

O museu indígena “Anízia Maria”.
Etnicidade, território e patrimonialização

Anna Bottesi
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

ABSTRACT

This article portrays the museological process carried on by the Tabajara and Tapuio indigenous community of Nazaré, State of Piauí (Brazil), considering it as a part of the broader phenomenon of “indigenous museology”. During a collaborative research carried out from July to September 2018, it became clear how, among the variety of museum experiences, in Nazaré developed a specific one making the notion of museum overcome the physical structure where the collection is kept and extend it to other places within the area claimed as indigenous, also expanding the notion of “re-existence” intrinsic to these spaces.

Keywords: heritage, indigenous people; ethnic emergency; indigenous museology; territory.

O presente artigo ilustra o processo museológico em desenvolvimento na comunidade indígena Tabajara e Tapuio de Nazaré, Estado do Piauí (Brasil), como parte do mais amplo fenômeno da “museologia indígena”. Através duma pesquisa colaborativa realizada entre julho e setembro de 2018 ficou claro como, dentro da grande variedade de experiências museológicas, a realidade de Nazaré se configura segundo uma dinâmica específica que faz com que a noção de museu seja ampliada para além da estrutura física onde a coleção é guardada e se estenda para outros lugares dentro da área reivindicada como indígena, ampliando a noção de “re-existência” inerente a esses espaços.

Palabras chave: patrimônio; povos indígenas; emergência étnica; museologia indígena; território.

Saindo de Teresina, capital do Estado do Piauí, são necessárias quase quatro horas de viagem de carro para chegar em Nazaré, uma comunidade de 1590 habitantes na qual é possível observar como, há alguns anos, diversas famílias participam num processo de fortalecimento de uma identidade indígena. Durante toda a viagem, a paisagem de fora da janela quase não muda e o olhar se perde e se confunde entre as cores vivas do sertão¹. O contraste atinge os olhos com a mesma violência irrompida no território nordestino durante os séculos de domínio colonial. Basta seguir adiante a rua de terra do último trecho para se deparar com a frente do museu da comunidade. Pendurado na fachada cor de laranja do pequeno prédio, um pano vermelho traz as seguintes letras brancas: Museu Indígena. Composto por apenas dois quartos, hospeda uma variedade incrível de objetos; alguns são guardados nos expositores, outros se encontram pendurados nas paredes.

O museu constitui um dos principais centros de articulação do processo de emergência étnica da comunidade, iniciado sob a influência de outras experiências difundidas em nível nacional e internacional. Para se compreender melhor como se dá esse processo, precisamos, primeiramente, recuar e analisar o contexto do seu surgimento.



Fig. 1: Fachada do museu, 2018 (foto: Anna Bottesi).

¹ O sertão é uma região semiárida presente em vários estados do Nordeste brasileiro.

Emergência étnica e museologia indígena no Brasil

O Piauí foi uma das primeiras regiões a ser colonizadas pelos portugueses, servindo, ao longo dos séculos, como corredor de passagem para favorecer a conquista das áreas internas do sertão. A colonização do sertão começou na Baía de Todos os Santos (Estado da Bahia) ao final do século XVI (Sampaio 2011) e envolveu a chegada de milhares de pessoas – entre as quais conquistadores, exploradores e missionários – cujas atividades colidiram inevitavelmente com quem já vivia naquele território. A implantação de fazendas de gado, junto aos processos de evangelização e catequização impostos pelos jesuítas – que chegaram em 1549 sob a guia de Padre Manuel da Nóbrega (Monteiro 1999) –, constituíram as principais diretrizes de expansão territorial e de controle político. A adoção de diferentes estratégias de domínio físico e conceitual dos povos indígenas resultou na desintegração sociocultural de quase todos os grupos da região, e levou a um processo de miscigenação que, até anos recentes, fez com que se considerasse extintos os representantes dessas culturas (Sampaio 2011).

Foi necessário esperar o começo do século XX para que a interseção de processos políticos e intelectuais provocasse movimentações destinadas a convergir no desenvolvimento de um debate sobre a questão étnica. A busca de uma identidade nacional, considerada um dos temas mais delicados do contexto pós-colonial², tinha que inevitavelmente enfrentar as problemáticas oriundas do conflito “racial” entre povos indígenas, afrodescendentes e brancos de origem europeia. O processo de idealização da figura do indígena, elevado a símbolo nacional pela narrativa romântica – que buscava valorizar aspectos nacionais em contraposição àqueles portugueses – não agradou esse último grupo; ao contrário, os brancos favoreciam as políticas de branqueamento, cujo objetivo era a completa assimilação das categorias mestiças no modelo fenotípico europeu. Nos anos '20 do século XX, um grupo de intelectuais liderados por Mário de Andrade propôs como alternativa às correntes anteriores uma solução “local” a fim de cortar definitivamente as relações com a dimensão europeia e que exaltasse a diversidade e a mestiçagem como fundamento da formação sociocultural brasileira (Athias 2007). Esse processo confluiu no “mito das três raças” (Freyre 1988 [1933]), em que as componentes indígenas, afrodescendentes e brancas conviveriam harmonicamente em uma única nação multicultural. A realidade, porém, se apresentava bem diferente visto as inúmeras formas de colonialismo interno que, mesmo após os processos de Independência, alimentavam a persistência de hierarquias e desigualdades sociais.

Apesar disso, a busca das chamadas “brasilidades” (Schwartz 2019) a qual se baseava o processo de mistura, estimulou uma série de missões nas áreas

² O Brasil proclamou a independência l de Portugal em 07 de setembro de 1822.

rurais finalizadas a identificar os elementos *folclóricos*³ constitutivos da dita identidade. Entre as mais importantes destacamos as expedições conduzidas no território nordestino por Carlos Estevão de Oliveira entre as décadas de 1920 e 1940 (Arruti 1999; Gomes 2017), não apenas pela quantidade de material coletado, mas sobretudo porque revelaram como em muitas comunidades ainda existissem traços culturais identificáveis como indígenas. Obter o reconhecimento como *remanescentes indígenas* (Arruti 1996) ao invés de simples *caboclos*, garantia o acesso a políticas de proteção preferencial que, mesmo que orientadas por uma ação paternalista e assistencialista, chamavam a atenção para uma categoria social por muito tempo invisibilizada. Declarar essa “indianidade” era uma tarefa do SPI⁴ (Serviço de Proteção ao Índio) o qual reconhecia, através de funcionários enviados ao território, uma série de elementos diacríticos entre os vários grupos, o que Carlos Estevão de Oliveira descreveu como um “circuito cultural” (Oliveira 1942). Esse circuito não existia a priori, mas surgia da rede de relações que permitia a alguns grupos de reimportar ou de reproduzir elementos de semelhança caso esses não fossem suficientemente explícitos. É com base nessas trocas e na ação de reivindicação de formas culturais reconhecidas como indígenas que se originou a primeira onda de emergências étnicas.

A segunda onda registra-se na década de 1970, após o desenvolvimento de novas perspectivas teóricas. A noção de “fricção interétnica” (1963), proposta por Roberto Cardoso de Oliveira, ilustrava como a relação entre grupos etnicamente diferenciados não deve ser pensada em termos de assimilação e homogeneização, mas sim de oposição; a transformação cultural originada no encontro de duas ou mais coletividades era consequência do processo de reorganização econômica, social e política de suas estruturas, dando assim novo significado ao conceito de “integração”. Desse modo, as comunidades indígenas obtiveram a possibilidade de participar da construção de uma identidade nacional sem perder as suas próprias especificidades étnicas e, ao contrário,

³ No Brasil, a categoria de folclore está relacionada aos movimentos políticos e intelectuais modernistas dos primeiros anos do século XX, quando a procura duma identidade nacional identificou na *mestiçagem* o paradigma ideal de gestão da alteridade interna ao Estado. As diversas “brasileiridades”, ou seja, as diversas manifestações culturais dos grupos sociais, eram considerados como elementos folclóricos autênticos de uma cultura brasileira única e homogênea. Idealmente, cada uma participava à construção do patrimônio brasileiro na sua totalidade, do qual, por sua vez, a identidade nacional representava uma síntese. Em 1947, Mario de Andrade, um dos principais expoentes do movimento modernista, fundou a Comissão Nacional do Folclore; o papel desta instituição era ir a procura dos diversos elementos folclóricos para documentar a especificidade cultural brasileira e apoiar o processo de emancipação política, social e cultural da Europa (Chuva 2009; Schwartz 2012).

⁴ O SPI foi uma instituição fundada em 1910 com o fim de garantir a proteção dos interesses dos povos indígenas no território brasileiro. Foi destituída em 1967 após alguns escândalos e substituída pela Funai (Fundação Nacional do Índio), que ainda hoje desenvolve o mesmo papel.

ganhar novos espaços de participação política. A evocação de uma origem e uma cultura comuns, oriunda de um processo de apropriação e redefinição cultural de elementos distintos conforme às necessidades de autorepresentação do grupo (Carneiro da Cunha 2017; Sampaio 2011), independentemente da presença de critérios pré-definidos, tornou-se uma das retóricas fundantes do processo de reconstrução de uma identidade étnica como parâmetro de distinção entre grupos sociais. A presença de uma rede de relações de parentesco, sociais, políticas e econômicas, entre aquelas comunidades que compartilhavam uma condição comum, originou uma cadeia de processos de reivindicação identitária e territorial que, em poucas décadas, levou ao incremento exponencial do número de comunidades indígenas na região (Arruti 1999).

Por volta das décadas de 1980 e 1990, esse processo político foi se cruzando com um outro fenômeno de sucesso em nível internacional. Refiro-me ao surgimento de centenas de pequenas experiências museológicas, sob a influência das instâncias de repensamento e ampliação das categorias museológicas e patrimoniais, e a difusão do movimento da *Nova Museologia* – fundado poucos anos antes por Henri Riviere e Hugues de Varine (Gonçalves 2007). Muitas comunidades habitantes de um determinado território começaram a enxergar o museu enquanto um instrumento eficaz para se reapropriar de um passado marginalizado e, por meio da reelaboração e da rearticulação das memórias locais, reconstruir e ressignificar um presente em novos espaços de autorepresentação e legitimação social que lhe são reconhecidos. A dimensão territorial, reinterpretada na comunidade em chave diacrônica e dinâmica, ganhou um papel central entre as estratégias de apoio ao desenvolvimento local, levando à instauração de uma relação entre o discurso patrimonial e o político (Abreu 2005). Portanto, não é de se surpreender se essas propostas foram apropriadas pelos grupos indígenas brasileiros, onde a luta por direitos e por reconhecimento étnico estão intimamente relacionados à *questão da terra*⁵ (Lenzi Grillini 2010). O potencial que a dimensão museológica oferece em termos de reorganização e legitimação de memórias anteriormente ignoradas teve, no Brasil, como maior consequência o reforço das identidades étnicas e a proliferação de formas patrimoniais indígenas extremamente variadas e complexas (Velthem 2018). Um dos traços fundamentais do movimento identificado através da noção de “museologia indígena” (Gomes 2016) é justamente a grande variabilidade na reformulação das categorias de patrimônio, memória e cultura, conforme o contexto de mobilização política próprio de cada

⁵ A expressão “questão da terra” se refere a todos os discursos e as lutas que os povos indígenas conduziram para reivindicar porções de território reconhecidas historicamente na legislação brasileira como um direito originário e, por conta disso, destinadas ao uso exclusivo das comunidades tradicionais.

comunidade. Em uma perspectiva mais ampla, é muito difícil definir e enquadrar conceitualmente a categoria de “museu indígena”, por conta do processo de contínua reinvenção da estrutura física e conceitual do museu. Desse modo, cada experiência demonstra formas locais de apropriação e de tradução que devem ser consideradas na análise do processo museológico em questão (Gomes 2019). Consequentemente, mais do que classificar e organizar as peças de uma coleção, o objetivo desses espaços é refletir sobre as conexões que se constroem com o contexto de produção, dentro de um processo geral de reivindicação identitária.

Referindo-se a experiências análogas no território mexicano, Camarena e Morales (2006) demonstram como o ato de instituir um museu pode ser considerado parte das estratégias de resistência adotadas pelas comunidades locais, a fim de enfrentar os desafios impostos pelos fluxos contemporâneos da globalização. Embora o envolvimento nos circuitos globais leve frequentemente mais à marginalização e ao empobrecimento, também permite, por outro lado, o acesso a um maior número de recursos através dos quais se reinventa e defende a própria identidade e as suas especificidades locais. Nesse mesmo sentido, se desenvolvem as reflexões de Regina Abreu; para a estudiosa, os museus indígenas não se configuram apenas como espaços de resistência, mas também de verdadeira «re-existência» (2005: 17), na qual às dimensões de luta e oposição se acrescenta uma forte ação social, cultural, política e intelectual.

No Brasil, entre as inúmeras comunidades que estão lutando para a reivindicação dos próprios direitos civis e territoriais, pode-se notar que as primeiras que se apropriaram do espaço museológico foram o povo Tikuna, no Estado do Amazonas, que fundou o Museu Magüta em 1991, e o povo Kanindé, no Estado do Ceará, cujo Museu dos Kanindé foi instituído em 1995⁶. Nos anos seguintes, outras comunidades participaram do fenômeno, construindo uma rede de relações através da qual trocar elementos e experiências culturais, além de promover um debate sobre o papel político e epistemológico do museu dentro dos contextos indígenas. Nesse processo, um evento importante foi a criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social em dezembro de 2014, após alguns encontros realizados nos estados do Ceará e Pernambuco, e a organização do Iº Fórum de Museus Indígenas do Brasil (Gomes 2016).

⁶ Para aprofundar o assunto ver: Gomes, Alexandre Oliveira. 2019. “Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico.” Dissertação de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco.

O museu indígena “Anízia Maria”

Recentemente, algumas famílias de Nazaré decidiram também iniciar o processo de fortalecimento de uma identidade indígena silenciada por muito tempo. A partir dos anos de 1980 e 1990, as reflexões de alguns pesquisadores engajados na realização de projetos educativos e assistenciais no território piauiense, estimularam o interesse para certas atividades e memórias, distintas daquelas das comunidades vizinhas. Parte integrante do cotidiano dos habitantes desde sempre, essas atividades nunca tinham sido objeto de uma reflexão que as identificasse como sinal de uma descendência indígena. Ao contrário, quem tinha consciência dessa herança geralmente a omitia, influenciado pelas lembranças das violências exercidas contra os povos indígenas no passado – e infelizmente ainda no presente. Assim, o surgimento de um debate interno à comunidade sobre o reconhecimento da sua própria origem ficou incerto e latente até 2016, quando sucessivamente ao estabelecimento de uma rede de relações com outros grupos envolvidos no mesmo processo, alguns indivíduos encontraram a coragem de oficializar na Funai⁷ a presença de famílias indígenas na comunidade.

As fontes antigas⁸ relatam que na zona norte do território piauiense, perto da Serra de Ibiapaba⁹, habitavam famílias indígenas da etnia Tabajara (Monteiro 2001), o mesmo etnônimo com que hoje se identificam os habitantes de Nazaré integrantes do movimento indígena¹⁰. No entanto, é importante notar que um grupo minoritário se identifica como pertencente ao povo Tapuio, termo que, apesar de controverso (ver Monteiro 2001), não aprofundaremos aqui¹¹. Uma das primeiras ações dessa “comunidade na comunidade” foi justamente a instituição de um pequeno museu em outubro de 2016: o Museu Indígena “Anízia Maria”. Três quartos pequenos compõem o prédio principal. Neles a coleção é bem organizada em expositores de vidro e madeira, no chão e nas paredes. É muito variada e, provavelmente, não corresponde ao que uma pessoa não familiar com a realidade indígena imaginaria: ao lado de vasos, potes de barro, cestos e outros trançados, enfeites de plumária, maracas, se encontram também máquinas de

⁷ Ver nota 3.

⁸ Ver a “Relação da missão à Serra de Ibiapaba” escrita em 1650 pelo Padre Jesuíta Antônio Vieira.

⁹ A Serra de Ibiapaba é uma área montanhosa localizada entre os estados do Ceará e do Piauí.

¹⁰ Um terço dos habitantes de Nazaré reivindicam a descendência indígena e, conseqüentemente, participam do movimento de etnogênese.

¹¹ O termo “Tapuio” ou “Tapuia” é controverso, pois sobre tudo durante o período colonial foi utilizado para identificar os grupos indígenas “não domesticados” que moravam nos territórios do interior e não para se referir apenas a uma etnia. A transferência de categoria geral e atribuída exteriormente à categoria étnica específica e auto atribuída faz parte de um processo de apropriação mais complexo que não podemos aprofundar aqui. Uma referência central sobre esse tema é Monteiro, 2001.

costura, ancoretas para carregar água, bonecos de madeira, placas de ferro, esporas de vaqueiro, fusos para fiar o algodão, o pistão de uma moto, um velho isqueiro, um molho de chaves, uma palmatória, um walkman, uma velha Kodak, ferros de passar e bules de ferro, peças líticas e de cerâmica, cabaças, livros, sacos de ervas secas, uma máquina de escrever Olivetti. Encostada num canto está uma roda de catitú, grande roda de madeira usada antigamente no processo de ralar a mandioca durante a farinhada (ver seção seguinte). Cada peça foi doada por alguma pessoa da comunidade ou por representantes de outros grupos indígenas em diversas ocasiões.





Fig. 2, 3, 4, 5: Interior do Museu Indígena "Anízia Maria", 2021 (foto: Anna Bottesi).

Para que a coleta de objetos representativos da história de algumas famílias se concretizasse, foi incisiva a participação no IIº Fórum de Museus Indígenas, realizado em agosto do mesmo ano no estado de Pernambuco. Naquela ocasião, o estado do Piauí foi selecionado para hospedar a terceira edição do Fórum que estava sendo planejada para o ano seguinte, e Nazaré podia tornar-se o lugar ideal desde que contasse com a presença efetiva de um museu. A ideia de abrir um espaço onde juntar peças pertencentes as várias famílias e onde as pessoas pudessem ver contadas as suas próprias histórias já existia na comunidade; a organização do Fórum se apresentou então como uma oportunidade para torná-

la efetiva. Assim como outras viagens que periodicamente são realizadas por integrantes da comunidade a outros centros sócio-políticos, a participação no Fórum faz parte de um discurso que Arruti define como «a instituição das viagens» (1996: 53). Essa noção refere-se à realização de verdadeiras viagens e delegações que, de acordo com uma precisa rede de relações, conecta várias comunidades, fomentando a troca de experiências e incentivando uma maior participação e coesão na organização do movimento de emergência étnica no território brasileiro. O envolvimento de quem queria participar do processo levou à fundação de uma associação em janeiro de 2017, ao fim de oficializar e organizar a mobilização política e social. A Associação dos Povos Indígenas Tabajara e Tapuio-Itamaraty de Nazaré (APIN) conta hoje com 140 famílias indígenas, num total de 452 membros cadastrados.

Portanto, a construção do museu desenvolveu um papel fundamental no processo de reelaboração das memórias individuais e coletivas numa perspectiva histórica diferenciada, possibilitando a elaboração de novas formas de reexistência para o futuro (Rousso 1985). Já vimos o quanto os museus indígenas variam conforme às características do processo político em que cada comunidade está envolvida. Durante uma pesquisa realizada no verão de 2018, junto à comunidade Tabajara e Tapuio, pude observar que em Nazaré o processo de reivindicação étnica está se construindo em torno da documentação dos saberes tradicionais relacionados à cultura material, isto é, as habilidades e os conhecimentos difundidos e presentes na comunidade desde tempos remotos, e que hoje são reinterpretados como indígenas. A reconstrução de uma identidade indígena acontece por meio de dois caminhos complementares: o primeiro e mais significativo é a reinterpretação em chave indígena de objetos, memórias, conhecimentos e experiências relacionadas ao cotidiano, passado e presente; o segundo corresponde à apropriação de atividades e elementos culturais que por estarem ausentes da comunidade, são reintroduzidos através da troca com grupos indígenas nos territórios vizinhos. Do primeiro grupo fazem parte atividades, das quais a tecelagem, o trançado de palha, a pesca, a sabedoria tradicional sobre a cura, a farinhada, etc.; do segundo, atividades como a realização de pinturas corporais, a fabricação de ornamentos (pulseiras, colares, anéis, brincos, ...) e a construção de maracas. As modalidades de articulação desses processos e as relações que deles derivam, são refletidas no espaço físico e conceitual do museu que, entre outras funções, se torna um instrumento através do qual observar a configuração de dinâmicas como as intergeracionais ou as relacionadas ao maior ou menor protagonismo dos indivíduos dentro do movimento indígena.

Porém, se a coleção nos faz refletir sobre alguns aspectos (entre os mais evidentes é a desconstrução do clássico estereótipo sobre o indígena brasileiro),

essa representa apenas uma parte do que a comunidade indígena pensa e identifica como museu. De fato, as peças produzidas através das atividades descritas e guardadas no museu, não são as únicas dotadas de valor patrimonial; este valor reside também no conjunto de conhecimentos e saberes sobre a fabricação dessas peças, conjunto que, caso desaparecesse, cancelaria a possibilidade de realizá-las, tornando-as recordações do passado inúteis à construção de um discurso que tem como função valorizar certos elementos culturais enquanto traços etnicamente diferenciados. Se pensarmos o patrimônio e a multiplicidade de aspectos que ele envolve como essenciais para as pessoas que os preservam em forma de memórias e experiências e os propõem continuamente durante atividades práticas como, por exemplo, a construção de um objeto, a realização de uma festa ou a narração de uma história, fica clara a importância da manutenção e da transmissão da sua dimensão imaterial, mais do que a preservação das peças físicas, o que torna significativa a sua conservação como patrimônio cultural (Kishenblatt-Gimblett 2015). A maioria dos estudos sobre o patrimônio material e imaterial são orientados a investigar os discursos relacionados a um ou a outro, priorizando as linguagens comunicadas principalmente através da materialidade, ou ao contrário, que valorizam quase exclusivamente a dimensão intangível, enfatizando a unicidade de uma performance ou uma festa no seu imediato. A realidade museológica de Nazaré parece se colocar num espaço intermediário entre esses dois polos, ilustrando as maneiras pelas quais os aspectos materiais e imateriais vão se integrando num jogo de equilíbrios que além de promover a valorização de precisos elementos culturais, cumprem um papel determinante na construção e no apoio ao discurso étnico-político. Ao lado da simples evocação de memórias e saberes despertados pelos objetos, o espaço conceitual do museu sai da estrutura física onde a coleção é guardada e se desloca ao território, levando os visitantes a outros lugares considerados igualmente simbólicos para a reivindicação das identidades tabajara e tapuio. Esses lugares podem ser divididos em duas tipologias, ou seja, os situados dentro dos limites administrativos da comunidade e os situados ao exterior, mais longe e por isso mais difícil de acessar durante as visitas guiadas propostas pelos gestores do museu. Entre os primeiros encontramos: a oca, a casa de farinha e o morrão; entre os segundos destacamos algumas áreas genericamente chamadas de “lugares de memória”.

A oca, a casa de farinha e o morrão

A oca, forma breve de “maloca” – termo introduzido pelos europeus para identificar as casas comunitárias de alguns grupos indígenas –, é uma estrutura circular aberta, coberta de palha e localizada no quintal de *Seu Manoel*, um dos principais expoentes do movimento indígena e pai do cacique. Essa não é

apenas um espaço onde se realizam os rituais, mas também um ponto de referência para as atividades do movimento indígena: de fato ali se realizam as reuniões, assembleias, os dias de brincadeiras e atividades para celebrar datas importantes – por exemplo, o dia 19 de abril, *Dia do Índio*. Na oca, a visita guiada começa com a narração da história da comunidade e do processo de reivindicação étnica, e termina com a realização de um Toré¹² e de uma roda de conversa que propõe algumas reflexões e visa responder às perguntas dos visitantes. Desse modo, não é possível reduzir a oca a um simples ponto de encontro, enquanto essa se configura também como um lugar em que a comunidade, através da reinterpretação da configuração contínua das relações sócio-políticas que se estabelecem entre os membros do movimento e a sociedade não indígena, não apenas “se pensa”, mas “se realiza como indígena” (Arruti 1999).



Fig. 6: A oca, 2021 (foto: Marciano da Silva Nascimento).

¹² O Toré é um ritual que se expressa de inúmeras formas entre os povos indígenas do Nordeste. Ele representa uma das manifestações dentro do conjunto de práticas e crenças relacionadas ao uso da jurema (*Mimosa Nigra*, Hub.; *Acacia Hostilis*, Mart.; *Mimosa Hostilis*, Mart.), a qual se refere ao mesmo tempo a uma planta, uma bebida, um lugar e uma entidade espiritual. Nem todos os grupos que praticam o Toré fazem uso dessa substância, cuja presença por vezes se encontra apenas em chave metafórica através da sua evocação nos toantes, os cantos sagrados que compõem o ritual (Grünewald 2004). Características centrais do rito são também a figura do pajé (guia espiritual) e os fenômenos mediúnicos, cujo objetivo seria entrar em contato com as entidades sobrenaturais para pedir ajuda e adquirir o conhecimento necessário a garantir o bem-estar físico e espiritual da comunidade.



Fig. 7: O ritual do Toré na oca, 2019 (foto Elayne Silva:).

Outro lugar que a visita guiada leva a explorar é a casa de farinha. Nesse caso, a relação entre o espaço e a memória se articula em torno da realização de uma das principais atividades reinterpretadas como indígena. De fato, no período entre junho e setembro, ali se faz a farinhada, um trabalho coletivo que permite a extração de diferentes produtos da raiz da mandioca, uma planta fundamental para o sustento alimentar de muitos grupos indígenas (Ribeiro 1995). Existem diversas variedades de mandioca na natureza. As mais conhecidas são a *Manihot esculenta* e a *Manihot aipi*, também chamada comumente de macaxeira. A macaxeira pode ser consumida simplesmente frita ou cozida, ao contrário da primeira, que, embebida em cianeto de hidrogênio, precisa passar por um longo processamento antes de se tornar comestível (Martin 2005). Uma técnica que, apesar de ainda ser manual em muitas comunidades, assumiu formas mais mecânicas em Nazaré. A aldeia tem três casas de farinha e a tradição da farinhada persiste forte, embora a produção tenha notavelmente diminuído. O trabalho é de caráter coletivo e desempenha um papel central na construção de uma rede de relações entre os membros da comunidade que, graças ao circuito de intercâmbios, reformulam continuamente alianças e atritos. Ao lado do discurso econômico, o fato de se reunirem e compartilharem um mesmo trabalho é fundamental para o sentimento de união social; além de produzir uma base de sustento alimentar necessária para a família, se torna também um momento de lazer. A interação em diferentes níveis dos aspectos patrimoniais, sociais e econômicos resulta em uma experiência considerada central para o processo de identificação enquanto coletividade que, em virtude da relação entre o tipo de atividade realizada e a cultura indígena, é pensada como étnica além de sócio-política.



Fig. 8: Casa de farinha, 2018 (foto: Anna Bottesi).

Finalmente, podemos destacar o morrão que não corresponde a uma estrutura, mas sim a uma área localizada na saída norte-oeste da comunidade. As últimas casas deixam espaço para uma clareira onde antigamente encontrava-se o aldeamento, mas que hoje foi tomada novamente pela natureza. Dali é possível curtir uma vista panorâmica do vale abaixo e, sobretudo, se tem acesso a uma trilha que leva até o Cedro, um dos lugares mais importantes para a história da comunidade. Este será o tema do próximo tópico.



Fig. 9: Vista desde o morrão, 2018 (foto: Anna Bottesi).

Os lugares de memória

Mais difícil de alcançar são algumas áreas espalhadas pelo território perto de Nazaré, identificadas como verdadeiros “lugares de memória” enquanto contextualizam algumas das experiências compartilhadas que constituem a base da identidade indígena a ser resgatada. Como Fabietti e Matera (1999) sugerem, esses lugares representam pontos de referência espaço-temporais em torno dos quais as identidades coletivas são estruturadas graças ao significado que evocam em relação ao «sentimento de pertencimento dos indivíduos a um grupo específico» (Fabietti e Matera 1999: 36, trad. minha).

Um dos principais lugares de memória da comunidade indígena tabajara e tapuio é o sítio arqueológico conhecido como Morro da Coã (a coã é um pássaro), localizado a meia hora de carro, de Nazaré. O estado do Piauí é famoso por ser rico de sítios arqueológicos que testemunham a mais antiga presença humana em toda América Latina (Martin 2005). O Morro da Coã, com suas pinturas rupestres, faz parte da área de preservação ambiental da Serra de Ibiapaba, entre Piauí e Ceará, apesar de não ter sido ainda sujeito a políticas de valorização que promovam a sua conservação. Da rua principal, no meio de uma vegetação luxuriante, se vê um caminho curto e mal marcado que leva a grandes pedras, modeladas pela chuva e pelo vento ao longo dos séculos. Achados arqueológicos em barro e pinturas rupestres em tinta vermelha atestam a passagem de grupos humanos que, no passado, se refugiaram entre os barrancos de pedregulhos típicos da área. Cada pedregulho ganhou um nome relativo às suas características morfológicas específicas ou aos seus traços distintivos. A Pedra do Calango, por exemplo, é assim chamada pelas suas pinturas em forma de lagarto; na Pedra do Sol, as pinturas representam claramente a imagem de um sol. Sobre essa última, Seu Henrique, o cacique da comunidade, diz:

Essa aqui é a pedra que é conhecida como Pedra do Sol. Tem vários ‘tipo’ de pintura, que significa passagem, talvez as voltas dos caminhos e aí talvez, não tem o sol? E aí a experiência deles se basava pelo sol. [...] Aí tem vários símbolos que aí não tem como explicar. Aqui foram colocadas também as mãos, que é como se fosse uma passagem dizendo por alguém que aqui havia uma existência de pessoas. [...] Não estamos entendendo o que está escrito, mas tem um grande significado para a região. [...] Porque foi uma passagem indígena, onde viveram um tempo e deixaram suas marcas. (26.08.2018).



Fig. 10: Trilha de acesso ao Morro da Coã, 2018 (foto Anna Bottesi:).



Fig. 11: O Cacique Henrique na frente da Pedra do Sol, Morro da Coã, 2018 (foto: Anna Bottesi).

É importante citar outro lugar de igual, ou até mesmo de maior importância para a comunidade. Localizado ao lado oposto ao Morro da Coã, se encontra o Cedro, um olho d'água acessível depois de uma caminhada de aproximadamente quarenta minutos em direção ao fundo do vale. O nome deriva provavelmente da antiga presença de uma árvore de cedro (*Cedrella fissilis* Vellozo) cuja madeira, usada principalmente na construção de utensílios e moradias, é hoje muito rara. As memórias relacionadas a esse lugar contam que aqui chegaram alguns grupos indígenas vindos do Ceará e que fugiam da seca e

da escravidão; ao encontrar condições de vida favoráveis decidiram ali se estabelecer.

A história que contam para nós que quando os Codós e Cabeludos chegaram lá em cima e saíram por aqui caçando encontraram aqui o olho d'água percebeu que já tinha alguém vivendo aqui. Eram os indígenas já estavam aqui. E depois os Sinézio também, caçaram o olho d'água [...] se encontraram com os Codós e Cabeludos, aí plantaram cana aqui, capim e daí começa a história da comunidade Nazaré. Todos dizem que pela história houve um conflito entre os indígenas Tabajara e os Codós e Cabeludos e os Sinézio. (Henrique, 21.07.2018)

É destas famílias, subsequentemente transferidas ao pico do morrão, que descenderiam os habitantes de Nazaré, constrangidos por muito tempo a esconder suas origens e a trabalhar como vaqueiros ou camponeses para sobreviver ao domínio e à violência dos grandes latifundiários.

Pela história que tem até 1795 parece que mataram bastante índio aqui no Piauí, nesta região nossa aqui. [...] Por isso que dizem que não há mais índio no Piauí. Mas os indígenas no Piauí nunca deixaram de existir apenas mudaram o ritmo de vida deles porque foram obrigados a fazer isso. E aqui foi uma região onde começa toda a história da gente daqui do olho d'água Cedro. (Henrique, 21.07.2018).



Fig. 12: Cedro, 2020 (foto: Elayne Silva).



Fig. 13: Cedro, 2020 (foto: Elayne Silva).

A leitura dos elementos da paisagem passa através de um olhar, que se identifica nas bananeiras, no olho d'água, nas clareiras, pontos de referência para uma reconstrução histórico-cultural baseada numa dimensão espacial mais do que temporal. Ela é constitutiva da rede de relações e significados que estendendo-se horizontalmente sobre o território, o levam a ser incorporado no discurso identitário proposto pela comunidade. A interpretação do espaço através do olhar antropológico inerente à noção de "paisagem histórica" (Arruti 2006: 164) permite o ressurgimento de eventos até agora silenciados, graças aos quais é possível repensar e reescrever "de baixo" a história de um determinado território.

A maior importância que o Cedro possui, em relação ao Morro da Coã, reside no fato de que ele evoca não apenas aspectos relacionados a uma antiga presença indígena na região, mas também a uma série de memórias mais recentes baseadas na experiência direta dos membros da comunidade. De fato, até a implantação do sistema de poços no início dos anos de 2000, os habitantes de Nazaré desciam até três ou quatro vezes por dia para fazer abastecimento de água; essa era transportada por meio de cuias e bacias e carregadas na cabeça ou em ancoretas penduradas nas costas de um jumento, e era utilizada para beber, tomar banho, lavar roupa e matar a sede dos animais, entre outras necessidades.

O Cedro não é a única fonte na qual a população se reabastecia de água. Localidades igualmente importantes na evocação de memórias relacionadas a experiências ressignificadas como peculiares de um estilo de vida indígena são o riacho Curralinho, sítio de antigo aldeamento e lugar preferencial para a busca de água e a coleta de palha utilizada para a realização de objetos para a roça ou

como cobertura das casas, e ainda, mais ao sul, o Riachão, frequentado por quem mora na parte baixa da comunidade.

Embora as casas estejam hoje equipadas com água encanada, os habitantes de Nazaré continuam a visitar esses lugares. Inúmeros membros da comunidade, e de modo específico os envolvidos no processo de reivindicação étnica, os frequentam nos momentos de lazer, para curtir um domingo em companhia da família e dos amigos, um passeio no mato ou um banho na água fria dos córregos. Não mais necessários à sobrevivência física, eles são considerados fundamentais para a manutenção e o reforço do bem-estar emotivo e espiritual dos indivíduos. De fato, uma parte importante do processo de emergência étnica é justamente a recuperação de uma espiritualidade indígena relacionada a entidades chamadas de “encantados”, as quais habitariam o território ocupado por um determinado grupo indígena. Assim, pode-se observar, também em Nazaré, como esses lugares deixam de representar apenas uma fonte de sustento econômico e passam a ser sacralizados ou, nas palavras de Arruti, «reencantados» (1996: 157), se tornando um dos pilares fundamentais da reivindicação política, identitária e territorial.

Viver o Museu

A estrutura aberta e difusa do Museu Indígena “Anízia Maria” revela-se durante a visita guiada oferecida pela comunidade aos visitantes. Na sua versão estendida, o passeio começa no quintal da oca. Sentados em círculo, é possível ouvir a história passada e a história presente da comunidade e do movimento indígena; uma ênfase particular é colocada nos aspectos reinterpretados como indígenas. Em seguida, a visita segue para o museu, localizado em um prédio nas imediações. Aqui é contada sua fundação e a história de algumas das peças presentes nos expositores ou penduradas nas paredes. Não há dúvida sobre a importância do papel que a cultura material desenvolve; porém, ela não é pensada como um conjunto separado, mas como um instrumento de mediação entre os lugares descritos, o passado e o presente. Evocando memórias, experiências e conhecimentos, os objetos que a compõem não são tratados como fetiches abstraídos do espaço e do tempo, mas como testemunhos de relações e de histórias em constante mudança (Lattanzi 2013). Algumas peças da coleção direcionam a visita à casa de farinha; ali, com sorte, durante o verão, é possível assistir ao processo da farinhada. Por fim, se chega ao morrão, lugar privilegiado para se admirar a bela vista do vale e a trilha que desce ao Cedro, a qual é visitável, por conta da distância, apenas através das histórias de quem conduz a visita. Antes de se despedir, o grupo volta para a oca para a realização de um Toré junto aos visitantes, que podem também participar de outras atividades, como a realização de pinturas indígenas ou adquirir peças do artesanato local.

Elaborado de forma coletiva durante vários encontros, esse percurso revela-se uma estratégia significativa de apropriação de um espaço conceitual, além de físico. Em outras palavras, o que é oferecido aos visitantes ao longo do percurso guiado não é apenas uma autorepresentação por meio dos objetos do museu e dos principais lugares da comunidade, mas também uma interpretação coerente com o ponto de vista interno que não deixa espaço à confirmação de estereótipos que muitas vezes acompanham o público visitante. Colocar a construção de um discurso sobre eles mesmos ao lado de um percurso físico significa, antes de tudo, impor as suas próprias regras sobre um espaço, decidindo como gerenciá-lo e que sentido dar a cada elemento que o compõe.

Deixando-nos guiar entre as ruas de Nazaré, podemos observar como tudo seja interpretado, quase manipulado, enquanto testemunho da antiga presença indígena, a fim de produzir uma representação “oficial” da dita identidade e apoiar uma reivindicação que leve a um reconhecimento igualmente oficial (Fabiatti e Matera 1999). Esse processo deixa claro como os significados que atribuímos aos elementos do passado não sejam absolutos e imutáveis, mas construídos conforme às necessidades do contexto histórico e cultural do presente (Hirsch, 1995). O território em que a história e a identidade indígena tomam forma, configura-se, portanto, como um «processo cultural dinâmico e multisensorial» (Feld e Basso 1996: 6, trad. minha); a dimensão exterior do *espaço* e a interior de um *lugar* em que se fundem espaço, tempo e subjetividade (Hirsch 1995; Feld e Basso 1996), interagem continuamente, contribuindo para o processamento de significados particulares que, a partir de memórias sociais ou individuais, levam à construção dos que Susanne Küchler define como “paisagens de memória” (1993: 86). A interseção entre a reevocação de antigas memórias e a dimensão experiencial direta cumpre um papel fundamental em desencadear o processo de reinterpretção, levando à produção de um esquema conceitual único e inédito.

Nos processos de emergência étnica, o reconhecimento de alguns lugares como determinantes na definição de uma identidade indígena coletiva não é uma novidade. Na sequência de teorias sobre a etnicidade como a proposta por Barth (1969), João Pacheco de Oliveira introduziu, na década de 1990, a noção de “territorialização” (1998: 54), demonstrando como na formação de um grupo étnico, a criação de uma identidade compartilhada seja intimamente relacionada ao processo de significação de um território. Enquanto Barth identifica a chave para a construção da etnicidade de um grupo na percepção que a interação social dos membros formula sobre si mesmos e sobre os *outros* através de dinâmicas de inclusão e exclusão, Pacheco de Oliveira afirma que as relações em ato entre os membros de uma comunidade, longe de se definir em um contexto abstrato e genérico, dependem da dimensão política, social e territorial em que uma

coletividade é inserida e sobre a qual vão se determinando seus traços culturais. Assim, o “processo de territorialização” (Pacheco de Oliveira 1998: 56) corresponde ao movimento através do qual uma comunidade se pensa, enquanto sujeito político, e reorganiza suas próprias formas de identificação e representação a partir de um território específico e da interpretação construída sobre ele. É justamente essa interpretação o elemento central em torno do qual os povos indígenas podem propor uma série de identidades étnicas diferenciadas graças à articulação personalizada de cada grupo, mesmo que todas sejam parte da categoria genérica de “índio do Nordeste” (Pacheco de Oliveira 1998).

Em Nazaré, esse fenômeno interessa, sobretudo, os lugares descritos até aqui. As memórias que esses pontos no território trazem à mente, os tornam verdadeiros «palimpsestos do passado e do presente» (Tilley 2006: 7; trad. minha) sobre os quais a comunidade, projetando suas histórias e vicissitudes, se constrói enquanto tal. Porém, neste contexto específico, o processo de reinterpretção vai além da dimensão exclusivamente política e se insere em uma série de práticas de patrimonialização manifestadas no processo de musealização de partes da paisagem natural ou antrópica da comunidade. Elas não representam apenas a base para aquilo que Barbara Kirshenblatt-Gimblett definiu como “produção metacultural” (2006), mas assim como objetos e memórias, se tornam por sua vez documentos através dos quais é possível ler os testemunhos históricos de uma comunidade, as relações constitutivas do presente, assim como atestar o direito ao reconhecimento étnico e identitário diferenciado.

Difícil de enquadrar nas definições conhecidas de “museu difuso” – em que os elementos que compõem o museu aparecem espalhados no território, porém, limitados em estruturas arquitetônicas – ou de “ecomuseu” – em que o museu de um território coincide com a sua totalidade –, acredito que o processo museológico da comunidade tabajara e tapuio nos ofereça a possibilidade de enriquecer a categoria de “museu indígena”, a qual, como vimos, tem na variabilidade das experiências uma das suas principais características. O jeito peculiar com que os espaços físicos e conceituais se deslocam no território, revela como a dimensão re-existencial se manifesta não apenas na reformulação das (auto)representações propostas, mas também na própria ação de *vivenciar o museu*. Com esse termo, não me refiro ao processo de dinamização dos espaços expositivos através da participação ativa das partes envolvidas nem à restituição de novas experiências ou à abertura de novos debates, posições já levantadas por outros autores, em outros contextos, e as quais compartilho integralmente¹³. Meu

¹³ Para aprofundar o tema ver, entre outros: Karp, Ivan, Christine Mullen Kreamer, e Steven Lavine, eds. 1992. *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*. Washington: Smithsonian Institute Press; Karp, Ivan, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja, and Tomás Ybarra-

interesse é enfatizar como a ação de utilização e a reinterpretação dos espaços que compõem o museu sejam constitutivas da sua própria existência; em outras palavras, ele não é apenas um instrumento de apoio à luta política, mas um lugar em que os representantes do movimento indígena, vivendo-o, reelaboram constantemente as suas identidades e se confrontam com a sociedade não indígena. Lugares como a oca, a casa de farinha e as fontes do Cedro e do Currálinho, mesmo na singularização prevista no processo de musealização, não param de ser vividos no cotidiano da população local. Ao contrário, é justamente neles que o sentimento de pertencimento à cultura indígena vai se fortalecendo a cada dia e a representação que a comunidade oferece de si mesma vai se formando. A porosidade dos limites museológicos e a consequente fragmentação dos espaços tornam-se a base sobre a qual se pode iniciar um processo de reconexão entre o passado e o presente. De fato, é a construção de novas memórias, ao lado da conservação das antigas, que incentiva a produção de novas modalidades para se impor, enquanto sujeitos políticos legitimados, na construção de um futuro coletivo.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer aos integrantes da comunidade Tabajara e Tapuio de Nazaré, co-autores da pesquisa apresentada aqui; a Tatiana Golfetto pela revisão do português; a Elayne da Silva Nascimento (Tabajara), Maria Cleoma de Souza Pinto (Tabajara), Maria da Conceição de Araújo Santos (Tabajara), Maria Gardênia dos Santos Nascimento (Tabajara) e Lucinete Maria do Nascimento (Tabajara) pela revisão geral do texto.

Frausto, eds. 2006. *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. London and Durham: Duke University Press; Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects*. Cambridge (MA): Harvard University Press; Clifford, James. 1997. "Museums as contact zones." In *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, ed. J. Clifford. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press; Peers, Laura, e Alison K. Brown, eds. 2003. *Museums and Source Communities*. London: Routledge; Lima Filho, Manuel Ferreira, Carolina Eckert, e Jane Felipe Beltrão, eds. 2007. *Antropologia e patrimônio cultural. Diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra; Ferracuti, Sandra, Elisabetta Frasca, e Vito Lattanzi, eds. 2013. *Beyond Modernity: Do Ethnographic Museums need Ethnography?* Roma: Espera; Pacheco de Oliveira, João, e Rita Cássia de Melo Santos, eds. 2018. *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. João Pessoa: Editora UFPB.

Bibliografía

- Abreu, Regina. 2005. "Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos." *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 31: 101-125.
- Arruti, José Mauricio. 1999. "A arvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco." In *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*, ed. João Pacheco de Oliveira, 229-278. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- Arruti, José Mauricio. 2006. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru/SP: Edusc.
- Arruti, José Mauricio. 1996. *O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Rio de Janeiro: Universidade Federal de Rio de Janeiro/Museu Nacional.
- Athias, Renato. 2007. *A noção de Identidade étnica na antropologia brasileira. De Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira*. Recife: Editora Universitaria da UFPE.
- Barbosa, Walter de Deus. 2004. "O Toré (e o Praiá) entre os Kambiwá e os Pipipã: performances, improvisações e disputas culturais." In *Toré: regime encantado dos Índios do Nordeste*, ed. Rodrigo de Azeredo Grünewald. Recife: Editora Massangana da Fundação Joaquim Nabuco.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Prospect Heights (Illinois): Waveland Press.
- Camarena, Cuauhtémoc, e Teresa Morales. 2006. "Community Museums and Global Connections: The Union of Community Museums of Oxaca." In *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, eds. Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja e Tomás Ybarra-Frausto, 322-344. London and Durham: Duke University Press.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1996. "Aculturação e Fricção interétnica". *América Latina* 3 (VIDA): 33-45.
- Chuva, Marcia. 2009. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2017. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu.
- Fabietti, Ugo, e Vincenzo Matera. 1999. *Memorie e identità: simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi.
- Feld, Steven, e Keith H. Basso. 1996. "Introduction." In *Senses of Place*, eds. Steven Feld e Keith H. Basso, 3-11. Santa Fe: School of American Research Press.

- Freyre, Gilberto. 1998 [1933]. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Gomes, Alexandre Oliveira. 2017. "Memória e patrimônio cultural dos povos indígenas." In *O Ensino da Temática Indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas*, eds. Juliana Alves de Andrade e Tarcínio Augusto Alves da Silva, 111-160. Recife: Edições Rascunhos.
- Gomes, Alexandre Oliveira. 2016. "O passado vai tá sempre na frente do presente': museus indígenas em rede, etnografia em processo." In *Direitos indígenas no Museu. Novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão*, ed. Marília Xavier Cury, 195-217. São Paulo: ACAM Portinari.
- Gomes, Alexandre Oliveira. 2019. "Por uma epistemologia dos museus indígenas: temas e problemas". *Anthropológicas* 30 (2): 5-37.
- Gonçalves, José Reginaldo. 2007. *Antropologia dos objetos: coleções, museus, patrimônios*. Rio de Janeiro: Cidadaniax, Coleção Museu, Memória.
- Hirsch, Eric. 1995. "Introduction: Between Place and Space." In *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, eds. Eric Hirsch e Michael O'Hanlon, 1-30. Oxford, Clarendon Press.
- Karp, Ivan, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja, and Tomás Ybarra-Frausto, eds. 2006. *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. London and Durham: Duke University Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2006. "Exhibitionary Complexes." In *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, eds. Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja and Tomás Ybarra-Frausto, 35-45. London and Durham: Duke University Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2015. "Intangible Heritage as Metacultural Production." *Museum International*, 261-264: 163-174.
- Küchler, Susanne. 1993. "Landscape as Memory: The Mapping of Process and its Representation in a Melanesian Society." In *Politics and Perspectives*, ed. Barbara Bender, 85-106. Oxford: Berg.
- Lattanzi, Vito. 2013. "Towards a Museum of Possible Worlds." In *Beyond Modernity: Do Ethnographic Museums need Ethnography?*, eds. Sandra Ferracuti, Elisabetta Frasca and Vito Lattanzi, 3-20. Roma: Espera.
- Lenzi Grillini, Filippo. 2010. *I confini delle terre indigene in Brasile*. Roma: CISU.
- Martin, Gabriela. 2005. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Recife: Editoria Universitaria NSPUFPE.
- Monteiro, John. 1999. "The Crisis and Transformations of Invaded Societies: coastal Brazil in the sixteenth Century." In *The Cambridge History of the Native Peoples of America. South America, Part 1*, eds. Frank Salomon e Stuart B. Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press.

- Monteiro, John. 2001. *Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Campinas: IFCH-Unicamp.
- Oliveira, Carlos Estevão de. 1942. "O Ossuário da 'gruta do padre', em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no Nordeste." *Boletim do Museu nacional XIV-XVII*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- Pacheco de Oliveira, João. 1998. "Uma etnologia dos Índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais." *Mana* 4 (1): 47-77.
- Ramos, Alcida Rita. 1990. "Ethnology Brazilian Style." *Cultural Anthropology* 5 (4): 452-472.
- Ribeiro, Berta G. 1995. "A contribuição dos povos indígenas à cultura brasileira." In *A temática indígena na escola*, eds. Araci Lopes da Silva e Luíz Donisete Benzi Grupioni, 197-220. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.
- Rouso, Henry. 1985. "Vichy, le grand fossé." *Vingtième Siècle* 5, 1985: 55-80.
- Sampaio, José Augusto Laranjeiras. 2011. "De Caboclo ao Índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá." *Cadernos do LEME* 3 (2): 88-191.
- Schwartz, Lilia Moritz. 2012. "Nacionalidade e patrimônio." *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 34: 337-359.
- Schwartz, Lilia Moritz. 2019. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Tilley, Christopher. 2006. "Introduction: Identity, Place, Landscape and Heritage." *Journal of Material Culture* 11 (1/2): 7-32.
- Velthem, Lucia Hussak van. 2018. "Prefácio." In *Coleções Etnográficas, Museus indígenas e Processos Museológicos*, eds. Renato Athias e Alexandre Oliveira Gomes, 11-16. Recife: Editora UFPE.

Anna Bottesi é doutoranda do curso em Global History of Empires, na Universidade de Turim. Mestre em antropologia e etnologia, seu foco principal são os estudos sobre a questão indígena sob a perspectiva museológica e patrimonial. Sua pesquisa atual visa analisar as representações produzidas sobre os povos indígenas do Brasil através a circulação atlântica da cultura material.

Contato: anna.bottesi@unito.it

Recebido: 28/01/2021

Aceito: 25/11/2021