, foi Darcy Ribeiro. Dentre as pesquisas que realizou, financiadas pelo Museu do Índio, vale destacar duas delas que se tornaram clássicas não apenas em termos de conteúdo etnológico, mas, também, em termos de coleção etnográfica: entre os

Kadiweu e entre os *Urubus-Kaapor*. Estas pesquisas que foram realizadas respectivamente nos anos de 1948 e 1950, focavam temas como mitologia, arte e religião. A publicação sobre o estudo realizado entre os *Kadiweu* rendeu a Darcy Ribeiro um prêmio e a coleção formada a partir do estudo com os *Urubus-Kaapor* que, segundo afirmações de Couto, tem como mérito ser objeto de análise antropológica semelhante aos demais temas que eram centrais e prioritários na época, em suas palavras a coleção *Urubu-Kaapor* foi:

(...) após os primeiros anos de recolhimento, abordada por Darcy Ribeiro como elemento digno de uma análise antropológica, colocada em primeiro plano ou igualada a outros temas, até então considerados prioritários no campo antropológico. (COUTO, 2005: 157)

Além deste enfoque nos temas etnográficos / antropológicos em voga nos anos de 1950, Darcy Ribeiro também se destaca por ter introduzido como problema para a ciência antropológica as relações de contato entre indígenas e sociedade nacional.

Cabe ressaltar, como expõe George Zarur (1976), em seu artigo apresentado durante a X Reunião Brasileira de Antropologia em 1976, que estes três antropólogos, profissionais que atuaram nos primeiros anos de existência do Museu do Índio, por meio de seus estudos e pesquisas, propiciaram os embasamentos necessários para a concepção teórica “única” e “original” a “Teoria do Contato Interétnico”, posteriormente desenvolvida por Cardoso de Oliveira, durante sua atuação no Museu Nacional, “em termos de Fricção Interétnica”. Ou seja, o Museu do Índio, direta e indiretamente, propiciou as condições necessárias para que “a contribuição teórica original trazida até hoje pela Antropologia brasileira” fosse gerada / produzida (ZARUR, 1976: 06).

Contudo antes de entrar na descrição da próxima pesquisa de campo, há de se destacar um fato que teve a presença de profissionais do Museu do Índio e que marcou a ação governamental junto aos povos indígenas. Este fato, ocorrido entre as décadas de 1950 e 1970, foi a demarcação do Parque Nacional do Xingu, marco da ação indigenista com participação vigorosa dos antropólogos e que tem como mérito apontar para a constituição de um novo contexto de delineamento de práticas políticas com a entrada de novos atores sociais na problemática da identificação, delimitação e/ou revisão de terras indígenas⁹¹.

⁹¹ O intuito desta afirmativa não é fazer uma apologia da política indigenista brasileira após a institucionalização do Parque do Xingu, pois é notório que ela está longe de ser considerada uma política

Em relação ao período entre os anos de 1970 e 1990, no qual o Museu passou por diversas situações críticas e pelo processo de revitalização, as informações sobre os estudos e pesquisas são muito escassas e pouco elucidativas.

A mais detalhada encontra-se no artigo inserido no livro “Museu do Índio: 30 anos – 1953/1983” e relata a pesquisa realizada pelo Setor de Etnologia e Linguística do Museu do Índio, que no ano de publicação do livro ainda estava em andamento. Esta pesquisa contou com o apoio da Financiadora de Estudos e Projetos – FINEP (1979-1981), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ (a partir de 1982) e da Universidade Federal do Mato Grosso. Tinha como objetivo estudar o processo de transformação e reprodução dos grupos indígenas: *Xavante*, *Paresi* e *Iranxe*, com enfoque na análise da relação entre desenvolvimento econômico e espaço político a partir do contato interétnico. Contou com a consultoria científica dos professores: Roque Laraia, Roberto Da Matta. Dentre as atividades realizadas são relatadas no artigo acima identificado: 1) levantamento bibliográfico e contatos preliminares; 2) subprojeto *Xavante*: trabalho de campo junto ao grupo indígena *Xavante*; 3) subprojeto *Paresi*: trabalho de campo junto ao grupo indígena *Paresi*; 4) subprojeto *Iranxe*: trabalho de campo junto ao grupo indígena *Iranxe*; e 5) projetos complementares: atividades científicas individuais, com temáticas correlatas à problemática central e sob orientação dos responsáveis pelos subprojetos *Xavante* e *Paresi*.

Após a revitalização os estudos realizados pelo Museu do Índio se concentram mais na utilização de seu acervo como suporte documental para produção de pesquisas etnohistóricas que orientam os trabalhos de campo dos grupos de trabalho que atuam na identificação de terras indígenas. Vale destacar alguns destes trabalhos de demarcação de terras indígenas que envolveram profissionais do Museu do Índio⁹².

Em 1977 foi instaurado o processo administrativo com constituição de um grupo de trabalho que procederá ao levantamento e delimitação das áreas indígenas localizadas na região entre a Serra do Divisor ou Contamana e o Rio Juruá. Este procedimento foi o marco inicial para a demarcação da Terra Indígena *Nukini* – grupo indígena acompanhado deste o princípio do século XX pelo Serviço de Proteção aos Índios – SPI e cujo acervo documental do trabalho realizado pelo SPI encontra-se no arquivo do Museu do Índio. O produto deste estudo foi um relatório elaborado pela antropóloga Delvair Montagner, que estimou em aproximadamente

pública irrepreensível, mas o fato que a criação deste Parque criou novas possibilidades de reivindicação por parte dos grupos indígenas junto ao Estado.

⁹² A maior parte das informações foi colhida em sites da Internet ligados à questão indígena, os respectivos “caminhos” dos sites consultados encontram-se indicados na bibliografia.

23.000 de hectares, conforme consta no Edital de 08/02/1979, publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 26/04/1979. Em 1984, dando prosseguimento ao processo administrativo de demarcação das terras indígenas, tendo como coordenador do grupo de estudos o antropólogo José Carlos Levinho – atual diretor do Museu do Índio. O objetivo deste novo estudo foi revisar a demarcação anterior, incluindo dentro do levantamento fundiário e de campo para definição da “área indígena”, as terras *Poyanawa*, *Jaminawa* do Igarapé Preto e *Katukina* do Campinas. Este novo estudo, de acordo com relatório de Levinho propunha para a demarcação da Terra Indígena *Nukini* aproximadamente 30.900 hectares, pouco mais de seis hectares a mais do que a proposta anterior. Contudo, apesar dos esforços empregados durante todo este processo burocrático e das publicações no DOU sobre a demarcação administrativa das Terras Indígenas *Nukini*, somente quatorze anos após o início do processo é que foi homologada a área com superfície de pouco mais de 27 mil hectares, pelo decreto nº. 400 de 24 de dezembro de 1991.

Outro registro que vale destacar, em relação à demarcação de terras indígenas, está relacionado à publicação do livro “Povos Indígenas no Sul da Bahia: Posto Indígena Caramuru - Paraguaçu”, lançado em 20 de dezembro de 2002, pela Fundação Nacional do Índio. O livro é uma compilação de mais de 20 mil documentos existentes nos acervos documentais do Museu do Índio que versam sobre o histórico legal da terra entre 1910 e 1957, que fora ocupada pelo grupo indígena *Pataxó Hã-Hã-Hãe* e poderá ser de grande ajuda em sua disputa judicial pela revisão da demarcação de suas terras. Este grupo encontra-se há mais de 20 anos com uma ação junto à justiça federal, por meio da FUNAI, solicitando a anulação de títulos da porção de terras que lhe pertence, mas foram concedidas pelo governo da Bahia a fazendeiros da região entre as décadas de 1940 e 1950. Para os pataxós o governo designou, na década de 1980, uma superfície de 50 mil hectares e desde então este grupo indígena luta para reaver o direito à totalidade da área tradicionalmente por ele ocupada sem ainda obter um resultado positivo.

Dentro da perspectiva de implantação de uma política de preservação cultural dos povos indígenas, o Museu do Índio realizou em 2002 e 2003, com apoio da Fundação Vitae, do Ministério da Cultura e do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, um projeto de salvaguarda para a cultura do grupo indígena *Wajãpi*, utilizando dos documentos existentes em seu acervo. O resultado desta atividade foi uma exposição – “Tempo e Espaço na Amazônia: os *Wajãpi*” (descrita nas próximas páginas), publicações – “*Kusiwa*: pintura corporal e arte gráfica *Wajãpi*” e “*Wajãpi* rena: roças, pátios e aldeia”, e o relatório para a inscrição da pintura corporal e arte gráfica dos *Wajãpi* como patrimônio

imaterial brasileiro e para a obtenção do título de Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade concedido pela UNESCO. Segundo Rosângela Abraão, em seu artigo sobre as ações de preservação e proteção do patrimônio cultural do Museu do Índio, informa que parte da exposição é composta por peças de um acervo que reúne 450 desenhos, divididos em duas coleções, a primeira com data de 1983 e a segunda formada no ano de 2000, sendo ambas resultado de projeto coordenado por Dominique Tilkin Gallois e desenvolvido pelo Centro de Trabalho Indigenista / CTI. Esta autora também destaca que o objetivo subjacente ao trabalho desenvolvido sobre a arte gráfica e pintura corporal *Wajãpi* é parte de “uma estratégia montada para que seja reconhecido como direito restrito aos *Wajãpi* o uso de suas tradições.” (ABRAHÃO, 2002:32).

O acervo do Museu tem sido alvo de diversas pesquisas que focam suas coleções etnográficas como objeto de estudo de dissertações e teses acadêmicas. Também se deve destacar que, segundo José Carlos Levinho, o Museu está desenvolvendo projetos de digitalização e de construção de banco de dados sobre os grupos indígenas, tendo como parceiros o Museu Nacional (Setor de Lingüística), no projeto de registros sonoros, e em colaboração com a Associação Brasileira de Antropologia – ABA e a UNESCO no projeto de registros visuais.

Atividades e Práticas Educativas

O Museu do Índio enquanto centro irradiador de saber e ciência tem como um de seus pressupostos a tarefa de produção e divulgação dos conhecimentos acumulados durante / a partir de sua atividade primordial de conservação, estudo, valorização e exposição do seu acervo, realiza desde o início de suas atividades cursos e/ou oficinas para públicos diversos.

1- Curso de Pós-graduação

Na literatura sobre a história do Museu há sempre referência ao curso de pós-graduação ministrado nos primeiros anos de sua existência sob a direção de seu idealizador, Darcy Ribeiro⁹³. Este curso foi viabilizado por meio de convênio realizado entre o Serviço de Proteção aos Índios – SPI e a Campanha de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES (atual Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior), tendo sido iniciado em março de 1955.

⁹³ As informações que constam deste estudo estão fundamentadas, em sua quase totalidade, no relatório do antropólogo Darcy Ribeiro ao professor Anísio Teixeira, que neste período era o secretário geral da CAPES.

De acordo com Darcy Ribeiro (s/d), em relatório final a Anísio Teixeira sobre o curso de pós-graduação em antropologia cultural, o corpo docente era composto pelos seguintes professores: Eduardo Galvão (Museu Goeldi), José Bonifácio Rodrigues (Fundação Getúlio Vargas), Kalervo Oberg (Smithsonian Institution e Serviço Especial de Saúde Pública), Luiz de Castro Faria (Museu Nacional), Luis Aguiar de Costa Pinto (Universidade do Brasil), Joaquim Mattoso Câmara Júnior (Universidade do Brasil) e Darcy Ribeiro (Museu do Índio / SPI e diretor do curso); também possuía conferencistas que atuavam em colaboração dos professores: Edison Carneiro (especialista em grupos negros do Brasil) e Manoel Diegues Júnior (Universidade Católica).

O objetivo principal do curso era propiciar aos graduados, das áreas de filosofia e ciências sociais, a possibilidade de especializar-se na área de antropologia, de modo que pudessem iniciar a carreira de pesquisadores de campo ou atuar em serviços relacionados a problemas sócio-culturais.

Subjacente a possibilidade de ingresso em uma carreira ou atividade profissional, havia a procura em suprir a ausência de profissionais especializados na área antropológica que pudessem atuar junto a instituições como o SPI, o Instituto de Imigração e Colonização, a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia, Serviço Especial de Saúde Pública. Esta carência também era sentida nos Institutos Científicos, como Museu Nacional, Museu Goeldi, ou ainda, exercer atividades técnicas em campanhas de educação realizadas pelo Centro de Pesquisas Educacionais.

Em termos de financiamento coube à CAPES arcar com as despesas relacionadas às bolsas de estudos dos alunos, à remuneração do corpo docente e ao pagamento dos salários de um secretário. O SPI tinha como incumbência disponibilizar sua equipe técnica, as instalações e o acervo do Museu do Índio, para viabilização das aulas e dos trabalhos práticos.

O funcionamento do curso durou de março de 1955 a março de 1956, sendo dividido em duas etapas: uma voltada para a teoria e treinamento dos alunos em técnicas historiográficas, museológicas e congêneres; outra direcionada para a pesquisa de campo propriamente dita, com duração de três meses.

O foco central era na capacitação em pesquisa de observação direta, pois para Darcy Ribeiro, “as discussões doutrinárias ou de mera erudição” (s/d: 03) deveriam ser evitadas. Durante o curso foram realizadas quarenta e cinco conferências com duas horas de duração cada, além de seminário com exigência de “leitura de uma bibliografia mínima” (s/d: 03).

Em relação ao processo de seleção Darcy Ribeiro relata que o mesmo constava de duas etapas eliminatórias, sendo a primeira de entrevistas preliminares de esclarecimentos, onde se

buscava avaliar a disponibilidade de dedicação aos estudos e o nível cultural dos candidatos – esta etapa foi composta de duas séries de entrevistas.

A segunda etapa consistiu na realização de prova escrita sobre tema previamente eleito pelo candidato a partir de uma lista contendo dez possibilidades. Dentre os oito alunos que ingressaram no curso, sete deles eram bolsistas e todos contavam com o acompanhamento de um professor-orientador escolhido por cada um dos alunos.

Segundo Darcy Ribeiro a instituição do professor-orientador ocorreu com o objetivo de aproximar os alunos e os pesquisadores de que se compunham o corpo docente, e tinham como encargo encontrar-se semanalmente, durante uma hora, com seus orientandos a fim de ajudá-los em suas tarefas acadêmicas: “controlar a cobertura da bibliografia mínima obrigatória” e auxiliar “na elaboração do projeto de pesquisa” (s/d: 04).

2- Ações Educativas e Público Visitante

Segundo Arilza Almeida (2004:131), o Museu do Índio vem ao longo dos seus mais de cinquenta anos de existência desenvolvendo atividades que possibilitam, cada vez mais, a divulgação de “informações atualizadas e corretas, do ponto de vista etnológico” para a sociedade, como um todo, sobre os povos indígenas brasileiros.

Se os museus, compreendidos enquanto *locus* educativo-cultural têm como função inerente prestar serviços de natureza pedagógica, em um País como o Brasil, esta função assume caráter de urgência quando se depara com o atual sistema de ensino formal brasileiro. Ou seja, se as instituições museais possuem, dentre suas práticas, a possibilidade programar atividades que sirvam como auxiliares e complementares à escola, cabe às que estão estabelecidas no Brasil uma ação mais incisiva, devido à deficiência existente no ensino formal.

O Museu do Índio desde sua origem realiza atividades consoantes com a perspectiva de auxiliar e complementar a educação formal praticada no Brasil. Ainda que não seja um museu para crianças, como alguns existentes na Europa e América do Norte, o Museu do Índio, segundo Almeida (2001) em um estudo realizado no primeiro semestre de 2001, tem como característica predominante de seu público visitante: crianças, entre três e seis anos; estudantes de classe média, de escolas particulares das zonas norte e sul do Rio de Janeiro; ainda que seja expressiva a participação de escolas do ensino público e da periferia da cidade, conforme ressalta a autora. Segundo Arilza Almeida “apresentar uma exposição etnográfica para crianças visa a fazê-las perceber que estão diante de uma forma diferente de ver e ordenar o mundo” (ALMEIDA, 2001:09), pois implica considerar os recursos e possibilidades de que dispõe – o museu e a exposição – bem como os interesses e especificidades deste

público. Para tanto, a equipe responsável pela ação educativa do Museu realiza e colhe informações sobre seu público e sobre o impacto de outras exposições anteriormente realizadas. Com base nesta coleta, ela também desenvolve produtos e informações sistematizadas que possam ser utilizados pelos professores, como material de apoio capaz de possibilitar a disseminação de conhecimento, baseado na perspectiva expositiva do Museu que é de contextualização dos objetos expostos, pois suas exposições estão sempre voltadas para “falar de culturas, cujos objetos são a materialidade de conceitos, valores, conhecimentos e visões de mundo.” (ALMEIDA, 2004: 131).

A partir de 1995, por meio do seu Serviço de Atividades Culturais e Divulgação o Museu, vem desenvolvendo ações educativas junto a crianças em “situação de visita escolar”. Nos primeiros anos, segundo Almeida, o foco central era a realização de oficinas – cerâmica, cestaria, pintura corporal e contação de histórias – tendo como mediador os próprios índios, que tinham como principal objetivo desconstruir os estereótipos, folclores e exotismos em relação aos grupos indígenas, apresentando-os como povos contemporâneos e possuidores de culturas tão dinâmicas quanto à do visitante. Destas atividades o que sobressaia era que o importante para as crianças não era a atividade em si, mas o contato com os índios, ou seja, o interesse do público estava centrado “no que estava por trás do que viam, em entender como essas pessoas constroem seu mundo, suas atitudes, seus valores e o simbolismo de certos objetos” (ALMEIDA, 2004:133). A princípio estas atividades eram realizadas com os mediadores ornados de acordo com discussão interna destes com a equipe, posteriormente, em novas discussões, optou-se por vestirem-se como os não-índios. Isto desencadeou muitas perguntas aos mediadores pelo público visitante sobre o porquê de se vestirem assim, mas o objetivo era reforçar a idéia de que a identidade cultural de um povo não se encontra nas suas vestimentas e sim no modo de ver o mundo.

A partir de 2002 o público visitante foi dividido em dois grupos: o de educação infantil e o das primeiras séries do ensino fundamental. Esta divisão justificava-se pela necessidade de diferenciação de linguagem, devido à diferença de faixa etária, uma vez que o Museu do Índio conta com 90% de seu público de crianças entre três e seis anos (ALMEIDA, 2004: 134). De acordo com esta especificidade de público o Museu durante exposição de 2002 – “Tempo e Espaço na Amazônia: os *Wajãpi*” – realizou dois tipos de atividades, uma para cada segmento visando favorecer as possibilidades de percepção de cada um:

Um Dia na Aldeia, para os menores, onde brincavam de organizar uma festa Wajãpi sobre um tapete cenário com objetos etnográficos como raladores, cestos, peneiras, tipiti e outros, tendo, portanto oportunidade de pega-los e manuseá-los. Os maiores participavam da atividade **O que tem no Karyru?** que é um cesto retangular onde cada Wajãpi guarda seus objetos pessoais, sejam tradicionais como resinas, penas, fibras anzóis de osso etc. ou não, como dinheiro, documentos, pilhas etc. A turma era dividida em grupos e recebia um Karyru vazio com os dados de seu dono ou dona e do que ele ali guardava e buscavam descobrir os objetos através das pistas dadas. (ALMEIDA, 2004: 134, grifos da autora).

Vale destacar que além de favorecer as possibilidades de cada segmento do público, no caso do segmento composto por crianças maiores, a atividade tinha como perspectiva propiciar a discussão sobre o fato de que grupos indígenas se utilizavam de objetos não tradicionais sem que isso comprometesse sua identidade cultural, isto porque a inclusão de novas tecnologias e novos objetos fazem parte da cultura, que é dinâmica, e está presente em todos os povos / culturas indígenas ou não.

Em 2003, as atividades educativas também focavam os *Wajãpi* e sua arte, que fora declarada Obra Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela UNESCO, e seguia a mesma segmentação de público.

No ano de 2004, Almeida destaca a atividade denominada “*Maruá* na Aldeia do Macaco Pendurado”, que fora destinada para crianças menores e foi concebida a partir do projeto financiado pela Fundação *Vitae* denominado “Crianças no Museu e o Museu na Escola: um programa educativo no Museu do Índio”, que consistia na produção de material de empréstimo (ALMEIDA, 2004: 135). Trata-se de painéis produzidos a partir da junção de fotos e trabalho gráfico, onde foi inserido um personagem *Maruá*, um menino *Wajãpi* que fora ao Rio de Janeiro participar da construção da *Jurá* (tipo de casa tradicional da tribo e que, realmente, fora construída em 2002, como parte das atividades da exposição citada acima). O resultado foi uma identificação com o personagem que em sua história possuía paralelos com o cotidiano das crianças, que também gerou questionamentos sobre as duas formas de ver o mundo, nas palavras de Arilza Almeida:

(...) vão investigando como pode ser a vida de um menino Wajãpi, por que ela é diferente? Como ele aprende a pescar ou pintar? Porque ele faz as coisas dessa maneira ou como é ocupado o espaço da casa, onde dorme, onde brinca, onde faz refeições, como é sua vida, de sua família, de sua aldeia? Há sempre comparações, não de objetos, mas de conceitos, como brincar, lar, família, organicidade do espaço doméstico e do seu entorno. As próprias crianças conduzem a discussão a partir de seus conceitos, de sua visão de mundo e ficam pensativos e curiosos como outra

criança não compra brinquedos, não brinca no play e como tem uma escola sem uniformes ou paredes. (ALMEIDA, 2004: 136).

Nesta atividade o conteúdo educativo focado está estabelecido pela principal missão do Museu, qual seja, a de combater o preconceito, pois o destaque é dado ao fato de que o diferente possui semelhanças com o visitante e não faz parte de um mundo distante ou imaginário, pelo contrário, são reais, contemporâneos, presentes e em seu cotidiano, vivido na aldeia, podem ser percebidos muitos paralelos com a vida nas cidades.

Almeida vê nesta atividade um grande ganho para a ação educativa desenvolvida pelo Museu com seu público principal, pois:

Acreditamos que obtemos êxito, Maruá é incorporado pelas crianças como uma figura instigante, que os torna curiosos e atentos ao que vêm sobre seu povo. Diferentemente dos índios que anteriormente realizavam as atividades, ele não dá autógrafos nem posa para fotografias mas torna-se um personagem instigante a quem querem conhecer, que buscam pelo museu e que tal qual eles próprios tem amigos, primos, estuda, brinca e se diverte em sua aldeia. (ALMEIDA: 2004: 138-139).

Trata-se, então, de um trabalho inovador, mas que está baseado nos princípios básicos da instituição por que viabiliza ao público diversão e educação ao mesmo tempo, conforme os pressupostos boasianos descritos anteriormente, e, também, de acordo com o compromisso assumido pelo Museu do Índio em 1953: combater o preconceito. Pode-se inferir que esta perspectiva de ação educativa tem mostrado resultados ao visualizar o quantitativo de visitantes no Museu entre 2002 e 2006, conforme apresentado na tabela abaixo:

Quantitativo de Público/Museu do Índio – 2002-2006

Ano	Público visitante (quantitativo)
2002	49.965
2003	50.549
2004	101.198
2005	113.552
2006	100.624

Fonte: Comunicação Social / Museu do Índio.

Não cabe aqui uma análise aprofundada sobre os dados apresentados na tabela ou correlacioná-los com a última atividade educativa descrita, visto que não existem muitas estatísticas ou análises sobre quantitativo de público visitante e as ações educativas do Museu do Índio. Contudo, há de se destacar que em cinco anos o público dobrou, sendo que é justamente no ano de 2004, quando é implantada a atividade que Arilza Almeida relata como de grande êxito junto ao público infantil que representa o maior percentual de visitantes, que se inicia o processo de aumento extraordinário: de pouco mais de 50 mil visitantes, em 2003, para 101.198 visitantes, em 2004.

Se é tarefa do Museu prestar serviço tanto para quem o visita, como qualquer instituição museal, quanto para os povos indígenas, pelo seu compromisso e por guardar as referências etnográficas destes, é possível deduzir, com base no aumento do número de visitantes e nas percepções apontadas por Almeida em relação às atividades educativas implementadas a partir de 2002, que sua tarefa está sendo cumprida a contento, pois o crescimento numérico dos visitantes implica em número que cada vez maior de membros da sociedade nacional (seu público) que incorpora uma nova imagem do índio, longe dos estereótipos e distorções.

Atividades e Práticas Expositivas

O maior número de peças que compõem o acervo do Museu do Índio foi adquirido durante a primeira metade do século XX e já em sua inauguração contava com um grande leque de artefatos e uma quantidade considerável de documentação – fotografias, documentários, gravação sonora – de várias tribos indígenas, algumas já inexistentes. A partir de sua abertura o Museu toma para si a tarefa de possibilitar a utilização pela sociedade deste seu acervo, que durante os anos de sua existência continua a ser ampliado. Sua proposta, em termos de viabilizar a utilização de suas coleções, se insere em uma perspectiva que inclui a utilização em cada exposição dos diversos suportes existentes em seu acervo. Ou seja, cada exposição é planejada de modo a possibilitar a junção dos objetos com a documentação cine-fotográfica e sonográfica, criando assim um cabedal de interações entre visitante e museu e, com isso, proporcionar uma visão ampla da cultura indígena.

Ao longo de seus mais de cinquenta anos o Museu organizou e realizou diversas exposições e a cada dia sua equipe se propõe ampliar e melhorar a informação que se pretende passar. Contudo, após sua reabertura houve uma exposição que se transformou em certa “coqueluche” de várias áreas: patrimônio, museus, antropologia, artes gráficas, política, etc.,

quer devido à multiplicidade de possibilidades de interações, quer pela repercussão posterior, quer pelos resultados que obteve. Trata-se da exposição “Tempo e Espaço na Amazônia: os *Wajãpi*”.

Logo na abertura José Carlos Levinho, diretor do Museu do Índio, declarou que esta exposição estava incluída nas metas da política do Museu: 1) focalizava culturas indígenas particulares, com questionamento sobre a imagem existente do índio brasileiro; 2) realizava uma exposição “assinada por um antropólogo” que trabalhava especificamente com o grupo focado, valorizando o trabalho antropológico; 3) fora executada com a participação de membros do grupo representado, tornando factível que os indígenas também colham resultados da exposição; e 4) utilizava de modernas e sofisticadas técnicas museográficas, como outras exposições que não focalizem povos indígenas, mas outras áreas culturais.

A declaração de Levinho revela que a proposta expositiva do Museu pretende o rompimento com visões genéricas e de abarcar uma grande soma de culturas que se encontram presentes nos acervos dos museus etnográficos. Ou seja, seguindo os princípios originais de sua criação, para o Museu do Índio o importante de uma exposição é: combater preconceitos contra os indígenas, valorizar a pesquisa etnográfica, favorecer o intercâmbio entre profissionais (da antropologia, da museologia) e grupos indígenas e lançar mão das mais novas teorias e técnicas para exposições etnográficas visando garantir o mesmo status que qualquer temática abordada por outros museus.

A exposição está inserida na política de preservação cultural dos povos indígenas implantada pelo Museu do Índio. Foi realizada durante os anos de 2001 e 2002, com financiamento da Fundação Vitae, do Ministério da Cultura e do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Ela é um dos resultados do projeto de salvaguarda para a cultura do grupo indígena *Wajãpi*, produzida a partir da utilização de peças do acervo do Museu e de coleções pertencentes ao Conselho das Aldeias *Wajãpi* – APINA (criado no início do processo de demarcação de suas terras em 1994). Outros resultados deste projeto foram duas publicações – “*Kusiwa*: pintura corporal e arte gráfica *Wajãpi*” e “*Wajãpi* rena: roças, pátios e aldeia”, e um relatório que foi utilizado como documento base para a inscrição da pintura corporal e arte gráfica dos *Wajãpi* como patrimônio cultural imaterial brasileiro e também para a candidatura ao título de Obra Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, que lhe foi concedido em 2003, pela UNESCO.

A exposição teve curadoria de Dominique Gallois – Dominique Gallois é doutora em antropologia, professora do Departamento de Antropologia e coordenadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, é assessora da ONG Centro de Trabalho

Indigenista e trabalha há mais de 20 anos com os índios Wajãpi – e foi formada a partir de duas coleções formadas em 1983 e 2000. A coleção de 1983 foi formada a partir da primeira experiência de aplicação em papel dos padrões gráficos e a de 2000 formou-se durante oficinas de desenhos com crianças e jovens, realizadas por solicitação de alguns chefes da aldeia preocupados com o desinteresse desse público em aprender a arte gráfica tradicional do seu povo (ABRAHÃO, 2002: 32).

Os *Wajãpi*, de língua e tradição Tupi-Guarani, vivem no Amapá, na região fronteira entre Brasil e Guiana Francesa, em um território indígena *Wajãpi* com 604 mil hectares, sendo composta por 580 pessoas distribuídas em 40 aldeias. A arte *Kusiwa* (“caminho do risco”) é utilizada pelos *Wajãpi* tanto como pintura corporal como para decoração de objetos de diversas matérias primas. São padrões gráficos de infinitas variações, cujas combinações nunca se repetem. As tintas são feitas com semente de urucum, gordura de macaco, suco de jenipapo verde e resinas perfumadas. Ela faz parte do cotidiano das famílias deste grupo indígena e não apenas em festas ou rituais (ABRAHÃO, 2002: 32). Segundo a antropóloga Dominique Gallois, o *Kusiwa*, em relato de Abrahão: “opera como um catalisador para a expressão de conhecimentos e práticas que envolvem desde relações sociais, crenças religiosas, tecnologias, até valores estéticos e morais.” (ABRAHÃO, 2002: 33).

Regina Abreu (2005: 120) ressalta que todo o processo que culminou na exposição, desde a idealização até a montagem contou com a participação dos indígenas. Tendo iniciado na confecção dos objetos, estendendo-se até a abordagem estética da concepção museográfica e na própria montagem da exposição, chegando inclusive na organização da festa de abertura. Neste mesmo artigo, Abreu (2005: 121-122) destaca que, para a antropóloga Dominique Gallois, curadora da exposição, este tipo de trabalho conjunto que ocorreu foi algo nunca visto, tratava-se de um episódio inovador, porque nunca vira uma participação – dos indígenas – tão intensa e coletiva na preparação de uma exposição.

Além da exposição dos objetos, integrava o projeto uma casa *wajãpi*: *Jurá*, construída pelos próprios indígenas – “(...) *Matapi*, *Noé*, *Mata* e *Emyra* foram os índios designados para virem ao Rio de Janeiro montar a *Jurá*, uma casa tradicional dos índios *wajãpis*.” (ABREU, 2005:122), e a exibição de filmes produzidos pela equipe do Museu do Índio e com o aval dos *wajãpis*, que opinaram sobre algumas questões existentes nos vídeos. Esta participação inovadora é apresentada por Regina Abreu em seu artigo “Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos”, e segundo ela:

Além do processo de confecção dos objetos os índios wajãpis participaram da montagem da exposição. Foram chamados ao Museu em algumas ocasiões, quando puderam expressar seus pontos de vista sobre a exposição. Assistiram aos vídeos produzidos pela equipe da mostra e externaram ao diretor do Museu suas opiniões sobre aquilo a que estavam assistindo. Chamaram a atenção para o fato de que o Museu não poderia exibir nenhuma imagem de pessoas que já tivessem falecido, pois, no entender deles, isto seria prejudicial aos espíritos dos wajãpis. (ABREU, 2005: 122).

Antes de finalizar, faz-se necessário destacar que todo esse processo em que esta exposição esteve incluída é parte de um projeto maior que o Museu do Índio assumiu para si como compromisso desde sua criação e que agora tem se fortalecido com a participação das) próprias comunidades indígenas, que vêm expressando o crescente desejo de ter o reconhecimento de que suas criações e tradições culturais são importantes, não apenas para eles ou artisticamente relevante, mas para todos. Esta afirmação é ratificada por Abrahão ao tratar da possibilidade que o título da UNESCO permite aos Wajãpis em relação a direitos de propriedade intelectual, transcrito abaixo:

Para os Wajãpi, além da garantia e do respeito aos direitos de autoria de uma arte coletiva, a proclamação do Kusiwa como patrimônio nacional e da humanidade será um incentivo à valorização e à proteção de uma tradição, com repercussão entre os demais povos, não só da Amazônia como de todo o País. Simboliza um progresso no relacionamento com as sociedades indígenas que, com toda sua diversidade e especificidade e em condição de igualdade com os demais brasileiros, passam a participantes legítimos do patrimônio cultural nacional. (ABRAHÃO, 2002: 34).

Finalizando, com base no exposto torna-se mais compreensível que por meio de suas atividades o Museu do Índio demonstra possuir requisitos necessários para se considerar à frente do seu tempo. As inovações nas ações educativas e nas exposições, permeadas pela perspectiva de combate ao preconceito contras os povos indígenas; o vanguardismo na criação do primeiro curso de pós-graduação em antropologia, que ao verificar os critérios adotados é patente que foi um protótipo da pós-graduação em antropologia existente até hoje, de acordo com definições da CAPES; as preocupações em termos de metodologia e técnica de trabalho visando valorizar não o objeto, mas a dinâmica cultural de cada povo em particular; e por fim, suas atividades e propostas de atuação o configuram como *locus* singular de discussão das temáticas que envolvem o patrimônio cultural indígena, e ainda o situam como promotor da

maximização da participação dos povos indígenas em todo processo ou projeto em que se assentam questões relativas ao colecionamento da sua cultura.

Capítulo V

Considerações Finais: reciprocidades e interações entre museu e antropologia

Pode-se dizer que a atuação dos antropólogos no campo do Patrimônio não é nova. Se incluirmos no campo do Patrimônio os museus, será possível sistematizar ações significativas tanto em práticas de colecionamento, pesquisa em museus, quanto em formulações e realizações de exposições. (LIMA FILHO & ABREU, 2007: 21).

Neste texto Lima Filho & Abreu informam que existe uma atuação da antropologia tanto no campo do patrimônio cultural quanto no campo dos museus. Isso quer dizer que a relação de parceria entre estas três áreas – antropologia, museus e patrimônio cultural – que são foco desta dissertação, é bastante antiga conforme foi apontado nos capítulos anteriores e abonado pelos autores acima citados.

A principal intenção deste trabalho visava identificar e reconhecer que durante o percurso histórico da antropologia brasileira houve, entre ela e o campo museal, o intercâmbio de conhecimentos, de teorias e metodologias, que teve como consequência uma relação de reciprocidade ao longo da existência das duas áreas. Ao privilegiar o Museu do Índio como *locus* dessas ações de interação e troca entre antropologia e museu, logrou-se o reconhecimento de uma profícua relação de permuta entre as duas áreas – ou três se considerar incluída no museu o patrimônio cultural – que significa uma estreita parceria entre pressupostos e práticas existentes na antropologia e atividades e propostas dos museus etnográficos. Ao visualizar as proposições e atuações do Museu do Índio de busca por respostas a questionamentos análogos aos da antropologia, foi possível constatar que ambos são fruto de um esforço – ou procura – pela apreensão da diversidade cultural e pela compreensão entre culturas. Ou seja, ao longo deste estudo foi possível estabelecer paralelos, analogias e reciprocidades entre museu e antropologia, principalmente quando se verifica um profícuo diálogo entre as duas áreas ou quando se visualiza as atividades e atuações de um museu etnográfico, como o Museu do Índio.

Partindo do que foi expresso nos capítulos anteriores pode-se afirmar que as relações de reciprocidade identificadas entre museu e antropologia indicam que, durante o caminho

trilhado por ambas houve interação entre saberes e fazeres, que propiciaram interlocução, articulação e parceria em termos de ações, teorias e metodologias.

A última Reunião Brasileira de Antropologia – 25ª RBA – realizada em junho de 2006, já indicava que a temática do patrimônio cultural vem sendo alvo de abordagens dentro de uma perspectiva antropológica, como destaca Cardoso de Oliveira e Grossi (2007) ao apresentar a publicação produzida como resultado das atividades organizadas pelo GT Patrimônio e apontar três aspectos que são importantes para a antropologia, ao se vincular à temática do patrimônio:

(...) (1) a articulação cada vez mais forte entre as noções de bens (inclusive os imateriais), direitos e identidades nas discussões sobre patrimônio e sua relevância para o exercício da cidadania na contemporaneidade; (2) a necessidade do diálogo com outras disciplinas na definição do patrimônio e na elucidação de seus significados, cujo caráter dinâmico não permite abordagens estáticas nem classificações definitivas, dada a pluralidade de visões e de experiências do público-alvo das políticas públicas nesta área; (3) **o potencial de interação dos museus com os cidadãos de uma maneira geral – seja por meio de sua identificação com o material exposto, seja pela possibilidade de contrastar sua visão de mundo e sua identidade social com as de outros povos. Os três aspectos têm como pano de fundo o significado da dimensão simbólica da vida social e a importância de atentar para o ponto de vista nativo – marca registrada da Antropologia** – na compreensão do patrimônio. (CARDOSO DE OLIVEIRA & GROSSI, 2007:08-09, grifos meus).

Antes de tecer algumas considerações finais, é preciso destacar que, ao iniciar as pesquisas que resultaram nessa dissertação, a expectativa e desafios colocados, era que o produto final fosse uma contribuição para a consolidação, dentro da antropologia, de estudos voltados para os temas de patrimônio cultural e museus, e que ambos pudessem se firmar como alvo de estudos antropológicos. Esta possibilidade de ampliação e fomento às temáticas museu e patrimônio já estavam presentes nas reuniões da ABA, como ressaltado acima e têm propiciado, pela diversidade de discussões produzidas, revelar o apelo ao diálogo interdisciplinar, perspectiva sempre presente na antropologia ao longo de sua trajetória histórica. Assim, este estudo contribui para o campo disciplinar antropológico, não apenas por fazer um recorte histórico sobre as relações entre museus e antropologia, mas por registrar que ambas se intercambiam desde o nascimento: “Antropologia nasceu nos museus e é marcada pela idéia de preservação desde o início, quando os primeiros pesquisadores (...) coletavam objetos e documentos em suas pesquisas (...)” (LIMA FILHO & ABREU, 2007: 21).

I. Interações entre Museu, Antropologia e Patrimônio: uma visão geral das reciprocidades

Baseado nas reflexões conceituais expostas no corpo desta dissertação pode-se, partindo do estudo da organização e instituição de um museu. Ou seja, vendo o museu como um artefato ou como campo etnográfico, tentar visualizar as interações entre antropologia e o Museu do Índio e tentar responder a questão de como as coleções podem ser usadas para iluminar os conceitos e *insights* antropológicos e vice-versa.

Ao apresentar o percurso e estratégias dos conceitos (campos do saber, áreas de conhecimento) – antropologia, museu e patrimônio cultural – bem como os capítulos relativos: à história da antropologia, ao pensamento de Darcy Ribeiro e à criação e contemporaneidade do Museu do Índio, torna-se visível a existência de um estreito relacionamento entre as três áreas. Entretanto, o objetivo deste estudo encontra-se mais vinculado a uma perspectiva de buscar o entrelaçamento entre antropologia e museu, desse modo a temática do patrimônio deve ser compreendida, em termos de interações, inserido (*encompass*) na temática museu.

Assim, tendo como base os capítulos antecedentes, os estudos realizados e as pesquisas elaboradas, encontra-se exposto nas próximas páginas uma visão sobre o que se pode destacar em termos da interação entre museu e antropologia.

Ao buscarmos a história da ciência antropológica no Brasil, pode-se perceber que há um vínculo entre esta e os museus de Etnologia e Arqueologia, principalmente no que se refere ao seu desenvolvimento enquanto saber científico.

Um primeiro destaque deve se referir ao fato de que os campos surgem como forma de responder a questão do desaparecimento das culturas, na antropologia fazia-se necessário conhecer o “outro” que estava desaparecendo e no museu era preciso guardar e salvar bens / artefatos / objetos de culturas em vias de desaparecimento.

Ao perpassarmos a trajetória destas três áreas, acima indicadas, é perceptível que grande parte das pesquisas realizadas, tanto sobre povos indígenas quanto em relação às questões raciais, informa sobre a existência de parceria entre antropologia e museus, ainda que não se mostre explicitamente.

Se observarmos o contexto de criação das instituições acadêmicas de ensino e pesquisa antropológicas também aí percebe-se, às vezes explícita e em outras vezes implicitamente, o apoio do campo museal.

Com isso, pode-se inferir que a interação e reciprocidade entre a ciência antropológica e museus teve início durante o surgimento da antropologia, enquanto possibilidade de explicação do outro, ou seja, no período em que o colecionismo e os “gabinetes de curiosidades” estavam em voga. Assim, antropologia e museu estão bem próximos desde o expansionismo europeu, quando ocorreram os primeiros impulsos e práticas de se conhecer os povos que estão sendo colonizados.

É necessário destacar que, nesse período, tanto a atividade antropológica quanto a museal encontram-se em uma fase ainda de estudos incipientes, que se baseavam em elaborações a partir de informações, dados e objetos coletados durante as expedições, trazidos por missionários, naturalistas, viajantes e funcionários governamentais.

Quando se visualiza o período que vai do final do século XIX até o princípio do século XX no Brasil, é perceptível o fato de que os museus eram dirigidos por pessoas cujo empenho estava direcionado para a realização de estudos e a organização de coleções (etnográficas, arqueológicas), circunstância que influenciou para que estas instituições contribuíssem de modo consistente no desenvolvimento da Antropologia.

A revolução disciplinar que houve por volta do início do século XX, que se baseava na crítica ao evolucionismo do século XIX, causou uma mudança paradigmática que deu origem a novos limites da ciência e do próprio fazer antropológico bem como das formas de conceber as exposições museológicas.

A partir da década de 1930 os museus foram marcadamente criticados pela utilização das concepções evolucionistas e teve início um isolamento dos museus etnográficos em relação ao fazer antropológico.

Esta mudança paradigmática também foi sentida principalmente devido à nova perspectiva de exposição de objetos trazida por Franz Boas, que buscava uma contextualização dos artefatos expostos que possibilitasse uma melhor compreensão da cultura onde estes foram produzidos. A proposta era, então, que se passasse de uma noção diacrônica para uma noção sincrônica do tempo, que se encontrava ligada a novos limites marcados pelo sentido contextual e etnográfico que a antropologia alcançou durante as três primeiras décadas do século XX. Dentro dessa concepção museal, baseada nos pressupostos do antropólogo Franz Boas, as exposições devem ser um simulacro do contexto cultural original, para tanto, os objetos deveriam ser dispostos de modo a ilustrar a vida real da cultura onde foi produzido. Com base nisso, acreditava-se que seria possível aos visitantes compreender o significado dos artefatos dentro da cultura na qual teve origem. Nesta conjuntura histórica, a idéia predominante era de

que as coleções tinham relevância para a pesquisa antropológica, e, em vista disso, era necessário considerar a forma como elas eram organizadas e classificadas.

A partir da instituição do trabalho de campo, como metodologia própria da ciência antropológica, outras diferenciações entre museus e antropologia são identificadas. Primeiro porque com ele a idéia de coleta de objetos – ou artefatos – foi substituída pela idéia de observar o comportamento e as relações humanas dos povos investigados. E, segundo, em decorrência de que a realização do trabalho etnográfico trazia consigo uma nova visão sobre os povos pesquisados, que deixaram de ser objetos para se tornarem sujeitos, e com isso, parte integrante da investigação científica. Nos anos seguintes a estas novas perspectivas de trabalho antropológico, se pode delimitar mais claramente um distanciamento entre antropologia e museus.

A partir do incremento ao trabalho de campo, após a metade do século XX, o artefato coletado deixou de ser fonte de informações – ou passou a ser apenas um apêndice da pesquisa – pois, com a observação participante era possível tomar parte, enquanto observador, das próprias relações sociais *in loco*. Com isso o museu passou a ser visto como lugar estático, enquanto a ciência antropológica se apresentava como mais dinâmica, e por isso a interação entre ambos os campos passou a ser vista como algo incompatível.

Entretanto, havia, ainda, mesmo que tênue, parceria entre o fazer antropológico e os museus, pois parte dos recursos para se realizar algumas pesquisas de campo eram obtidos via museus. Desse modo, as pesquisas etnográficas ainda se encontravam, de alguma forma, atreladas aos museus.

No Brasil, outro fator para o distanciamento dos campos foi a criação dentro das universidades brasileiras dos departamentos e cursos de antropologia. Muitos dos pesquisadores, que estavam ligados aos museus, foram transferidos para as recém criadas instituições de ensino e pesquisa. Com estas transformações parte dos recursos financeiros foi transferida, entretanto eram insuficientes para manter a instituição em funcionamento e também financiar as pesquisas de campo, permanecendo assim uma ligação, ainda que tênue, entre antropologia e museu.

No período seguinte, anos de 1960, tanto o campo dos museus quanto o campo da antropologia iniciaram (ou tornou-se mais expressivo) um processo de questionamentos sobre si mesmos, em termos de perspectivas futuras, tanto em relação à teoria quanto em termos de metodologia. Dentre estes questionamentos podemos mencionar alguns: quais as fronteiras entre objeto de arte e objeto etnográfico? Qual o papel do museu na trajetória conceitual da teoria e investigação antropológica? Que papel tem o museu enquanto local de encontro de

alteridades? O que seria afinal uma interpretação antropológica? Como a antropologia pode propiciar a manifestação da voz do nativo? As sociedades ou culturas tradicionais estão desaparecendo?

A partir dos anos de 1970, tendo a antropologia e os museus superado a crise, e não obstante a permanência de alguns questionamentos, inicia-se uma re-aproximação entre antropologia e museu, que se consolidou durante as duas últimas décadas do século XX e perdura até a atualidade. Houve um desenvolvimento de novas concepções e o surgimento de novos campos de estudos (cultural studies e museum studies) que tiveram como consequência a reflexão sobre as relações entre a cultura material (objetos e artefatos museais) e a ciência antropológica.

Se antes eram associados a narrativas oficiais da nação e à cultura das elites dominantes, os museus, (...), aparecem hoje como espaços de negociação em que os diversos atores demonstram um cuidado cada vez maior com a diversidade cultural e com o fato de que constroem narrativas sobre o “outro”. (SANTOS, 2004: 68).

No passado, em diversos momentos, a construção de si mesmo (*self*) e da alteridade (*other*) foi bastante problemática dentro dos museus etnográficos brasileiros. Tal fato é percebido ao se voltar para o momento de criação dos grandes museus etnográficos, cuja arrogância expressa por alguns de seus antropólogos na produção do conhecimento. Isso porque suas elaborações, a partir da investigação dos povos diferentes de si e vistos como exóticos, deveriam ser vistas como a única expressão da realidade objetiva, e com isso sua autoridade se cristalizava na forma como os objetos, retirados da cultura, eram expostos nos museus. Não havia discussão sobre os significados da perspectiva que o colecionador / antropólogo tinha durante sua pesquisa, não era colocado em questão a utilização da cultura material / dos artefatos como prova conclusiva e soberana de suas teses ou as condições e teorias que orientavam a retirada dos objetos de suas culturas. Nada disso era colocado como pontos a serem discutidos, fato que seria de suma importância para o desenvolvimento da antropologia, visto que se tratavam de fragmentos selecionados a partir de uma visão fragmentada, parcial e incompleta da cultura investigada (ABREU, 2005:124).

Com o passar do tempo, tudo isso foi alterado e hoje os museus etnográficos têm como meta conseguir concertar a problemática da alteridade, que no caso brasileiro torna-se ainda mais

essencial porque requer trabalhar o “outro” próximo e a antropologia tem sido sempre uma fonte recorrente para se pensar formas e métodos de se lograr êxito nesta tarefa.

II. Considerações sobre a Investigação Realizada

Como foi apresentado anteriormente, os museus, ao longo da sua existência, tem atuado no sentido de retirar os objetos de seus contexto original para logo em seguida inserí-los em contextos diferentes daqueles de sua concepção e criação. Neste sentido, vêm promovendo re-contextualizações e re-significações destes bens culturais que são de interesse da ciência antropológica, visto que permitem os estudos sobre culturas, em vários aspectos e implicam em uma reflexão sobre o próprio fazer antropológico.

Esta possibilidade de estudo antropológico, tem como base, conforme indicado nas páginas anteriores, não apenas a contemporaneidade em que antropólogos vem analisando coleções no intuito de apresentar seus contextos e significados – originais e criados a posteriori. Ela também é fruto da própria gênese da antropologia, enquanto campo de estudo sobre o homem, e dos museus, enquanto local de guarda e preservação de acervos do patrimônio cultural, também expressa pela presença de pesquisadores e teóricos nacionais e internacionais⁹⁴.

O pós-guerra, fase histórica recorrente neste trabalho, é um momento de grande crítica e combate aos preconceitos, devido ao trauma que a Segunda Guerra provocou e que incitou aos intelectuais em buscar novas possibilidades de garantir uma paz duradoura entre os povos. Neste período, a contribuição da antropologia é trazida pela noção de cultura, estabelecida e defendida por antropólogos de tradição boasiana e malinowiskiana, cujo enfoque estava na “diversidade, valorização da diferença, contextualização, relativização” (ABREU, 2007: 272). A inclusão desta noção de cultura fora utilizada como uma solução para combater as idéias racistas, evolucionistas e etnocêntricas que se estruturavam a partir de pontos de vista vinculados a critérios de existência de uma única linearidade histórica dos povos e em concepções que pregavam princípios de progresso e civilização.

⁹⁴ Lima Filho e Abreu (2007: 22) citam alguns nomes de “antropólogos articulados diretamente ao tema dos museus, como Franz Boas (Museu Americano de História Natural / EUA), Georges Henri Rivière (Museu de Artes e Tradições Populares de Paris), Paul Rivet (Museu do Homem) e mesmo Claude Lévi-Strauss (colaborador do Museu do Homem e do Projeto de fundação da UNESCO). Nacionalmente, há algumas personagens emblemáticas neste sentido, como Édison Carneiro (Museu Nacional), Darcy Ribeiro (fundador do Museu do Índio) e Luiz de Castro Faria (Museu Nacional)”. Destaca-se que durante toda a elaboração da dissertação muitos destes foram não apenas citados, mas utilizados durante o texto como forma de ressaltar a parceria entre antropologia e museu.

A partir destas novas possibilidades vinculadas à noção de cultura, houve grande incentivo à realização de estudos e pesquisas que versassem sobre a diversidade cultural e que viabilizassem: “fomentar encontros entre indivíduos de culturas diferentes, ensinar às crianças o respeito à idéia de diferença cultural” (ABREU, 2007: 272). Somado a este contexto de combate ao preconceito era incluído a idéia de que as culturas outras, devido às transformações políticas e socioeconômicas que se processavam no globo também estariam desaparecendo, e esse era mais um motivo para o incremento de ações em prol de estudos sobre as outras culturas.

No Brasil esta busca de se conhecer a diversidade cultural existente no País também estava presente mesmo antes do período pós-guerra, devido ao contexto social e cultural brasileiro. O movimento no exterior serviu para fazer com que crescesse e ampliasse estes estudos, com focos em etnias diferentes, donde sobressaia a ênfase nos grupos indígenas. No bojo desta crítica e luta contra o preconceito surge o Museu do Índio, cuja proposta era combater o preconceito e apresentar à sociedade nacional culturas diferentes, mas que, também, eram semelhantes aos demais grupos que compunham o País, contribuindo sobremaneira para a construção de uma cultura nacional.

O escopo destas pesquisas e análises promovidas não se restringia à coleta de bens representativos de uma cultura e à formação de coleções, tratava-se de registrar as culturas, principalmente as indígenas, de modo que o produto destes estudos, transformados em conhecimento científico, era desenvolver instrumentos que permitissem a manutenção e o acautelamento destas populações, quer seja:

- * Por meio da regulamentação de seus territórios;
- * Pela possibilidade de transformar a imagem e representação destes povos que se tinha até então;
- * Pelo combate aos preconceitos e estereótipos, permitindo maior visibilidade a estas culturas, que mesmo diferentes também possuem características que os fazem semelhantes aos demais.

Neste sentido, a antropologia, levada a efeito, estava relacionada a uma prática de combate a uma estereotipagem, tendo seu papel vinculado a uma proposição que permitiria a interpretação e a compreensão do “diferente” / ”outro”. Daí a grande importância da inclusão da noção antropológica de cultura para toda uma gama de pesquisas, ações e demandas existentes após a Segunda Guerra Mundial.

A perspectiva museística no Brasil também se altera no período pós-guerra. Enquanto o século XIX é reconhecido como a era dos museus pela quantidade de instituições, o século XX é marcado pelo surgimento de novas perspectivas de trabalho para museus, que foram trazidas por Franz Boas e que, no Brasil, ganham maior força a partir dos anos de 1940.

Parafraseando Mário Chagas (2003), os museus brasileiros, com viés especificamente etnológico, somente vieram a se instituir a partir do século XX. Desse modo, os museus existentes no País que tinham como foco o campo da história natural, ainda que possuíssem, principalmente após a década de 1850, atividades ligadas a coleções e estudos relacionados às temáticas etnográficas e antropológicas, não articulavam discursos específicos e também não se dedicavam especificamente aos problemas ligados à antropologia – incluindo a etnologia e etnografia. Chagas (2007) também destaca que os museus etnográficos brasileiros possuem, em seu percurso histórico, dois momentos distintos. Num primeiro momento, eles se caracterizam como locais onde se realiza a construção da alteridade – as coleções são o principal foco de suas ações e não existe preocupação em contextualizar os objetos ou a exposição. Num segundo momento, os museus são percebidos como espaços onde ocorrem, paralelamente, processos de construção de identidades e subjetividades (CHAGAS, 2007:209-210) – as coleções ainda são importantes, mas muda-se o eixo programático e o público passa a figurar, também como centro da atenção da instituição. Nesse segundo momento, as propostas museais deixam de focar apenas as coleções e passam a incluir o público visitante, de modo que as propostas possibilitem a melhoria da comunicação entre coleções e público. Estas novas proposições são introduzidas a partir da inclusão dos novos estudos antropológicos que valorizam a diversidade e o contexto cultural bem como o processo histórico particular de cada cultura. Entretanto, poucos são os museus que de pronto se incluem nesta perspectiva de interação entre acervo e público, o Museu do Índio se destaca como uma destas instituições, comprovando mais uma vez que está à frente do seu tempo.

O Museu do Índio, *locus* principal para análise das relações entre antropologia e museu nessa dissertação, é fruto de toda esta convergência histórica e conceitual. Foi um Museu que tinha como finalidade última erradicar idéias preconcebidas sobre os indígenas brasileiros. As análises realizadas comprovam que desde sua idealização tratava-se da criação de um museu dinâmico direcionado para a comunicação e difusão cultural, tendo como vertente educacional a busca de maior participação do público, de modo a propiciar um engajamento desses visitantes com a “causa indígena”. A busca pela participação da população em geral na denominada “causa indígena” está ancorada no mote antropológico desta fase da antropologia: 1) o foco principal dos estudos antropológicos nos grupos indígenas, ainda que

não significasse exclusividade; 2) o antropólogo brasileiro era além de cientista um cidadão, e sua ética lhe impingia a necessidade de defesa daqueles que não tinha como fazer valer seus direitos. Darcy Ribeiro, idealizador e criador do Museu do Índio, foi um dos mais fervorosos defensores destes dois princípios da antropologia da época e trabalhou intensivamente em defesa da “causa indígena”. Segundo ele, a antropologia era (ou deveria ser) uma ciência engajada, e, conseqüentemente, os profissionais que dela participavam, possuíam um compromisso político e ideológico com o contexto pesquisado.

Dentro desse escopo conceitual e ideológico, trazido tanto pela antropologia quanto por Darcy Ribeiro, o Museu do Índio em sua ação expositiva e educativa põe em prática um novo enfoque para suas coleções, pois, torna possível a percepção da alteridade em um novo prisma, favorecendo a compreensão do diferente como parte da diversidade cultural, e estimulando a produção de uma reflexão crítica e consciente sobre a existência de diferentes formas de conceber o mundo, ou seja, que é possível existir outras visões e interpretações sobre o mundo.

A ação educativa é um dos principais instrumentos utilizados pelo Museu do Índio para combater o preconceito. Cláudia Menezes (1983), em seu artigo sobre as novas perspectivas e possibilidades que as práticas educativas do Museu do Índio frente a outras instituições congêneres, afirma, e concordamos com esta afirmativa, que este Museu é um “núcleo irradiador de conhecimento”, porque rompe com determinados pressupostos e conceitos vigentes até sua criação. O primeiro deles é o entendimento tradicional que uma instituição museal é um local de guarda de relíquias e de sacralização do passado. O segundo rompimento refere-se à tradição de que a função principal de um museu é ser um templo do saber das elites. Segundo Menezes, o Museu do Índio, em sua especificidade de museu etnológico, propõe um novo sentido para si, ao possibilitar a recuperação do patrimônio cultural e ao buscar valorar os objetos (ou artefatos), que estão sob sua guarda, enquanto bens significativos para a cultura da nação.

Ao longo de sua trajetória o Museu do Índio sofreu grandes embates e crises que conseguiu superar com maestria, por meio do trabalho de diversos profissionais imbuídos pela meta principal que foi colocada para este museu. Essa instituição ainda está em processo contínuo de mudança e aperfeiçoamento o que pode ser comprovado a cada nova exposição que é aberta ou de acordo com Chagas:

O Museu do Índio está em movimento. Criado para combater preconceitos, (...), ele se desenvolveu com bases num discurso museal que combinou romantismo e projeto civilizador. Ao longo do tempo, passou por diversas crises, foi bem quisto e foi preterido, foi valorizado e foi estigmatizado, foi feito, desfeito e refeito; e, como aconteceu com algumas populações indígenas, depois de quase extinto voltou a crescer e a reafirmar a sua identidade museal [e antropológica] – uma identidade que também não está dada, mas que, ao contrário, se faz e se refaz permanentemente, ainda que se mantenha, de algum modo, vinculada à chamada “causa indígena”, já agora reconfigurada. Nesse jogo de mudanças e de permanências, ele é e não é mais o que era antes. Com a renovação de suas práticas de mediação e de seus procedimentos museológicos e museográficos, o Museu alinha-se com as instituições que se movimentam na arena híbrida, resultante do cruzamento da museologia clássica com as novas posturas museológicas. Sem abandonar o seu papel político, ele se reafirma como instituição de memória social que trabalha com a diversidade cultural contemporânea. (CHAGAS, 2007: 194).

No capítulo 4, desta dissertação, foram apresentados alguns exemplos de atividades realizadas pelo Museu do Índio, sendo que, cada uma delas, remete às relações de reciprocidades entre museus e antropologia e que, reiterando, permitem compreender de modo mais claro que se trata realmente de uma instituição à frente de seu tempo.

Ao nos depararmos com as ações promovidas pelo Museu, descritas no capítulo anterior, fica patente sua originalidade, singularidade e vanguarda sempre presentes nas diversas ações que implanta (ou implantou), a saber: nas ações educativas, nas exposições, na preocupação com a aplicação de metodologias e técnicas inovadoras na exibição das coleções – mostrando, sobretudo, que as culturas são dinâmicas, e, também, na criação do curso de pós-graduação em antropologia.

Essas características presentes nas suas diversas atividades tornam esse museu uma instituição *sui generis* e o configuram como *locus* singular de diálogo sobre temáticas que envolvem o patrimônio cultural indígena. Além disso, estas características particulares do Museu do Índio lhe conferem o papel de promotor de ações que visam maximizar a participação dos povos indígenas em todo processo ou projeto em que se assentam questões relativas ao colecionamento da sua cultura.

III. Delineando novos Caminhos e Reciprocidades

A renovação de sua prática e a ampliação ou recriação de sua abordagem de trabalho não retira do Museu do Índio seu caráter híbrido, que consegue reunir ao mesmo tempo: museologia, antropologia e patrimônio cultural. Pelo contrário, o que logrou ao longo dos

anos foi incluir dentro de sua esfera de ação – se é que já não estava incluída – a temática da política pública para a cultura.

Neste sentido, esse Museu permanece, ainda que com outra perspectiva, como espaço de preservação da memória, com foco no estudo da diversidade cultural contemporânea, e com projetos voltados para o uso de suas coleções, que incorporem concepções antropológicas, de modo a subsidiar ações próprias ou de outros – povos indígenas, principalmente. Esses projetos incluem ações de assessoria às tribos: quanto à criação de projetos museais em comunidades indígenas ou que dizem respeito a grupos indígenas, em relação à demarcação de suas terras, relativas à preservação / revitalização de suas tradições e, também, concernente à consolidação das heranças culturais para as novas gerações.

Com isso, seu diferencial em relação a outras instituições museais etnográficas está em reconhecer a importância dos grupos indígenas e, sobretudo, em tornar viáveis ações que promovam e valorizem a diversidade cultural destes grupos. Além disso, sua função se modifica, passando a ser a de assessoria, pois na atualidade há uma vertente que se torna cada dia mais forte, adotada pelo Museu do Índio, que é a reivindicação dos grupos indígenas em participar, como sujeitos da ação, em todos os assuntos e temas que envolvem sua cultura. Essa nova perspectiva do Museu segue uma das marcas registradas da antropologia: a importância do ponto de vista do nativo.

As relações entre museus antropológicos – o Museu do Índio aí incluído – e os povos indígenas refletem a persistência e o ressurgimento do desejo nos povos indígenas, em recuperar a posse (repossessing) de suas histórias e culturas. Estes povos, na atualidade, se mostram mais preocupados em ter maior controle sobre os repasses e/ou relatos de sua história e cultura. Preocupam-se em controlar como suas imagens são construídas (feitas) e apresentadas aos diversos públicos destas instituições.

Neste sentido, as relações entre museus e povos indígenas estão se modificando. Estes povos querem ser chamados pelos nomes que se autodenominam e querem participar mais ativamente dos processos de musealização das coleções etnográficas. A mudança ainda é lenta e perpassa pela busca por rever a forma como os museus os apresentam (representam) enquanto povos “outros” / “diferentes”.

A partir destas novas possibilidades de trabalho entre grupos indígenas e museus, o que passa a existir é uma perspectiva que tem a intenção de possibilitar a expressão nas exposições, mostras e/ou apresentações do ponto de vista do “de dentro” – daquele que é membro da cultura diferente, do “nativo”, do produtor e idealizador dos artefatos da coleção.

Esta nova perspectiva vem, não apenas do período de reflexão por que passou tanto a ciência antropológica quanto a instituição museal, mas do próprio fato de que os grupos representados vêm discordando tanto da forma de abordagem e representação de suas culturas que museus e antropólogos realizam em seus trabalhos teóricos e/ou práticos, quanto da manifestação, enquanto sujeitos e detentores de um saber, do direito de se auto-representarem. Pois, o que está em jogo, não é meramente ter novamente a posse de um objeto apropriado por outrem (estrangeiro), mas a própria concepção de sua cultura, do seu modo de ser, viver e se expressar; e, como são eles os detentores do conhecimento, como participante (insider) e não como observador externo (outsider), devem tomar parte, ou melhor, assumir seu lugar nesta relação.

No Brasil, esta busca dos grupos indígenas, em assumir seu lugar em relação ao trabalho realizado pela antropologia e pelos museus, se tornou mais forte a partir do momento em que grupos indígenas, após a Constituição Brasileira de 1988, sentiram necessidade de se mobilizarem visando à demarcação de suas terras.

Ao que parece, o imperativo em assumir uma identidade para legalização fundiária lhes mostrara a importância da ação conjunta e cidadã, não somente relacionada ao direito sobre a terra, mas também no sentido de ampliar sua cidadania em relação a diversas outras áreas que se mostravam deficitárias em termos de direitos civis.

Dentro dessa nova forma de atuação cidadã, um dos exemplos recentes, que se pode citar, em se tratando da área museal, foi a criação do Museu Mangüta, concebido e instituído no final da década de 1980, na cidade de Benjamim Constant/Brasil⁹⁵. Conforme Freire (2003) a concepção e implementação desse museu, além de mobilizar um grande contingente de grupos indígenas, de demandar a capacitação na área museal de índios, de propiciar aos *Ticuna* fortalecer sua identidade étnica, também foi uma ação política que os ajudou a viabilizar a demarcação de suas terras e serviu para o renascimento da cultura *Ticuna* (FREIRE, 2003: 221).

Este fato abriu novas possibilidades para uma instituição museal, mas também permitiu o acesso a um museu para diversos segmentos sociais da região, tanto indígenas quanto brancos. Além disso, a criação dessa instituição museal revelou a força que um museu pode conter no sentido de reafirmação de identidades étnicas e de modificação sobre a imagem que a sociedade brasileira, de um modo geral, teria (tem) sobre os índios. Esse autor ainda informa

⁹⁵ As informações e afirmativas aqui contidas estão baseadas nas elaborações de José R. Bessa Freire (2003). Vide bibliografia.

que quase todos que participaram desta experiência identificam a instituição como um lugar de conhecimento, de pesquisa, de estudo e guardião da memória (FREIRE, 2003: 224).

No entanto, os índios *Ticuna*, após esta e outras experiências, encontram-se em uma nova fase, não mais querem aceitar sem debate que os museus concebidos por não-índios possam ter o monopólio do discurso histórico que lhes diz respeito (FREIRE, 2003: 224). Portanto, reivindicam sua inserção em todos os aspectos de idealização e criação deste tipo de instituição.

A experiência do museu Mangüta, suscitou em outros povos indígenas o desejo de criar novos museus tribais e a realização de diversas exposições etnográficas, onde sua participação era condição necessária. Estes projetos de museus e exposições foram se concretizando ao longo destes últimos quinze anos, são exemplos:

- * a Embaixada dos Povos da Floresta e o Centro Cultural Indígena *Ambá Arandu* (ambos no estado de São Paulo/Brasil);
- * o centro cultural Museu Aberto do Descobrimento (Santa Cruz de Cabralia/Bahia/Brasil);
- * as exposições: “Memórias da Amazônia: Expressões de Identidade e Afirmação Étnica” (Universidade Federal do Amazonas/Brasil), “Ciência *Kayapó* - Alternativas contra a destruição” (Paço Imperial, cidade do Rio de Janeiro/Brasil), “Índios no Brasil: Alteridade, Diversidade e Diálogo Cultural” (Parque do Ibirapuera/São Paulo/Brasil)⁹⁶.

A percepção sobre museu se modifica e se transforma, passando para uma concepção de um local de práticas sociais complexas relacionadas com passado, presente e futuro. Neste sentido, a instituição museal passa a ser vista como centro conectado à criação artística e científica, à comunicação, à produção de conhecimento e à preservação da memória (bens e manifestações culturais), não apenas de um grupo social, mas de toda a diversidade social e cultural. Esta nova perspectiva de trabalho, de (e com) os museus, conta com a participação ativa dos grupos indígenas, que querem deixar de ser um objeto musealizável e passarem a ser, também, eles mesmos agentes organizadores de sua memória.

As experiências realizadas tanto familiarizam os índios com práticas e efeitos museográficos e museológicos, como, também, se constituíram no prolongamento das tradições indígenas

⁹⁶ Maior detalhamento destas experiências pode ser encontrado em José R. Bessa FREIRE (2003). Vide bibliografia.

relativas à narrativa, ao ato de colecionar objetos e às atividades de se auto-representar visualmente.

Neste novo cenário de mobilização política e de mudanças sociais, onde papéis sociais e culturais são redefinidos, emergem novas vozes no debate com os museus etnográficos que põe em discussão temas políticos e sociais importantes, que devem ser focalizados para se considerar as direções futuras destas instituições.

Finalizando, tanto no Museu do Índio quanto em outros museus etnográficos – principalmente aqueles criados a partir da demanda dos grupos indígenas – pode-se considerar que se passou de uma narrativa cristalizadora do "outro" para uma narrativa multivocal, isso porque conforme Regina Abreu (2005: 101) os "recentes debates em torno da auto-representação dos povos antes esquadrihados pelos antropólogos trazem novas práticas de colecionamento, lançando novos olhares e perspectivas.”.

Referências Bibliográficas

ABRAHÃO, Rosângela. Arte Kusiwa: publicação inédita do Museu do Índio – **Revista Brasil Indígena**, v.2, n. 11, pp 31-34, jul./ago. Brasília. 2002.

ABREU, Regina. Quando o Campo é o Patrimônio. **Centro de Documentação e Pesquisa – CPDOC/FGV**. Rio de Janeiro. 2004. Disponível em: www.cpdoc.fgv.br. Acesso em out/2006.

ABREU, Regina. Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos. in CHAGAS, M. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº. 31. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2005.

ABREU, Regina. Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. in LIMA FILHO, Manuel F., ECKERT, Cornélia & BELTRÃO, J. Quando o campo é o patrimônio. in LIMA FILHO, Manuel Ferreira, ECKERT, Cornélia & BELTRÃO, J. (Orgs.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra. 2007.

ALMEIDA, Arilza de. A parte jovem de um museu. **Revista Brasil Indígena**. V. 2, n. 7, p. 9-10, nov./dez. Brasília. 2001.

ALMEIDA, Arilza de. Maruá na Aldeia do Macaco Pendurado: uma experiência educativa no Museu do Índio. in **Anais do III Encontro Regional da América Latina e Caribe – CECA/ICOM: Museus e Patrimônio Intangível – O patrimônio Intangível como veículo para a ação educacional e cultural**. Pp. 130-139. 2004. Rio de Janeiro: Museu de Arte Brasileira - MAB/FAAP.

ALMEIDA, Arilza N., LEVINHO, José Carlos e COQUEIRO, Sônia, O. Exibindo Objetos e Diferentes Modos de Ver e Pensar o Mundo: a experiência do Museu do índio. **Revista TB**. 147: 181-184, out./dez. Rio de Janeiro, 2001.

AMES, Michael M. **Cannibal Tours and Glass Boxes – The Anthropology of Museums**. Vancouver: University British Columbia Press. 1992.

BERMAN, M. Tudo o que é sólido desmancha no ar. in **Marx: Modernismo e Modernização**. SP: Cia. das Letras. 1986.

BOAS, Franz. As Funções Educativas dos Museus Antropológicos. in STOCKING JR., George W. **A Formação da Antropologia Americana. 1883-1911**. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora UFRJ. [1905] 2004.

BOMENY, Helena M. Darcy Ribeiro e a Escola de Pioneiros. **XXIV ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS - GT: Pensamento Social no Brasil**. Petrópolis. 2000.

BOMENY, Helena M. **Darcy Ribeiro: Sociologia de Um Indisciplinado**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2001.

BOTELHO, Cristina. O Museu do Índio e sua política cultural. **Revista Brasil Indígena**. V.1, n. 6, p. 19-22, set./out. Brasília. 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. & GROSSI, Miriam P. A ABA e as Pesquisas sobre o Patrimônio Cultural. in LIMA FILHO, Manuel Ferreira, ECKERT, Cornélia & BELTRÃO, J. (Orgs.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra. 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Ação Indigenista, Etnicidade e o Diálogo Interétnico. in **Revista de Estudos Avançados**. Nº. 14(40), pp. 213-230. 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Tempo e Tradição - Interpretando a Antropologia. in **Sobre o Pensamento Antropológico**. RJ: Tempo Brasileiro. 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Um Exemplo: Conhecimento tradicional, biólogos e antropólogos. in 2006. ECKERT, C. GODOI, E. P. (orgs.) **HOMENAGENS – Associação Brasileira de antropologia 50 Anos**. Florianópolis: Nova Letra. 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil - Mito, História, Etnicidade**. Introdução. SP: Brasiliense, 1987.

CHAGAS, Mário de Souza. **Imaginação Museal**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2003.

CHAGAS, Mário de Souza. Museu do Índio: um museu etnográfico singular e um problema universal. in LIMA FILHO, Manuel Ferreira, ECKERT, Cornélia & BELTRÃO, J. (Orgs.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra. 2007

CLIFFORD, James. Museologia e Contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos. in ABREU, R. & CHAGAS, M. (org.). **Memória e Patrimônio: Ensaios Contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A Editora. 2003.

CLIFFORD, James. Objects and Selves – An After word. in Stocking Jr., George W. **Objects And Others – Essays on Museums and material culture**. Vol. 3. Madison, The University of Wisconsin Press. 1985.

CORREA, Mariza. **História da antropologia no Brasil – 1930-1960**. São Paulo: Vértice; Campinas: Universidade Estadual de Campinas. 1987.

CORREA, Mariza. Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 6, n.3, p. 78-98. São Paulo. 1988.

CORREA, Mariza. Revista de Antropologia: 1953-2003: Uma revista para muitas histórias. **Revista de Antropologia**. V. 46, Nº. 2, 369-381. São Paulo: USP. 2003.

COSTA, Dina Czeresnia. Política Indigenista e assistência à saúde Noel Nutels e o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas. **Revista de Saúde Pública**. Nº. 4(3): 388-401, out./dez. Rio de Janeiro. 1987.

COUTO, Ione Helena Pereira. **Darcy e os Urubu: um caso entre colecionador e coleção.** Dissertação (Mestrado em Memória Social e Documento) - Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2005.

DA MATTA, R. "Relativizando o Interpretativismo" in **Roberto Cardoso de Oliveira - Homenagem.** SP: IFCH/UNICAMP, 1992.

DA MATTA, R. **Relativizando - Uma Introdução à Antropologia Social.** RJ, Vozes, 1981.

DURHAM, E. A pesquisa antropológica com populações urbanas; problemas e perspectivas. in **A Aventura Antropológica.** Cardoso, R. (org.). RJ: Paz e Terra, 1986.

DURHAM, E. A Relevância da Antropologia. in ECKERT, C. GODOI, E. P. (orgs.) **HOMENAGENS – Associação Brasileira de antropologia 50 Anos.** Florianópolis: Nova Letra. 2006.

FAUSTO, Carlos. Lados Demais?: Fazendo Política Indigenista no ano 2.000 dC Comunicação apresentada na Mesa Redonda "Política Indígena Contemporânea", **XXI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.** 5 a 9 de Abril. in Boletim ABA. n°. 30. Vitória. 1998. Disponível em <www.unicamp.br/aba/boletins/b30/04.html#Lados>. Acesso em set/2007.

FERNANDES, F. **A Etnologia e a Sociologia no Brasil: Ensaio sobre Aspectos da Formação e do Desenvolvimento das Ciências sociais na Sociedade Brasileira.** Capítulo I. São Paulo: Anambi. 1958.

FERNANDES, Florestan. **A Organização Social dos Tupinambás.** Introdução e Conclusão. São Paulo: Instituto Progresso Cultural S.A. 1949.

FONSECA, Maria Cecília L. Para Além da Pedra e Cal. in ABREU, R. & CHAGAS, M. (org.). **Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneos.** Rio de Janeiro: DP&A Editora. 2003.

FRANCOZO, Mariana. O Museu Paulista e a história da antropologia no Brasil entre 1946 e 1956. **Revista de Antropologia.** Vol. 48, n. 2. São Paulo. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: set/2007.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Indigenismo e Antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939-1955).** Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro. 1990.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Sagas Sertanistas: Práticas e Representações do Campo Indigenista no Século XX.** Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2005.

FREIRE, José R. Bessa. A descoberta do museu pelos índios. in ABREU, R. CHAGAS, M.(Orgs.) **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos.** Rio de Janeiro: DP&A. 2003.

GALVÃO, Clara M. & LIMA, Maria de Pompéia A. Atividades de documentação no Museu do Índio. in **MUSEU DO ÍNDIO. Museu do Índio: 30 anos - 1953-1983**. Edição comemorativa. Rio de Janeiro. 1983.

GARCIA CANCLINI, Néstor. Definiciones en transición. in Mato, Daniel. Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas. **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**. Pp. 69-81. Buenos Aires. 2005. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>>. Acesso em out/2007.

GONÇALVES, José Reginaldo S. Coleções, Museus e Teorias Antropológicas: reflexões sobre conhecimento etnográfico e visualidade. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, 8(1): 21-34. Rio de Janeiro. 1999.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda: Os Discursos do Patrimônio Cultural no Brasil**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. 2002.

GRUPIONI, L. D. & GRUPIONI, D. F. 1997. ABA Entrevista – Antropologia da Civilização. in **Boletim da ABA**. Nº. 27. 1997. Disponível em <www.unicamp.br/aba/boletins/b27/08.htm>. Acesso em set/2007.

HARDMAN, F. **O Trem Fantasma: A modernidade na Selva - Prólogo e Capítulos 1, 2, 3**. SP: Cia. das Letras. 1988.

JAKNIS, Ira. Franz Boas and Exhibits: On the Limitations of the Museum Method of Anthropology. in Stocking Jr., George W. **Objects And Others – Essays on Museums and material culture**. Vol 3. Madison, The University of Wisconsin Press. 1985.

JULIÃO, Leticia. Apontamentos Sobre a História do Museu. in **Caderno de Diretrizes Museológicas I**. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura / Superintendência de Museus e Casas de Memórias. 2002.

LEACH, E. Verbetes "Anthropos". in **Enciclopédia EINAUDI. Vol.5 Anthropos-Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 1985.

LEVINHO, José Carlos. A construção de uma nova identidade: o processo de revitalização e modernização do Museu do Índio. **XXII RBA – Comunicação – Fórum Especial 2: Museus Etnográficos no Contexto da Antropologia Contemporânea**. Brasília. 2000.

LEVINHO, José Carlos. **Entrevista. Museu ao Vivo**. Museu do Índio / FUNAI. Ano XIV nº. 23. Rio de Janeiro. 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e Problemas Colocados por seu ensino. in LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. 4ª Edição, pp.385-424. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1991.

LIMA FILHO, Manuel F. & ABREU, Regina M. R M.de. A antropologia e o Patrimônio Cultural no Brasil. in LIMA FILHO, Manuel Ferreira, ECKERT, Cornélia & BELTRÃO, J. (Orgs.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra. 2007.

LIMA FILHO, Manuel F., ECKERT, Cornélia & BELTRÃO, J. Quando o campo é o patrimônio. in LIMA FILHO, Manuel Ferreira, ECKERT, Cornélia & BELTRÃO, J. (Orgs.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra. 2007.

MACHADO, Maria Fátima Roberto. **Relatório Final de Participação da Representação da ABA - Associação Brasileira de Antropologia**. Departamento de Antropologia – UFMT. 2006. Disponível em: <www.abant.org.br>. Acesso em out/2007.

MAMBERTI, Sergio. **Anais do Seminário Nacional de Políticas Para as Culturas Populares**. Brasília: Ministério da Cultura. 2005.

MANZATTI, Marcelo. **Funai assina convênio de pesquisa lingüística com o Instituto Max Plank**. Notícia Overmundo. São Paulo. 2007. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br>>. Acesso em set/2007.

MARCUS, George E. and FISCHER, M. J. A crisis of representation in the Human sciences. in **Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences**. London. The University of Chicago Press. 1986

MELATTI, Julio Cezar. A Antropologia no Brasil: Um Roteiro. in **O que se Deve Ler em Ciências Sociais no Brasil**. Vol. 3, pp. 123-211, São Paulo: Cortez e ANPOCS. 1990.

MENEZES, Cláudia. As representações do índio no livro didático. in **MUSEU DO ÍNDIO. Museu do Índio: 30 anos - 1953-1983**. Edição comemorativa. Rio de Janeiro. 1983.

Museu do Índio. MUSEU AO VIVO – **Informativo do Museu do Índio**. Museu do Índio/FUNAI. Ano 17 n°. 28. Rio de Janeiro. 2006.

Museu do Índio. MUSEU AO VIVO – **Informativo do Museu do Índio**. Museu do Índio/FUNAI. Ano 18 n°. 29. Rio de Janeiro. 2007.

Museu do Índio. O Processo de Transformação de Grupos Indígenas de Mato Grosso. Informe de Pesquisa em Andamento no Setor de Etnologia e Lingüística. in **MUSEU DO ÍNDIO. Museu do Índio: 30 anos - 1953-1983**. Edição comemorativa. Rio de Janeiro. 1983

Notícia da Rede de Educação Cidadã - RECID. **Lideranças da Raposa Serra do Sol firmam compromisso com o governo**. 2007. Disponível em: <www.recid.org.br>. Acesso em set/2007.

Notícia Instituto de Estudos Sócio-econômico - INESC - **Línguas nativas de tribos indígenas brasileiras estão entre as mais ameaças de extinção, segundo uma classificação feita pela National Geographic Society e o Instituto Living Tongues**. 2007. Disponível em : <<http://www.inesc.org.br>>. Acesso em set/2007.

Notícia Banco Nacional de Desenvolvimento - BNDES – **Museu do Índio reabre com exposição e sistema de segurança financiados pelo BNDES**. 2007. Disponível em: <<http://www.bndes.gov.br>>. Acesso em set/2007.

Notícia Ministério da Justiça – **Livro é prova da usurpação de terras indígenas no sul da Bahia**. 2007. Disponível em: <www.mj.gov.br>. Acesso em set/2007.

NUNES, Marília Duarte Museu do índio; as fontes de enriquecimento do seu patrimônio e a utilização cultural do acervo. in MUSEU DO ÍNDIO. 1983. **Museu do Índio: 30 anos - 1953-1983**. Edição comemorativa. Rio de Janeiro. 1983.

PAULA, Ruth W. G. & GOMES, Jussara V. O museu do índio. 1953-1983. in **MUSEU DO ÍNDIO. Museu do Índio: 30 anos - 1953-1983**. Edição comemorativa. Rio de Janeiro. 1983.

PEIRANO, Mariza G.S. **The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case**. Tese de doutorado. Department of, Harvard University, Cambridge, Massachusetts. EUA. 1991.

PEIRANO, Mariza G.S. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). in MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na Ciência Social brasileira**. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; pp. 225-266. Brasília: CAPES. 1999.

PEIRANO, Mariza G. S. A Antropologia Como Ciência Social no Brasil. **Revista Etnográfica**, Vol. IV (2), pp. 219-232. Lisboa. 2000.

PEIRANO, Mariza G. S. Um Ponto de Vista Sobre o Ensino da Antropologia. in GROSSI, M. et alli (org.). **Ensino de Antropologia no Brasil: Formação, práticas disciplinares e além fronteiras**. Blumenau: Nova Letra. 2006.

PEIRANO, Mariza G. S. Onde está a antropologia? **Revista Mana**, Vol. 3, n. 2. Rio de Janeiro. 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em agosto/2007.

PEIXOTO, Fernanda Áreas & SIMÕES, Júlio Assis. A Revista de Antropologia e as ciências sociais em São Paulo: notas sobre uma cena e alguns debates. *Revista de Antropologia*. Vol. 46. Nº. 2, pp. 383-409. São Paulo: USP. 2003.

PEREZ-RUIZ, Maya Lorena. Construcción e Investigación del Patrimonio Cultural. Retos en los museos contemporáneos. **Revista Alteridades**, Vol. 8(16), pp. 95-113. 1998.

RIBEIRO, Berta G. Museu e Memória – Reflexões sobre o colecionamento. **Revista Ciências em Museus**, Vol.1 (2), pp. 109-122. Rio de Janeiro. 1989.

RIBEIRO, Berta G. Coleções Etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. Pp. 102-112. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP. 1992.

RIBEIRO, Darcy. **Religião e mitologia Kadiwéu**. Serviço de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura, Serviço de Documentação. Rio de Janeiro. 1950.

RIBEIRO, Darcy. **Relatório da Seção de Estudos do SPI**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, Filme 380. Rio de Janeiro. 1953.

RIBEIRO, Darcy. The Museum of the Indian, Rio de Janeiro. **Revista Museum**. N. 9. pp 3-10. Paris. 1955a.

RIBEIRO, Darcy. **Museu do Índio: um museu em luta contra o preconceito**. Fotocópia de original. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro. 1955b.

RIBEIRO, Darcy. Atividades científicas da seção de estudos do Serviço de Proteção aos Índios. **Revista de Sociologia**, v. 13, n. 4. Rio de Janeiro. 1951.

RIBEIRO, Darcy. **A Política Indigenista Brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura – Serviço de Informação Agrícola. 1962.

RIBEIRO, Darcy. **Entrevista à equipe do Museu do Índio**. Vídeo, 15 mins., VHS, Pal-M, Narrado, Colorido. MI VI 006. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Relatório ao Senhor Anísio Teixeira – CAPES**. Filme 380. Rio de Janeiro: Museu do Índio. s/d.

RIBEIRO, Darcy. **Confissões**. Capítulo 4. 2ª Edição, pp.149-222. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

ROMERO DE TEJADA, Pilar. Los Museos y el Patrimonio Inmaterial. **III Congreso Iberoamericano: Protección Jurídica Del Patrimonio Etnográfico Inmaterial**. Barcelona. 2005.

ROTMAN, M. & CASTELLS, Alicia Norma G. Patrimônio e Cultura: Processos de politização, mercantilização e construção de identidades. in LIMA FILHO, Manuel Ferreira, ECKERT, Cornélia & BELTRÃO, J. (Orgs.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra. 2007.

SANTOS, Myrian Sepúlveda. Museus Brasileiros e Política Cultural. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 19 nº. 55. São Paulo. 2004.

SCHWARCZ, Lilia K. M. O Nascimento dos Museus Brasileiros – 1870-1910. in MICELI, S. (org.) **História das Ciências Sociais no Brasil**. Vol. 1. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais: IDESP. 1989.

STOKING JR., George W. Essays on Museums and Material Culture. in STOKING JR., George W. **Objects And Others: Essays on Museums and material culture**. Vol 3. Madison, The University of Wisconsin Press. 1985.

STOKING JR., George W. On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences. in STOKING JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: essays in the history of anthropology**. Free Press, Nova York. 1968.

STOKING JR., George W. Delimiting Anthropology - Historical Reflections on the Boundaries of a Boundless Discipline in STOKING JR., George W. **The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology**. Madison, The University of Wisconsin Press. 1992.

ZARUR, George Cerqueira Leite. Envolvimento de Antropólogos e Desenvolvimento da Antropologia no Brasil. **Boletim do Museu do Índio: Antropologia**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio / Ministério do Interior. N°. 04, abril, pp. 01-09. 1976.

Sites Consultados

www.abant.org.br
<http://www.bbc.co.uk/>
<http://www.bndes.gov.br/>
<http://www.funai.gov.br>
<http://www.inesc.org.br/>
www.mj.gov.br/noticias/
<http://www.museudoindio.org.br>
<http://www.overmundo.com.br/>
<http://www.pegue.com/>
<http://www.recid.org.br/>
<http://www.unesco.org.br>
<http://www.unicamp.br>

Anexos

I. Declaração de Quebec – 1984

Princípios de Base de Uma Nova Museologia

Introdução

Um movimento de nova museologia tem a sua primeira expressão pública e internacional em 1972 na “Mesa-Redonda de Santiago do Chile” organizada pelo ICOM. Este movimento afirma a função social do museu e o caráter global das suas intervenções.

Proposta

1. Consideração de ordem universal

A museologia deve procurar, num mundo contemporâneo que tenta integrar todos os meios de desenvolvimento, estender suas atribuições e funções tradicionais de identificação, de conservação e de educação, a práticas mais vastas que estes objetivos, para melhor inserir sua ação naquelas ligadas ao meio humano e físico.

Para atingir este objetivo e integrar as populações na sua ação, a museologia utiliza-se cada vez mais da interdisciplinaridade, de métodos contemporâneos de comunicação comuns ao conjunto da ação cultural e igualmente dos meios de gestão moderna que integram os seus usuários.

Ao mesmo tempo que preserva os frutos materiais das civilizações passadas, e que protege aqueles que testemunham as aspirações e a tecnologia atual, a nova museologia – ecomuseologia, museologia comunitária e todas as outras formas de museologia ativa – interessa-se em primeiro lugar pelo desenvolvimento das populações, refletindo os princípios motores da sua evolução ao mesmo tempo que as associa aos projetos de futuro.

Este novo movimento põe-se decididamente ao serviço da imaginação criativa, do realismo construtivo e dos princípios humanitários definidos pela comunidade internacional. Torna-se, de certa forma, um dos meios possíveis de aproximação entre os povos, do seu conhecimento próprio e mútuo, do seu desenvolvimento cíclico e do seu desejo de criação fraterna de um mundo respeitador da sua riqueza intrínseca.

Neste sentido, este movimento, que deseja manifestar-se de uma forma global, tem preocupações de ordem científica, cultural, social e econômica.

Este movimento utiliza, entre outros, todos os recursos da museologia (coleta, conservação, investigação científica, restituição, difusão, criação), que transforma em instrumentos adaptados a cada meio e projetos específicos.

2. Tomada de posição

Verificando que mais de quinze anos de experiências de nova museologia – ecomuseologia, museologia comunitária e todas as outras formas de museologia ativa – pelo mundo foram um fator de desenvolvimento crítico das comunidades que adotaram este modo de gestão do seu futuro.

Verificando a necessidade sentida unanimemente pelos participantes nas diferentes mesas de reflexão e pelos intervenientes consultados, de acentuar os meios de reconhecimento deste movimento;

Verificando a vontade de criar as bases organizativas de uma reflexão comum e das experiências vividas em vários continentes;

Verificando o interesse em se dotar de um quadro de referência destinado a favorecer o funcionamento destas novas museologias e de articular em consequência os princípios e meios de ação;

Considerando que a teoria dos Ecomuseus e dos museus comunitários (museus de vizinhança, museus locais...) nasceu das experiências desenvolvidas em diversos meios durante mais de 15 anos.

É adotado o que se segue:

A - que a comunidade museal internacional seja convidada a reconhecer este movimento, a adotar e a aceitar todas as formas de museologia ativa na tipologia dos museus;

B - que tudo seja feito para que os poderes públicos reconheçam e ajudem a desenvolver as iniciativas locais que colocam em aplicação estes princípios;

C - que neste espírito, e no intuito de permitir o desenvolvimento e eficácia destas museologias, sejam criadas em estreita colaboração as seguintes estruturas permanentes:

- Um comitê internacional “Ecomuseus/ Museus comunitários” no quadro do **ICOM** (Conselho Internacional de Museus);
- Uma federação internacional da nova museologia que poderá ser associada ao ICOM e ao ICOMOS (Conselho Internacional dos Monumentos e Sítios), cuja sede provisória será no Canadá;

D - que seja formado um grupo de trabalho provisório cujas primeiras ações seriam: a organização das estruturas propostas, a formulação de objetivos, a aplicação de um plano trienal de encontros e de colaboração internacional.

Quebec, 12 de Outubro de 1984.

II. Mesa-Redonda de Santiago do Chile ICOM - 1972

I. Princípios de Base do Museu Integral

Os membros da Mesa-Redonda sobre o papel dos museus na América Latina de hoje, analisando as apresentações dos animadores sobre os problemas do meio rural, do meio urbano, do desenvolvimento técnico-científico, e da educação permanente, tomaram consciência da importância desses problemas para o futuro da sociedade na América Latina.

Pareceu-lhes necessário, para a solução destes problemas, que a comunidade entenda seus aspectos técnicos, sociais, econômicos e políticos. Eles consideraram que a tomada de consciência pelos museus, da situação atual, e das diferentes soluções que se podem vislumbrar para melhorá-la, é uma condição essencial para sua integração à vida da sociedade. Desta maneira, consideraram que os museus podem e devem desempenhar um papel decisivo na educação da comunidade.

Santiago, 30 de Maio de 1972.

II. Resoluções adotadas pela Mesa-Redonda de Santiago do Chile

1. Por uma mutação do museu da América Latina,

Considerando:

- Que as transformações sociais, econômicas e culturais que se produzem no mundo, e, sobretudo em um grande número de regiões em via de desenvolvimento, são um desafio para a Museologia;
- Que a humanidade vive atualmente em um período de crise profunda; que a técnica permitiu à civilização material realizar gigantescos progressos que não tiveram equivalência no campo cultural; que esta situação criou um desequilíbrio entre os países que atingiram um alto nível de desenvolvimento material e aqueles que permaneceram à margem desta expansão e que foram mesmo abandonados ao longo de sua história; que os problemas da sociedade contemporânea são devidos a injustiças, e que não é possível pensar em soluções para estes problemas enquanto estas injustiças não forem corrigidas;
- Que os problemas colocados pelo progresso das sociedades no mundo contemporâneo devem ser pensados globalmente e resolvidos em seus múltiplos aspectos; que eles não podem ser resolvidos por uma única ciência ou por uma única disciplina; que a escolha das melhores soluções a serem adotadas, e sua aplicação, não devem ser apanágio de um grupo social, mas exigem ampla e consciente participação e pleno engajamento de todos os setores da sociedade;
- Que o museu é uma instituição a serviço da sociedade, da qual é parte integrante e que possui nele mesmo os elementos que lhe permitem participar na formação da consciência das comunidades que ele serve; que ele pode contribuir para o engajamento destas comunidades na ação, situando suas atividades em um quadro histórico que permita esclarecer os problemas atuais, isto é, ligando o passado ao presente, engajando-se nas mudanças de estrutura em curso e provocando outras mudanças no interior de suas respectivas realidades nacionais;
- Que esta nova concepção não implica na supressão dos museus atuais, nem na renúncia aos museus especializados, mas que se considera que ela permitirá aos museus se desenvolverem e evoluírem da maneira mais racional e mais lógica, a fim de melhor servir à sociedade; que, em certos casos, a transformação prevista ocorrerá lenta e mesmo experimentalmente, mas que, em outros, ela poderá ser o princípio diretor essencial;
- Que a transformação das atividades dos museus exige a mudança progressiva da mentalidade dos conservadores e dos responsáveis pelos museus assim como das estruturas das quais eles dependem; que, de outro lado, o museu integral necessitará, a título permanente ou provisório, da ajuda de especialistas de diferentes disciplinas e de especialistas de ciências sociais.
- Que por suas características particulares, o novo tipo de museu parece ser o mais adequado para uma ação em nível regional, em pequenas localidades, ou de médio tamanho;
- Que, tendo em vista as considerações expostas acima, e o fato do museu ser uma "instituição a serviço da sociedade, que adquire, comunica, e notadamente expõe, para fins de estudo, conservação, educação e cultura, os testemunhos representativos da evolução da natureza e do homem", a Mesa-Redonda sobre o papel do museu na América Latina de hoje, convocada pela UNESCO em Santiago do Chile, de 20 a 31 de maio de 1972,

Decide de uma maneira geral

- **1.** Que é necessário abrir o museu às disciplinas que não estão incluídas no seu âmbito de competência tradicional, a fim de conscientizá-lo do desenvolvimento antropológico, sócio-econômico e tecnológico das nações da América Latina, através da participação de consultores para a orientação geral dos museus;

- 2. Que os museus devem intensificar seus esforços na recuperação do patrimônio cultural, para fazê-lo desempenhar um papel social e evitar que ele seja dispersado fora dos países latino-americanos;
- 3. Que os museus devem tornar suas coleções o mais acessível possível aos pesquisadores qualificados, e também, na medida do possível, às instituições públicas, religiosas e privadas;
- 4. Que as técnicas museográficas tradicionais devem ser modernizadas para estabelecer uma melhor comunicação entre o objeto e o visitante; que o museu deve conservar seu caráter de instituição permanente, sem que isto implique na utilização de técnicas e de materiais dispendiosos e complicados, que poderiam conduzir o museu a um desperdício incompatível com a situação dos países latino-americanos;
- 5. Que os museus devem criar sistemas de avaliação que lhes permitam determinar a eficácia de sua ação em relação à comunidade;
- 6. Que, levando em consideração os resultados da pesquisa sobre as necessidades atuais dos museus e sua carência de pessoal, a ser realizada sob os auspícios da UNESCO, os centros de formação de pessoal existentes na América Latina devem ser aperfeiçoados e desenvolvidos pelos próprios países; que esta rede de centros de formação deve ser completada e sua influência se fazer sentir no plano regional; que a reciclagem de pessoal atual deve ser garantida em nível nacional e regional; e que lhe seja dada a possibilidade de aperfeiçoamento no estrangeiro.

Em relação ao meio rural

Que os museus devam, acima de tudo, servir à conscientização dos problemas do meio rural, das seguintes maneiras:

- a) Exposição de tecnologias aplicáveis ao aperfeiçoamento da vida da comunidade;
- b) Exposições culturais propondo soluções diversas ao problema do meio social e tecnológico, a fim de proporcionar ao público uma consciência mais aguda sobre estes problemas, e reforçar as relações nacionais, a saber:
 - I. Exposições relacionadas com o meio rural nos museus urbanos;
 - II. Exposições itinerantes;
 - III. Criação de museus de sítios.

Em relação ao meio urbano

Que os museus devam servir à conscientização mais profunda dos problemas do meio urbano, das seguintes maneiras:

- a) Os "museus de cidade" deverão insistir de modo particular no desenvolvimento urbano e nos problemas que ele coloca, tanto em suas exposições quanto em seus trabalhos de pesquisa;
- b) Os museus deverão organizar exposições especiais ilustrando os problemas do desenvolvimento urbano contemporâneo;
- c) Com a ajuda dos grandes museus, deverão ser organizadas exposições, e criados museus em bairros e nas zonas rurais, para informar os habitantes das vantagens e inconvenientes da vida nas grandes cidades;
- d) Deverá ser aceita a oferta do Museu Nacional de Antropologia do México, de experimentar, através de uma exposição temporária sobre a América Latina, as técnicas museológicas do museu integral.

Em relação ao desenvolvimento científico e técnico

Que os museus devem levar à conscientização da necessidade de um maior desenvolvimento científico e técnico, das seguintes maneiras:

- **a)** Os museus estimularão o desenvolvimento tecnológico, levando em consideração a situação atual da comunidade;
- **b)** Na ordem do dia das reuniões dos ministros de educação e (ou) das organizações especialmente encarregadas do desenvolvimento científico e técnico, deverá ser inscrita a utilização dos museus como meio de difusão dos progressos realizados nestas áreas;
- **c)** Os museus deverão dar enfoque à difusão dos conhecimentos científicos e técnicos, por meio de exposições itinerantes que deverão contribuir para a descentralização de sua ação.

Em relação à educação permanente

Que o museu, agente incomparável da educação permanente da comunidade, deverá acima de tudo desempenhar o papel que lhe cabe, das seguintes maneiras:

- **a)** Um serviço educativo deverá ser organizado nos museus que ainda não o possuem, a fim de que eles possam cumprir sua função de ensino; cada um desses serviços será dotado de instalações adequadas e de meios que lhe permitam agir dentro e fora do museu;
- **b)** Deverão ser integrados à política nacional de ensino, os serviços que os museus deverão garantir regularmente;
- **c)** Deverão ser difundidos nas escolas e no meio rural, através dos meios audiovisuais, os conhecimentos mais importantes;
- **d)** Deverá ser utilizado na educação, graças a um sistema de descentralização, o material que o museu possuir em muitos exemplares;
- **e)** As escolas serão incentivadas a formar coleções e a montar exposições com objetos do patrimônio cultural local;
- **f)** Deverão ser estabelecidos programas de formação para professores dos diferentes níveis de ensino (primário, secundário, técnico e universitário).

As presentes recomendações confirmam aquelas que puderam ser formuladas ao longo dos diferentes seminários e mesas-redondas sobre museus, organizadas pela UNESCO.

Pela criação de uma Associação Latino Americana de Museologia

Considerando,

- Que os museus são instituições a serviço da sociedade, que adquire, comunica e, notadamente, expõe, para fins de estudo, educação e cultura, os testemunhos representativos da evolução da natureza e do homem;
- Que, especialmente nos países latino-americanos, eles devem responder às necessidades das grandes massas populares, ansiosas por atingir uma vida mais próspera e mais feliz, através do conhecimento de seu patrimônio natural e cultural, o que obriga frequentemente os museus a assumir funções que, em países mais desenvolvidos, cabem a outros organismos;
- Que os museus e os museólogos latino-americanos, com raras exceções, sofrem dificuldades de comunicação em razão das grandes distâncias que os separam um do outro, e do resto do mundo;
- Que a importância dos museus e as possibilidades que eles oferecem à comunidade ainda não são plenamente reconhecidas por todas as autoridades, nem por todos os setores do público;

- Que durante a oitava e a nona conferência geral do ICOM, que ocorreram, respectivamente, em Munique em 1968, e em Grenoble em 1971, os museólogos latino americanos que estiveram presentes indicaram a necessidade de criação de um organismo regional;

A Mesa-Redonda sobre o papel dos museus da América Latina de hoje, convocada pela UNESCO em Santiago do Chile, de 20 a 31 de maio de 1972,

Decide:

1. Criar a Associação Latino Americana de Museologia (ALAM), aberta a todos os museus, museólogos, museógrafos, pesquisadores e educadores empregados pelos museus com os objetivos e através das seguintes maneiras:

- Dotar a comunidade regional de melhores museus, concebidos à luz da experiência adquirida nos países latino americanos;
- Constituir um instrumento de comunicação entre os museus e os museólogos latino americanos;
- Desenvolver a cooperação entre os museus da região graças ao intercâmbio e empréstimo de coleções e ao intercâmbio de informações e de pessoal especializado;
- Criar um organismo oficial que faça conhecer os desejos e a experiência dos museus e de seu pessoal aos membros da profissão, à comunidade a qual eles pertencem, às autoridades e a outras instituições congêneres;
- Afiliar a Associação Latino Americana de Museologia ao Conselho Internacional de Museus, adotando uma estrutura na qual seus membros sejam ao mesmo tempo membros do ICOM;
- Dividir, para fins operacionais, a Associação Latino Americana de Museologia em quatro seções correspondentes provisoriamente às regiões e países seguintes:
 - América Central, Panamá, México, Cuba, São Domingos, Porto Rico, Haiti e Antilhas Francesas.
 - Colômbia, Venezuela, Peru, Equador e Bolívia.
 - Brasil.
 - Argentina, Chile, Paraguai e Uruguai.

2. Que os abaixo-assinados, participantes da Mesa-Redonda de Santiago do Chile, se constituem em Comitê de Organização da Associação Latino Americana de Museologia, e notadamente em um Grupo de Trabalho composto de cinco pessoas, quatro dentre elas representando cada uma das zonas acima enumeradas, e a quinta desempenhando o papel de coordenador geral; que este Grupo de Trabalho terá como objetivo, no prazo máximo de seis meses, elaborar o Estatuto e os regulamentos da associação; definir com o ICOM as formas de ação conjunta; organizar eleições para a constituição dos diversos órgãos da ALAM; estabelecer a sede desta associação, provisoriamente, no Museu Nacional de Antropologia do México; compor este grupo de trabalho com as seguintes pessoas, representando suas zonas respectivas:

- Zona 1: Luis Diego Pígnataro (Costa Rica),
- Zona 2: Alicia Durand de Reichel (Colômbia),
- Zona 3: Lygia Martins Costa (Brasil), e
- Zona 4: Grete Mostny Glaser (Chile); coordenador: Mario Vasquez (México).

Santiago, 31 de Maio de 1972.

III. Recomendações apresentadas à UNESCO pela Mesa-Redonda de Santiago do Chile

À Mesa-Redonda sobre o papel do museu na América Latina de hoje, convocada pela UNESCO em Santiago do Chile, de 20 e 21 de maio de 1972, apresenta à UNESCO as seguintes recomendações:

- **1.** Um dos resultados mais importantes a que chegou a mesa-redonda foi a definição e a proposição de um novo conceito de ação dos museus: o museu integral, destinado a proporcionar à comunidade uma visão de conjunto de seu meio material e cultural. Ela sugere que a UNESCO utilize os meios de difusão que se encontram à sua disposição para incentivar esta nova tendência.
- **2.** A UNESCO prosseguiria e intensificaria seus esforços para contribuir com formação de técnicos de museus - tanto no nível de ensino secundário quanto ao do universitário, como ela tem feito, até agora, no Centro Regional "Paul Coreanas".
- **3.** A UNESCO incentivará a criação de um Centro Regional para a preparação e a conservação de espécimes naturais, do qual o atual Centro Nacional de Museologia de Santiago poderá se constituir em núcleo original. Além de sua função de ensino (formação técnica) e de sua função profissional no campo da museologia (preparação de conservação de espécimes naturais), e de produção de material de ensino, este Centro Regional poderá desempenhar um papel importante na proteção das riquezas naturais.
- **4.** A UNESCO deverá conceder bolsas de estudo e de aperfeiçoamento para técnicos de museus com instrução de nível secundário.
- **5.** A UNESCO deverá recomendar aos ministérios de Educação e de Cultura e (ou) aos organismos encarregados de desenvolvimento científico, técnico e cultural, que considerem os museus como um meio de difusão dos progressos realizados naquelas áreas.
- **6.** Em razão da importância do problema da urbanização na América Latina e da necessidade de esclarecer a sociedade a este respeito, em diferentes níveis, a UNESCO deverá encorajar a redação de um livro sobre a história, o desenvolvimento e os problemas das cidades na América Latina, o qual seria publicado sob forma de obra científica e sob forma de obra de divulgação. Para atingir um público mais vasto, a UNESCO deverá produzir um filme sobre esta questão, adequado a todos os tipos de público.

III. Decreto-Lei Nº. 25, de 30 de Novembro de 1937.

Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.

O Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil, usando da atribuição que lhe confere o art. 180 da Constituição,

DECRETA:

CAPÍTULO I - DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL

Art. 1º Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no País e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.

§ 1º Os bens a que se refere o presente artigo só serão considerados parte integrante do patrimônio histórico o artístico nacional, depois de inscritos separada ou agrupadamente num dos quatro Livros do Tombo, de que trata o art. 4º desta lei.

§ 2º Equiparam-se aos bens a que se refere o presente artigo e são também sujeitos a tombamento os monumentos naturais, bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana.

Art. 2º A presente lei se aplica às coisas pertencentes às pessoas naturais, bem como às pessoas jurídicas de direito privado e de direito público interno.

Art. 3º Excluem-se do patrimônio histórico e artístico nacional as obras de origem estrangeira:

- 1) que pertençam às representações diplomáticas ou consulares acreditadas no País;
- 2) que adornem quaisquer veículos pertencentes a empresas estrangeiras, que façam carreira no País;
- 3) que se incluam entre os bens referidos no art. 10 da Introdução do Código Civil, e que continuem sujeitas à lei pessoal do proprietário;
- 4) que pertençam a casas de comércio de objetos históricos ou artísticos;
- 5) que sejam trazidas para exposições comemorativas, educativas ou comerciais;
- 6) que sejam importadas por empresas estrangeiras expressamente para adorno dos respectivos estabelecimentos.

Parágrafo único. As obras mencionadas nas alíneas 4 e 5 terão guia de licença para livre trânsito, fornecida pelo Serviço ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

CAPÍTULO II - DO TOMBAMENTO

Art. 4º O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional possuirá quatro Livros do Tombo, nos quais serão inscritas as obras a que se refere o art. 1º desta lei, a saber:

- 1) no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular, e bem assim as mencionadas no § 2º do citado art. 1º.
- 2) no Livro do Tombo Histórico, as coisas de interesse histórico e as obras de arte histórica;
- 3) no Livro do Tombo das Belas Artes, as coisas de arte erudita, nacional ou estrangeira;
- 4) no Livro do Tombo das Artes Aplicadas, as obras que se incluírem na categoria das artes aplicadas, nacionais ou estrangeiras.

§ 1º Cada um dos Livros do Tombo poderá ter vários volumes.

§ 2º Os bens, que se incluem nas categorias enumeradas nas alíneas 1, 2, 3 e 4 do presente artigo, serão definidos e especificados no regulamento que for expedido para execução da presente lei.

Art. 5º O tombamento dos bens pertencentes à União, aos Estados e aos Municípios se fará de ofício, por ordem do diretor do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, mas deverá ser notificado à entidade a quem pertencer, ou sob cuja guarda estiver a coisa tombada, a fim de produzir os necessários efeitos.

Art. 6º O tombamento de coisa pertencente à pessoa natural ou à pessoa jurídica de direito privado se fará voluntária ou compulsoriamente.

Art. 7º Proceder-se-á ao tombamento voluntário sempre que o proprietário o pedir e a coisa se revestir dos requisitos necessários para constituir parte integrante do patrimônio histórico e artístico nacional, a juízo do Conselho Consultivo do Serviço do Patrimônio Histórico e

Artístico Nacional, ou sempre que o mesmo proprietário anuir, por escrito, à notificação, que se lhe fizer, para a inscrição da coisa em qualquer dos Livros do Tombo.

Art. 8º Proceder-se-á ao tombamento compulsório quando o proprietário se recusar a anuir à inscrição da coisa.

Art. 9º O tombamento compulsório se fará de acordo com o seguinte processo:

1) o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, por seu órgão competente, notificará o proprietário para anuir ao tombamento, dentro do prazo de quinze dias, a contar do recebimento da notificação, ou para, si o quiser impugnar, oferecer dentro do mesmo prazo as razões de sua impugnação.

2) no caso de não haver impugnação dentro do prazo assinado, que é fatal, o diretor do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional mandará por simples despacho que se proceda à inscrição da coisa no competente Livro do Tombo.

3) se a impugnação for oferecida dentro do prazo assinado, far-se-á vista da mesma, dentro de outros quinze dias fatais, ao órgão de que houver emanado a iniciativa do tombamento, a fim de sustentá-la. Em seguida, independentemente de custas, será o processo remetido ao Conselho Consultivo do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que proferirá decisão a respeito, dentro do prazo de sessenta dias, a contar do seu recebimento. Dessa decisão não caberá recurso.

Art. 10. O tombamento dos bens, a que se refere o art. 6º desta lei, será considerado provisório ou definitivo, conforme esteja o respectivo processo iniciado pela notificação ou concluído pela inscrição dos referidos bens no competente Livro do Tombo.

Parágrafo único. Para todas os efeitos, salvo a disposição do art. 13 desta lei, o tombamento provisório se equipará ao definitivo.

CAPÍTULO III - DOS EFEITOS DO TOMBAMENTO

Art. 11. As coisas tombadas, que pertençam à União, aos Estados ou aos Municípios, inalienáveis por natureza, só poderão ser transferidas de uma à outra das referidas entidades.

Parágrafo único. Feita a transferência, dela deve o adquirente dar imediato conhecimento ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Art. 12. A alienabilidade das obras históricas ou artísticas tombadas, de propriedade de pessoas naturais ou jurídicas de direito privado sofrerá as restrições constantes da presente lei.

Art. 13. O tombamento definitivo dos bens de propriedade particular será, por iniciativa do órgão competente do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, transcrito para os devidos efeitos em livro a cargo dos oficiais do registro de imóveis e averbado ao lado da transcrição do domínio.

§ 1º No caso de transferência de propriedade dos bens de que trata este artigo, deverá o adquirente, dentro do prazo de trinta dias, sob pena de multa de dez por cento sobre o respectivo valor, fazê-la constar do registro, ainda que se trate de transmissão judicial ou causa mortis.

§ 2º Na hipótese de deslocação de tais bens, deverá o proprietário, dentro do mesmo prazo e sob pena da mesma multa, inscrevê-los no registro do lugar para que tiverem sido deslocados.

§ 3º A transferência deve ser comunicada pelo adquirente, e a deslocação pelo proprietário, ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, dentro do mesmo prazo e sob a mesma pena.

Art. 14. A coisa tombada não poderá sair do País, senão por curto prazo, sem transferência de domínio e para fim de intercâmbio cultural, a juízo do Conselho Consultivo do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Art. 15. Tentada, a não ser no caso previsto no artigo anterior, a exportação, para fora do País, da coisa tombada, será esta seqüestrada pela União ou pelo Estado em que se encontrar.

§ 1º Apurada a responsabilidade do proprietário, ser-lhe-á imposta a multa de cinquenta por cento do valor da coisa, que permanecerá seqüestrada em garantia do pagamento, e até que este se faça.

§ 2º No caso de reincidência, a multa será elevada ao dobro.

§ 3º A pessoa que tentar a exportação de coisa tombada, além de incidir na multa a que se referem os parágrafos anteriores, incorrerá, nas penas cominadas no Código Penal para o crime de contrabando.

Art. 16. No caso de extravio ou furto de qualquer objeto tombado, o respectivo proprietário deverá dar conhecimento do fato ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, dentro do prazo de cinco dias, sob pena de multa de dez por cento sobre o valor da coisa.

Art. 17. As coisas tombadas não poderão, em caso nenhum ser destruídas, demolidas ou mutiladas, nem, sem prévia autorização especial do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ser reparadas, pintadas ou restauradas, sob pena de multa de cinquenta por cento do dano causado.

Parágrafo único. Tratando-se de bens pertencentes à União, aos Estados ou aos municípios, a autoridade responsável pela infração do presente artigo incorrerá pessoalmente na multa.

Art. 18. Sem prévia autorização do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, não se poderá, na vizinhança da coisa tombada, fazer construção que lhe impeça ou reduza a visibilidade, nem nela colocar anúncios ou cartazes, sob pena de ser mandada destruir a obra ou retirar o objeto, impondo-se neste caso a multa de cinquenta por cento do valor do mesmo objeto.

Art. 19. O proprietário de coisa tombada, que não depuser de recursos para proceder às obras de conservação e reparação que a mesma requerer, levará ao conhecimento do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional a necessidade das mencionadas obras, sob pena de multa correspondente ao dobro da importância em que for avaliado o dano sofrido pela mesma coisa.

§ 1º Recebida a comunicação, e consideradas necessárias as obras, o diretor do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional mandará executá-las, a expensas da União, devendo as mesmas ser iniciadas dentro do prazo de seis meses, ou providenciará para que seja feita a desapropriação da coisa.

§ 2º À falta de qualquer das providências previstas no parágrafo anterior, poderá o proprietário requerer que seja cancelado o tombamento da coisa.

§ 3º Uma vez que verifique haver urgência na realização de obras e conservação ou reparação em qualquer coisa tombada, poderá o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional tomar a iniciativa de projetá-las e executá-las, a expensas da União, independentemente da comunicação a que alude este artigo, por parte do proprietário.

Art. 20. As coisas tombadas ficam sujeitas à vigilância permanente do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que poderá inspecioná-los sempre que for julgado conveniente, não podendo os respectivos proprietários ou responsáveis criar obstáculos à inspeção, sob pena de multa de cem mil réis, elevada ao dobro em caso de reincidência.

Art. 21. Os atentados cometidos contra os bens de que trata o art. 1º desta lei são equiparados aos cometidos contra o patrimônio nacional.

CAPÍTULO IV - DO DIREITO DE PREFERÊNCIA

Art. 22. Em face da alienação onerosa de bens tombados, pertencentes a pessoas naturais ou a pessoas jurídicas de direito privado, a União, os Estados e os municípios terão, nesta ordem, o direito de preferência.

§ 1º Tal alienação não será permitida, sem que previamente sejam os bens oferecidos, pelo mesmo preço, à União, bem como ao Estado e ao município em que se encontrarem. O proprietário deverá notificar os titulares do direito de preferência a usá-lo, dentro de trinta dias, sob pena de perdê-lo.

§ 2º É nula alienação realizada com violação do disposto no parágrafo anterior, ficando qualquer dos titulares do direito de preferência habilitado a seqüestrar a coisa e a impor a multa de vinte por cento do seu valor ao transmitente e ao adquirente, que serão por ela solidariamente responsáveis. A nulidade será pronunciada, na forma da lei, pelo juiz que conceder o seqüestro, o qual só será levantado depois de paga a multa e se qualquer dos titulares do direito de preferência não tiver adquirido a coisa no prazo de trinta dias.

§ 3º O direito de preferência não inibe o proprietário de gravar livremente a coisa tombada, de penhor, anticrese ou hipoteca.

§ 4º Nenhuma venda judicial de bens tombados se poderá realizar sem que, previamente, os titulares do direito de preferência sejam disso notificados judicialmente, não podendo os editais de praça ser expedidos, sob pena de nulidade, antes de feita a notificação.

§ 5º Aos titulares do direito de preferência assistirá o direito de remissão, se dela não lançarem mão, até a assinatura do auto de arrematação ou até a sentença de adjudicação, as pessoas que, na forma da lei, tiverem a faculdade de remir.

§ 6º O direito de remissão por parte da União, bem como do Estado e do município em que os bens se encontrarem, poderá ser exercido, dentro de cinco dias a partir da assinatura do auto de arrematação ou da sentença de adjudicação, não se podendo extrair a carta, enquanto não se esgotar este prazo, salvo se o arrematante ou o adjudicante for qualquer dos titulares do direito de preferência.

CAPÍTULO V - DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 23. O Poder Executivo providenciará a realização de acordos entre a União e os Estados, para melhor coordenação e desenvolvimento das atividades relativas à proteção do patrimônio histórico e artístico nacional e para a uniformização da legislação estadual complementar sobre o mesmo assunto.

Art. 24. A União manterá, para a conservação e a exposição de obras históricas e artísticas de sua propriedade, além do Museu Histórico Nacional e do Museu Nacional de Belas Artes, tantos outros museus nacionais quantos se tornarem necessários, devendo outrossim providenciar no sentido de favorecer a instituição de museus estaduais e municipais, com finalidades similares.

Art. 25. O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional procurará entendimentos com as autoridades eclesiásticas, instituições científicas, históricas ou artísticas e pessoas naturais ou jurídicas, com o objetivo de obter a cooperação das mesmas em benefício do patrimônio histórico e artístico nacional.

Art. 26. Os negociantes de antiguidades, de obras de arte de qualquer natureza, de manuscritos e livros antigos ou raros são obrigados a um registro especial no Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, cumprindo-lhes outrossim apresentar semestralmente ao mesmo relações completas das coisas históricas e artísticas que possuírem.

Art. 27. Sempre que os agentes de leilões tiverem de vender objetos de natureza idêntica à dos mencionados no artigo anterior, deverão apresentar a respectiva relação ao órgão competente do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, sob pena de incidirem na multa de cinqüenta por cento sobre o valor dos objetos vendidos.

Art. 28. Nenhum objeto de natureza idêntica à dos referidos no art. 26 desta lei poderá ser posto à venda pelos comerciantes ou agentes de leilões, sem que tenha sido previamente autenticado pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ou por perito em que o mesmo se louvar, sob pena de multa de cinqüenta por cento sobre o valor atribuído ao objeto.

Parágrafo único. A autenticação do mencionado objeto será feita mediante o pagamento de uma taxa de peritagem de cinco por cento sobre o valor da coisa, se este for inferior ou equivalente a um conto de réis, e de mais cinco mil réis por conto de réis ou fração, que exceder.

Art. 29. O titular do direito de preferência goza de privilégio especial sobre o valor produzido em praça por bens tombados, quanto ao pagamento de multas impostas em virtude de infrações da presente lei.

Parágrafo único. Só terão prioridade sobre o privilégio a que se refere este artigo os créditos inscritos no registro competente, antes do tombamento da coisa pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Art. 30. Revogam-se as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 30 de novembro de 1937, 116º da Independência e 49º da República.

GETULIO VARGAS.

Gustavo Capanema.

IV. Constituição da República Federativa do Brasil

Título VIII - Da Ordem Social

Capítulo III - Da Educação, da Cultura e do Desporto

Seção II - Da Cultura

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:
(Incluído pela Emenda Constitucional nº. 48, de 2005)

I defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; (Incluído pela Emenda Constitucional nº. 48, de 2005)

II produção, promoção e difusão de bens culturais; (Incluído pela Emenda Constitucional nº. 48, de 2005)

III formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; (Incluído pela Emenda Constitucional nº. 48, de 2005)

IV democratização do acesso aos bens de cultura; (Incluído pela Emenda Constitucional nº. 48, de 2005)

V valorização da diversidade étnica e regional. (Incluído pela Emenda Constitucional nº. 48, de 2005)

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

§ 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de: (Incluído pela Emenda Constitucional nº. 42, de 19.12.2003)

I - despesas com pessoal e encargos sociais; (Incluído pela Emenda Constitucional nº. 42, de 19.12.2003)

II - serviço da dívida; (Incluído pela Emenda Constitucional nº. 42, de 19.12.2003)

III - qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados. (Incluído pela Emenda Constitucional nº. 42, de 19.12.2003).

V. Decreto nº. 3.551, de 4 de agosto de 2000.

Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, e tendo em vista o disposto no art. 14 da Lei no 9.649, de 27 de maio de 1998,

D E C R E T A :

Art. 1º Fica instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.

§ 1º Esse registro se fará em um dos seguintes livros:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

§ 2º A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.

§ 3º Outros livros de registro poderão ser abertos para a inscrição de bens culturais de natureza imaterial que constituam patrimônio cultural brasileiro e não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro deste artigo.

Art. 2º São partes legítimas para provocar a instauração do processo de registro:

I - o Ministro de Estado da Cultura;

II - instituições vinculadas ao Ministério da Cultura;

III - Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal;

IV - sociedades ou associações civis.

Art. 3º As propostas para registro, acompanhadas de sua documentação técnica, serão dirigidas ao Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, que as submeterá ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 1º A instrução dos processos de registro será supervisionada pelo IPHAN.

§ 2º A instrução constará de descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente, e deverá mencionar todos os elementos que lhe sejam culturalmente relevantes.

§ 3º A instrução dos processos poderá ser feita por outros órgãos do Ministério da Cultura, pelas unidades do IPHAN ou por entidade, pública ou privada, que detenha conhecimentos específicos sobre a matéria, nos termos do regulamento a ser expedido pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 4º Ultimeada a instrução, o IPHAN emitirá parecer acerca da proposta de registro e enviará o processo ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, para deliberação.

§ 5º O parecer de que trata o parágrafo anterior será publicado no Diário Oficial da União, para eventuais manifestações sobre o registro, que deverão ser apresentadas ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural no prazo de até trinta dias, contados da data de publicação do parecer.

Art. 4º O processo de registro, já instruído com as eventuais manifestações apresentadas, será levado à decisão do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

Art. 5º Em caso de decisão favorável do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, o bem será inscrito no livro correspondente e receberá o título de "Patrimônio Cultural do Brasil".

Parágrafo único. Caberá ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural determinar a abertura, quando for o caso, de novo Livro de Registro, em atendimento ao disposto nos termos do § 3o do art. 1o deste Decreto.

Art. 6º Ao Ministério da Cultura cabe assegurar ao bem registrado:

I - documentação por todos os meios técnicos admitidos, cabendo ao IPHAN manter banco de dados com o material produzido durante a instrução do processo.

II - ampla divulgação e promoção.

Art. 7º O IPHAN fará a reavaliação dos bens culturais registrados, pelo menos a cada dez anos, e a encaminhará ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural para decidir sobre a revalidação do título de "Patrimônio Cultural do Brasil".

Parágrafo único. Negada a revalidação, será mantido apenas o registro, como referência cultural de seu tempo.

Art. 8º Fica instituído, no âmbito do Ministério da Cultura, o "Programa Nacional do Patrimônio Imaterial", visando à implementação de política específica de inventário, referenciamento e valorização desse patrimônio.

Parágrafo único. O Ministério da Cultura estabelecerá, no prazo de noventa dias, as bases para o desenvolvimento do Programa de que trata este artigo.

Art. 9º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 4 de agosto de 2000; 179o da Independência e 112o da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Francisco Weffort

VI. Decreto N. 10.652 - de 16 de Outubro de 1942

Aprova o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios, do Ministério da Agricultura
O Presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o artigo 74, letra a, da Constituição, decreta:

Art. 1º Fica aprovado o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I.) que, assinado pelo Ministro de Estado da Agricultura, com este baixa.

Art. 2º Este decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições contrárias.

Rio de Janeiro, em 16 de outubro de 1942, 121º da Independência e 54º da República.

Getulio Vargas.

Apolônio Salles.

VII. Decreto Nº. 52.668, de 11 de Outubro de 1963.

Aprova o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios, do Ministério da Agricultura.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, usando da atribuição que lhe confere o artigo 87, item I, da Constituição, decreta:

Art. 1º Fica aprovado o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios, do Ministério da Agricultura, que com este baixa, assinado pelo Ministro de Estado.

Art. 2º O presente decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, 11 de outubro de 1963; 142º da Independência e 75º da República.

João Goulart

Oswaldo Lima Filho

Regimento do Serviço de Proteção aos Índios

CAPÍTULO I - DA FINALIDADE

Art. 1º O Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I.), reorganizado no Ministério da Agricultura, pelos decretos-leis ns. 1.736, de 3 de novembro de 1939, e 1.886, de 15 de dezembro de 1939, tem a sua sede na Capital Federal, é diretamente subordinado ao Ministro da Agricultura e tem por fim:

- a) prestar ao índio proteção e assistência, amparando-lhe a vida, a liberdade e propriedade, defendendo-o do extermínio, resguardando-o da opressão e da espoliação, bem como abrigando-o da miséria, educando-o e instruindo-o, quer viva aldeado, em tribos, ou promiscuamente, com civilizados;
- b) garantir a efetividade da posse das terras ocupadas pelo índio;
- c) utilizar os meios mais eficazes para evitar que os civilizados invadam as terras do índio;
- d) conservar e fazer respeitar a organização interna das tribos, sua independência, seus hábitos, línguas e instituições, não intervindo para alterá-los, a não ser que ofendam a moral ou prejudiquem os interesses do índio ou de terceiros;
- e) promover a punição dos crimes que se cometerem contra o índio;
- f) garantir o respeito à família indígena, promovendo a punição dos que a violarem ou tentarem violar;
- g) procurar estabelecer a paz entre as tribos, impedindo hostilidades entre as mesmas;
- h) dar ao índio ensinamentos úteis, procurando despertar nele os sentimentos nobres, inculcar-lhe a idéia de que faz parte da nação brasileira e, ao mesmo tempo, prestigiar as suas próprias tradições e manter nele, bem vivo, o orgulho de sua raça e de sua tribo;
- i) criar um ambiente de respeito recíproco entre o índio e o civilizado;
- j) exercer sobre o índio, de qualquer categoria, na forma da legislação vigente, a tutela que lhe deve ser prestada pelo Estado, zelando pela preservação, conservação e desenvolvimento de seu patrimônio;
- l) envidar esforços por melhorar as condições materiais da vida indígena, despertando o gosto do índio para a agricultura e indústrias rurais;
- m) promover, em colaboração com os órgãos próprios, a exploração das riquezas naturais, das indústrias extrativas ou de quaisquer outras fontes de rendimento, relacionadas com o patrimônio indígena ou dele provenientes no sentido de assegurar, quando oportuno, a emancipação econômica das tribos;
- n) proceder ao estudo e investigação das origens, línguas, ritos, tradições, hábitos e costumes do índio brasileiro, bem como efetuar o levantamento da estatística geral das populações indígenas;
- o) estudar as regiões onde houver tribos, do ponto de vista geográfico e econômico, e fazer a demarcação das terras pertencentes ao índio, conforme determina o art. 154 da Constituição;

p) criar postos, visando atrair o índio e fixá-lo pela cultura sistemática da terra e estabelecimento das indústrias rudimentares mais necessárias.

Parágrafo único. Para pleno desempenho de suas finalidades, poderá o S.P.I. requisitar das autoridades federais, estaduais e municipais auxílios que se tornarem necessários, inclusive forças militares, para manutenção da ordem ou captura dos que cometerem delitos contra o índio ou sua propriedade.

CAPÍTULO II - DA ORGANIZAÇÃO

Art. 2º O S.P.I. compreende, na sede:

Secção de Estados (S. E.)

Secção de Orientação e Fiscalização (S.O.F.)

Secção de Administração (S.A.)

e no território nacional:

Inspetorias Regionais (I. R.)

Postos Indígenas (P.I.)

Art. 3º As I.R. serão em número de 8, assim discriminadas:

a) 1ª Inspetoria Regional (I.R. 1). com sede em Manaus (Amazonas) e jurisdição sobre o Estado do Amazonas e Território do Acre;

b) 2ª Inspetoria Regional (I.R. 2), com sede em Belém (Pará) e jurisdição sobre os Estados do Pará e Maranhão;

c) 3ª Inspetoria Regional (I.R. 3), com sede em S. Luiz (Maranhão) e jurisdição sobre parte do Estado do Maranhão;

d) 4ª Inspetoria Regional (I.R. 4), com sede em Salvador (Baía) e jurisdição sobre o Estado da Baía, Pernambuco, Paraíba e Minas Goiás;

e) 5ª Inspetoria Regional (I.R. 5), com sede em Campo Grande (Mato Grosso) e jurisdição sobre os Estados de S. Paulo e sul de Mato Grosso;

f) 6ª Inspetoria Regional (I.R. 6), com sede em Cuiabá (Mato Grosso) e jurisdição sobre o centro e norte do Estado de Mato Grosso;

g) 7ª Inspetoria Regional (I.R. 7), com sede em Curitiba (Paraná) e jurisdição sobre os Estados de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul;

h) 8ª Inspetoria Regional (I.R. 8), com sede em Goiás (Goiás) e jurisdição sobre o Estado de Goiás.

Art. 4º Além dos postos indígenas já existentes, o diretor do S.P.I. poderá instituir outros em zonas onde se faça sentir a necessidade de assistência ao índio.

Parágrafo único. Os postos indígenas existentes e o que vierem a ser instituídos poderão deslocar-se de um ponto para outro, por determinação do diretor do S.P.I.

Art. 5º O diretor do S.P.I. terá um secretário, por ele designado.

Art. 6º As Secções serão chefiadas, por funcionários designados pelo diretor do S.P.I. ou por extranumerários especialmente admitidos para tais funções.

Art. 7º As Inspetorias Regionais serão chefiadas, mediante designação do diretor do S.P.I., por funcionários ou extranumerários especialmente admitidos para tais funções, e os Postos Indígenas terão encarregados, também designado pelo diretor.

CAPÍTULO III - DA COMPETÊNCIA DOS ORGÃOS

Art. 8º À S.E. compete:

- a) estudar, sob o ponto de vista geográfico e econômico, as regiões habitadas por índios e fazer levantamentos estatísticos das populações indígenas, classificando-as por agrupamentos lingüísticos ou culturais, bem como pela respectiva distribuição pelos Postos;
- b) realizar estudos e investigações sobre as origens, línguas, ritos, tradições, hábitos e costumes do índio, promovendo a divulgação dos resultados obtidos;
- c) realizar trabalhos fotográficos, cinematográficos, gravação de discos e cinematografia sonora, não só para documentação como para estudos etnográficos;
- d) cooperar com o Museu Nacional nos estudos etnográficos;
- e) estudar e solucionar questões relativas a terras do índio;
- f) estudar, permanentemente, o processo de assistência ao índio;
- g) estudar e projetar o tipo de habitação a ser construída para o índio;
- h) manter um museu na sede e mostruários nas Inspetorias, com artefatos, filmes cinematográficos, gravações sonoras e documentação fotográfica sobre o índio e sobre as realizações que em seu benefício sejam levadas a efeito pelo S.P.I.
- i) promover a divulgação dos vários aspectos da vida indígena, através de conferências ilustradas e exposições, despertando o interesse do público pelo índio;
- j) cooperar com as universidades e colégios, fornecendo documentação material ilustrativo para ensino;
- l) guardar e conservar livros, mapas e publicações, mantendo os registros e catálogos necessários;
- m) manter arquivo de projetos ou plantas de construção de casas para índios, estradas, pontes e outras obras executadas.

Art. 9º A S.O.F. compete:

- a) orientar e fiscalizar todos os trabalhos de assistência ao índio, e cargo das Inspetorias, bem como os serviços especiais, extraordinários e obras que se levarem a efeito em benefício dele;
- b) elaborar, anualmente, o programa de trabalhos;
- c) estudar e justificar medidas tendentes à criação de Inspetorias e Postos, bem como a respectiva mudança de sede;
- d) promover construção de estradas, ligando as tribos aos centros de consumo e a outros de interesse econômico;
- e) propor ao diretor, mediante requisição do chefe da Inspetoria competente, o recolhimento à colônia disciplinar ou, na sua falta, ao Posto Indígena designado pelo diretor, e pelo tempo que este determinar, nunca excedente a 5 anos, de índio que, por infração ou mau procedimento, agindo com discernimento, for considerado prejudicial à comunidade indígena a que pertencer ou mesmo às populações vizinhas, indígenas ou civilizadas;
- f) organizar os inventários e a escrituração dos bens do patrimônio nacional e do índio, fiscalizando, nos Estados, a sua gestão;
- g) manter um registro e controle do material adquirido na sede do S.P.I. e destinado às Inspetorias e Postos;
- h) manter um registro e controle de todo o material adquirido pelas Inspetorias e Postos, tendo em vista os documentos de despesas efetuadas à conta dos sub-adiantamentos aos inspetores e encarregados de Postos;
- i) estipular os períodos em que as Inspetorias e Postos deverão remeter, para o devido controle, os mapas demonstrativos de carga e descarga do material e semovente, para o registro de que trata a alínea h;

- j) efetuar o levantamento e registro de todos os Postos que produzem renda proveniente de lavoura, criação, indústria extrativa ou exploração do subsolo, bem como o de outros proventos oriundos de fontes diversas e que constituem o patrimônio do índio, afim de que seja efetuada a respectiva contabilização e controle de sua aplicação;
- l) promover, em colaboração com os órgãos próprios, a exploração das riquezas naturais, das indústrias extrativas ou de quaisquer outras fontes de rendimento, relacionadas com o patrimônio indígena dele provenientes, no sentido de assegurar, quando oportuno, a emancipação econômica das tribos;
- m) fiscalizar o emprego dessas rendas;
- n) manter a escrituração dos adiantamentos recebidos e despesas que forem efetuadas por conta dos créditos distribuídos ao S.P.I.;
- o) controlar a aplicação dos suprimentos distribuídos às dependências do S. P. I. nos Estados, exigindo as respectivas prestações de contas, nos prazos fixados pelo responsável pelo adiantamento, propondo ao diretor apuração de responsabilidades e aplicação em cada caso, das penalidades cominadas pela legislação em vigor, quando a apresentação de tais prestações à Secção não for feita nos prazos determinados;
- p) publicar o Boletim do S.P.I..

Art. 10 À S.A. compete:

- a) receber, registrar, distribuir e arquivar papéis recebidos e expedir a correspondência da repartição;
- b) atender às partes e prestar-lhes informações sobre andamento de papéis;
- c) zelar pela guarda, conservação e asseio do edifício;
- d) promover a aquisição do material necessário à sede do S.P.I. e do especialmente destinado ao serviço nos Estados e que deva ser adquirido nesta Capital;
- e) zelar pela guarda e conservação do material;
- f) atender às despesas miúdas de pronto pagamento;
- g) organizar o fichário do pessoal;
- h) remeter à Divisão de Pessoal do Departamento de Administração todos os dados que digam respeito aos servidores do S.P. I.;
- i) organizar a proposta orçamentária, tendo em vista o programa anual de trabalho.

Parágrafo único. A S.A. observará as normas e métodos de trabalho prescritos pelo Departamento de Administração do Ministério da Agricultura.

Art. 11 As I.R. compete:

- a) executar ou fazer executar, por intermédio dos Postos, as medidas de proteção, assistência e educação do índio, amparando-lhe a vida, a liberdade e propriedade. defendendo-o do extermínio, na conformidade das instruções que forem expedidas pelo diretor;
- b) atrair e pacificar por intermédio dos Postos, o índio que viver em estado selvagem;
- c) fazer exercer vigilância sobre os sertões ou terras fronteiras habitadas por índio;
- d) zelar pelo rigoroso cumprimento das medidas de assistência a cargo dos Postos sob sua jurisdição;
- e) superintender os serviços dos Postos;
- f) manter em dia a escrituração dos suprimentos de numerário recebido, despesas e pagamentos efetuados;
- g) proceder ao inventário, registro e escrituração dos bens pertencentes ao patrimônio nacional e do índio, existentes nas respectivas sedes, e zelar para que igual escrituração seja feita e se mantenha em dia nos postos indígenas sob sua jurisdição;

h) fazer à S.O.F., quando for necessário, a requisição de que trata a alínea e do art. 9º.

Art. 12 Aos Postos Indígenas compete:

- a) atrair as tribos arredias ou hostis, impedindo hostilidades entre as mesmas e estabelecendo entre elas relações amistosas;
- b) conservar e fazer respeitar a organização interna das tribos, sua independência, seus hábitos, línguas e instituições, não intervindo para alterá-los, a não ser que ofendam a moral ou prejudiquem os interesses do índio ou de terceiros;
- c) exercer sobre o índio, de qualquer categoria, na forma da legislação vigente, a tutela que lhe deve ser prestada pelo Estado, resguardando-o da opressão e da expoliação;
- d) criar um ambiente de respeito recíproco entre o índio e o civilizado;
- e) não permitir violência contra o índio, promovendo a punição dos crimes que se cometerem contra ele, garantindo o respeito à família indígena e promovendo a punição dos que a violarem ou tentarem violar;
- f) garantir a efetividade da posse das terras ocupadas pelo índio, impedindo, pelos meios legais e policiais ao seu alcance, que as populações civilizadas ataquem-no ou invadam suas terras, e comunicando às autoridades os fatos dessa natureza que ocorrerem;
- g) fiscalizar a entrada, para o sertão, de pessoas estranhas ao serviço e velar pela fronteira próxima, de acordo com as instruções que lhes forem expedidas;
- h) informar à I.R. das ocorrências extraordinárias ou imprevistas;
- i) executar, rigorosamente, as instruções baixadas pela I.R. ou diretamente pelo diretor;
- j) zelar pela preservação e conservação do material e demais bens do patrimônio nacional e do índio, confiados à sua guarda, mantendo em dia a sua escrituração e prestancia contas, ao chefe da Inspetoria, da respectiva gestão e dos suprimentos recebidos ou ao diretor, quando pelo mesmo tenham sido feitos os aludidos suprimentos;
- l) proceder a demarcação das terras pertencentes ao índio, conforme determina o art. 154 da Constituição;
- m) manter escolas para o índio;
- n) dar ao índio ensinamentos úteis, procurando despertar nele os sentimentos nobres, inculcar-lhe a idéia de que faz parte da nação brasileira e, ao mesmo tempo, prestigiar as suas próprias tradições e manter nele, bem vivo, o orgulho de sua raça e de sua tribo;
- o) prestar ao índio assistência sanitária, fazendo-o observar práticas higiênicas;
- p) conduzir o índio ao trabalho por meios persuasivos;
- q) combater o nomadismo e fixar as tribos, despertando o gosto do índio para a agricultura e indústrias rurais e assegurando, pelo incremento das mesmas e da pecuária, uma base sólida à vida econômica do índio;
- r) manter trabalho e instituições de lavoura e pecuária em grau condizente com o nível do índio, aperfeiçoando a técnica, à medida que o índio for evoluindo socialmente;
- s) envidar esforços para melhorar as condições materiais da vida indígena, fornecendo ao índio, quando for necessário, roupas, alimentação, instrumentos de trabalho, sementes, animais e outros recursos;
- t) incentivar a construção de casas para o índio, empregando-o, persuasivamente, nesse mister;
- u) manter o índio da fronteira dentro do nosso território.

Parágrafo único. As atividades enumeradas neste artigo serão atribuídas aos Postos Indígenas, conforme sua importância, mediante Instruções expedidas pelo diretor do S.P.I.

CAPÍTULO IV - DAS ATRIBUIÇÕES DOS FUNCIONÁRIOS E EXTRANUMERÁRIOS

Art. 13 Ao diretor incumbe:

- a) coordenar os órgãos do S.P.I., estabelecendo entre eles a mais estreita colaboração, orientando e fiscalizando os trabalhos, tanto na sede como nos Estados;
- b) propor ao Ministro de Estado as medidas que julgar convenientes à eficiência dos serviços;
- c) opinar em assuntos que, ligados às atividades do S.P.I., devam ser Despachados pelo Ministro de Estado;
- d) resolver todos os assuntos, questões e papéis que digam respeito às atividades do S.P.I. e que não dependam de aprovação do Ministro de Estado;
- e) organizar e submeter, anualmente, à aprovação do Ministro de Estado, o plano de trabalho do S.P.I.;
- f) apresentar, anualmente, ao Ministro de Estado, o relatório do S.P.I.; designar o seu secretário e os chefes de Secção, das Inspetorias, bem como os encarregados de Postos, mediante proposta dos chefes de Inspetoria;
- h) movimentar o pessoal, de acordo com as necessidades do serviço, respeitada a lotação;
- i) arbitrar ajudas de custo, diárias e gratificações, na forma da legislação;
- j) aprovar a escala de férias anuais;
- l) impor penas disciplinares de sua competência, representando ao Ministro de Estado quando a penalidade não for de sua alçada;
- m) determinar a instauração de processo administrativo;
- n) expedir instruções e ordens de serviço;
- o) exigir prestação de contas dos seus subordinados;
- p) prestar, ao Ministro de Estado, contas da gestão do patrimônio indígena;
- q) inspecionar os trabalhos do S.P.I. em todo o País;
- r) determinar horários de trabalhos.

Art. 14 Aos chefes de Secção incumbe:

- a) dirigir a Secção e executar os trabalhos afetos à mesma;
- b) manter estreita colaboração entre as Secções;
- c) inspecionar as dependências do S.P.I. nos Estados;
- d) organizar escalas de férias do pessoal, submetendo-as à aprovação do diretor;
- e) impor ao pessoal que lhe for subordinado as penas de advertência e repreensão. recorrendo ao diretor quando for caso de penalidade maior;
- f) cumprir as instruções do diretor;
- g) apresentar ao diretor, mensalmente, um boletim dos trabalhos realizados e, anualmente, um relatório circunstanciado dos serviços executados pela Secção.

Art. 15 Aos chefes das Inspetorias incumbe:

- a) superintender os serviços a cargo das Inspetorias;
- b) fiscalizar os Postos sob sua jurisdição;
- c) seguir as instruções baixadas pelo diretor e pelas Secções do S.P.I.
- d) prestar contas ao responsável pelos adiantamentos, sobre os suprimentos recebidos e despesas efetuadas;
- e) prestar contas à S.O.F sobre o material e demais bens do patrimônio nacional e do índio, sob sua guarda;
- f) prestar contas, diretamente ao diretor, quando por este tenham sido feitos os suprimentos;
- g) admitir, pagar e dispensar o pessoal assalariado, mediante autorização expressa do diretor;
- h) exigir prestação de contas dos Encarregados de Postos.

Art. 16 Aos encarregados dos Postos incumbe dirigir os serviços respectivos, seguindo, rigorosamente as ordens que forem baixadas pelas Inspetorias ou diretamente pelo diretor.

Art. 17 O servidor responsável pelos adiantamentos fará a distribuição dos suprimentos, mediante ordens de serviço baixadas pelo diretor e publicadas no Boletim do S.P.I.

Art. 18 Ao servidor responsável por adiantamentos compete o preparo da respectiva prestação de contas.

Parágrafo único. Quando pelos adiantamentos for responsável o diretor, este designará um servidor para organizar a respectiva prestação de contas.

Art. 19 Aos funcionários, extranumerários e servidores em geral, incumbe desempenhar todas as atribuições que lhes forem determinadas seus superiores hierárquicos.

CAPÍTULO V - DA LOTAÇÃO

Art. 20 O S.P.I. terá a lotação que for oportunamente aprovada decreto.

Parágrafo único. A lotação do pessoal admitido para os serviços nas inspetorias e Postos Indígenas, nos Estados, constará das respectivas tabelas numéricas.

CAPÍTULO VI - DO HORÁRIO

Art. 21 O horário do S.P.I., na sede, será, no mínimo, de seis horas diárias, exceto aos sábados, quando poderá ser de três horas.

§ 1º Na sede e nas Inspetorias, em trabalhos de limpeza, o horário atenderá às conveniências dos serviços, obedecendo instruções especiais que serão baixadas, sendo, no mínimo, de quarenta e quatro horas semanais.

§ 2º Nos Postos Indígenas, em viagens, expedições e determinados trabalhos especiais, o horário ficará condicionado à natureza desses serviços e será marcado pelos responsáveis pelos mesmos.

Art. 22 Não fica sujeito a ponto o diretor do Serviço.

CAPÍTULO VII - DAS SUBSTITUIÇÕES

Art. 23 Serão substituídos, automaticamente, em suas faltas e impedimentos eventuais:

- a) o diretor, pelo chefe da Secção de Estados;
- b) os chefes de Secção e os chefe de Inspetoria, por funcionários designados pelo diretor ou extranumerários especialmente admitidos;
- c) os encarregados de Postos, por servidores designado pelo chefe da Inspetoria.

CAPÍTULO VIII - DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 24 Os encargos e atribuições do S. P.I. só serão exercidos pelos seus servidores, competindo, exclusivamente, aos órgãos deste Serviço, a iniciativa e deliberação. sobre quaisquer assuntos ou questões que se relacionem com a pessoa do índio brasileiro ou com a organização e administração da economia, inclusive dos seus bens, enquanto estiver sob o regime de tutela estabelecido em lei.

Art. 25 A gestão do patrimônio indígena compete ao S.P.I., por intermédio do seu diretor, diretamente responsável pela mesma e que a fiscalizará, através da S O. F., pela forma estabelecida em lei e neste regimento.

Art. 26 Os funcionários e extranumerários que receberem suprimentos numerário por conta de adiantamentos ficam obrigados a apresentar ao servidor responsável pelos adiantamentos e

dentro dos prazos por ele fixados, a comprovação dos pagamentos e das despesas feitas à conta dos citados suprimentos.

Parágrafo único. A falta de cumprimento da obrigação estabelecida neste importará, para os servidores do S.P.I., nas penalidades cominadas pela legislação em vigor.

Art. 27 Para que possam ser atendidos os interesses dos índios em lugares onde não esteja sistematizada a ação do S.P. I., poderão os chefes de Inspetorias autorizar pessoas idôneas de sua confiança a representá-los gratuitamente, dando-lhes as necessárias instruções e comunicando essa vidência ao diretor do S P.I.

Art. 28 Os chefes de Inspetorias e encarregados de Postos Indígenas terão residência obrigatória nas respectivas sedes.

Art. 29 Os servidores do S.P.I. não poderão fazer publicações assuntos que se relacionem com a orientação técnica ou administrativa deste Serviço, sem o visto do diretor,

Rio de Janeiro, em 16 de outubro de 1942.

Apolônio Salles.

VIII. Decreto N. 12.318 - de 27 de Abril de 1943

Modifica o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios

O presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o artigo 74, alínea a, da Constituição, decreta :

Art. 1º Passa a ter a seguinte redação a alínea n do art. 1º do Regimento do Serviço de Proteção aos Índios, aprovado pelo decreto n. 10.652, de 16 de outubro de 1942: "efetuar o levantamento da estatística geral das populações indígenas e dar ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios cooperação no estudo e investigação das origens, línguas, ritos, tradições, hábitos e costumes do índio brasileiro".

Art. 2º Fica redigido do seguinte modo o artigo 8º do mesmo Regimento :

"Art. 8º À S.E. compete :

- a) estudar, sob o ponto de vista geográfico e econômico, as regiões habitadas por índios e fazer levantamentos estatísticos das populações indígenas, classificando-as por agrupamentos lingüísticos ou culturais, bem como pela respectiva distribuição pelos Postos;
- b) realizar trabalhos fotográficos, cinematográficos, gravação de discos e cinematografia sonora, não só para documentação, como para estudos etnográficos;
- c) estudar e solucionar questões relativas a terras do índio;
- d) estudar, permanentemente, o processo de assistência ao índio;
- e) estudar e projetar o tipo de habitação a ser construída para o índio;
- f) manter um museu na sede e mostruários nas Inspetorias, com artefatos, filmes cinematográficos, gravações sonoras e documentação fotográfica sobre o índio e sobre as realizações que em seu benefício sejam levadas a efeito pelo S.P.I.;
- g) promover a divulgação dos vários aspectos da vida indígena, através de conferências ilustradas e exposições, despertando o interesse do público pelo índio;
- h) cooperar com as universidades e colégios, fornecendo documentação e material ilustrativo para o ensino;
- i) guardar e conservar livros, mapas e publicações, mantendo os registros e catálogos

necessários; e

j) manter arquivo de projetos ou plantas de construção de casas para índios, estradas, pontes e outras obras executadas".

Art. 3º Este decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 27 de abril de 1943, 122º da Independência e 55º da República.

Getulio Vargas.

Apolonio Salles.