

A tábua Kambeba para achatar a cabeça e seus significados através do tempo, do espaço e das epistemologias

Anna Bottesi

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA

ABSTRACT

A coleção etnográfica preservada na Academia de Ciências de Lisboa abriga uma grande variedade de objetos amazônicos. Entre eles, encontramos uma tábua de bambu pertencente ao povo Kambeba, da região do Alto Solimões, que foi coletada entre 1783 e 1792 por Alexandre Rodrigues Ferreira. Ela era usada para deformar o crânio, uma prática que está sendo reintroduzida pelos Kambeba como forma de reforçar sua identidade étnica. Neste artigo, vamos focar nos diferentes significados que a tábua tem tido de acordo com o contexto político, econômico e cultural, em particular no que diz respeito à perspectiva do naturalista e dos Kambeba contemporâneos.

Palavras-chave: coleções etnográficas, povos indígenas, Brasil, Kambeba, descolonização do conhecimento.

The ethnographic collection preserved at the Science Academy of Lisbon hosts a wide range of Amazonian objects. Among them we find a bamboo tablet belonging to the Kambeba people of the Upper Solimões region that was collected between 1783 and 1792 by Alexandre Rodrigues Ferreira. It was used for cranial deformation, a practice that is being recovered by the Kambeba as a way to reinforce their ethnic identity. In this essay, we will focus on the different meanings that tablet have been holding according to the political, economic and cultural context, in particular as far as it concerns the perspective of the naturalist and that of the contemporary Kambeba.

Keywords: ethnographic collections, indigenous peoples, Brazil, Kambeba, decolonization of knowledge.

Uma pequena tábua de bambu

O Museu Maynense da Academia das Ciências de Lisboa é uma das duas instituições portuguesas – junto ao Museu da Ciência da Universidade de Coimbra – em que está guardada a coleção etnográfica que foi juntada por Alexandre Rodrigues Ferreira durante a Viagem Filosófica (1783-1792), principal expedição naturalística organizada pela Coroa portuguesa no final do século XVIII (Areia, Miranda e Hartman 1991; Soares e Ferrão 2005).

Em julho de 2022 visitei esse lugar, pois estava querendo ver pessoalmente os artefatos pertencentes ao povo Omágua-Kambeba, e sobre cujas trajetórias históricas e semânticas estava se desenvolvendo uma parte de minha pesquisa de doutorado.

Ao cruzar a entrada do prédio, já percebi a atmosfera solene: moveis antigos lotados de livros, registros e revistas decoram o ingresso. Os corredores poucos iluminados exibem nas paredes retratos que observam com severidade quem passa na frente deles. Fui recebida pela responsável da seção etnográfica que me levou até a sala onde os objetos de meu interesse tinham sido dispostos em ocasião da minha visita. Entrando, meu olhar foi direto para o fundo do quarto: em cima de uma grande mesa de madeira maciça, encontrava-se um pequeno objeto de bambu: uma tábua usada pelo povo Omágua-Kambeba para achatar a cabeça das crianças recém nascidas. Deixei minha mochila numa cadeira e me aproximei. A responsável me lembrou que não podia tirar fotografias. Coloquei as luvas e levantei a tábua com cuidado. Era muito leve; cinco varas de bambu de aproximadamente 15 cm de comprimento, dispostas lado a lado, e mantidas juntas por duas varas laterais perpendiculares e um cordão de algodão trançado.



Fig. 1 Tábua de bambu para achatar a cabeça preservada na Academia das Ciência de Lisboa, século XVIII.
Fonte: Monteiro Soares e Ferrão 2005.

Até alguns meses antes não imaginava que um objeto na aparência tão simples e sem grande impacto estético poderia abranger um conjunto tão complexo de significados. Passava tão despercebido, entre todas as peças coletadas por Alexandre Rodrigues Ferreira, que até os curadores da exibição decidiram deixá-lo na reserva técnica.

A sua importância tinha se tornado clara para mim em novembro de 2021, durante uma visita na região do alto rio Solimões organizada como parte do meu trabalho de campo. Objetivo da viagem era conhecer o Museu Magüta do povo Tikuna em Benjamin Constant (AM) para entender se e como as práticas de museologia indígena podem contribuir com o repensamento dos museus etnográficos ocidentais¹. Nos mesmos dias o II Congresso Internacional dos Povos Indígenas das Fronteiras (CIPIF) estava acontecendo em Tabatinga (AM); convidada pelo mesmo diretor do museu e por alguns outros colegas, e dada a proximidade temática com minha pesquisa, participei como ouvinte. Foco das sessões eram debates sobre direitos, território, educação, memórias silenciadas e resistência cultural. Chegou o momento da Cacica Geral do Povo Omágua-Kambeba de São Paulo de Olivença tomar a palavra no palco. Eronilde de Souza Fermin Kambeba (Eroka para a maioria) é o nome dela. Vestia uma roupa branca, de algodão, decorada com grafismos pretos e vermelhos; a cabeça cercada por uma tiara com o mesmo padrão. Suas palavras eram poderosas, comoventes e perturbadoras. Falou de violência colonial, usurpação, discriminação, mas também de luta, resistência, valorização da própria cultura e transmissão da memória dos antepassados. As referências à prática de achatamento da cabeça – também chamada de ritual do Kãnga Pewa – em que a tábua preservada na Academia das Ciências de Lisboa era usada, eram inúmeras. Eu ouvia, e repensava aos relatos sobre o objeto e os Kambeba deixados pelo naturalista: a divergência dos discursos era evidente.

¹ Desde a segunda metade do século XX, tem havido um debate contínuo sobre a chamada “descolonização” dos museus etnográficos. As estratégias para alcançar esse objetivo são muitas, bastante heterogêneas e em contínuo repensamento. Sobre tudo, elas se diversificam conforme o contexto social, político e cultural de quem reivindica a propriedade dos artefatos preservados nos museus. Em alguns casos é reivindicada a repatriação dos objetos; em outros as demandas são voltadas para a construção de exposições onde o conhecimento sobre os objetos e seus significados é construído por meio da colaboração com membros das comunidades de origem; em outros ainda, o museu é convidado a apoiar projetos e atividades que beneficiem a população produtora no seu próprio território. Em geral, esse processo aspira a transformar instituições coloniais estruturadas entorno da exibição de “curiosidades exóticas” em espaços inclusivos e abertos a um diálogo o quanto mais equilibrado possível em termos de relações políticas. Para aprofundar ver: Karp et al. (1991, 1992, 2006); Kreps (2003); Peers e Brown (2003); Wilson e Yellow Bird (2005); Sleeper-Smith (2009); Ferracuti, Frasca e Lattanzi (2013); Pacheco de Oliveira e Santos (2019); López Garcés e Santos Karipuna (2021).

Objetivo desse artigo é percorrer alguns momentos da “biografia” da tábua de bambu (Kopytoff 1986) ao fim de por em evidência os processos de produção dos seus significados através do tempo, do espaço e das circunstâncias políticas e ideológicas. Sobre tudo, visamos demonstrar que, não obstante sua simplicidade estética, esse artefato teve, e ainda tem, um papel central na construção da identidade europeia e Kambeba.

Do ponto de vista metodológico faremos uso de uma abordagem histórica com relação à análise das fontes primárias elaboradas por Alexandre Rodrigues Ferreira durante a Viagem Filosófica. As informações que elas oferecem serão consideradas a partir do contexto político e econômico em que foram produzidas; não como descrições objetivas de realidades existentes a priori, mas como representações construídas através da projeção de um olhar ocidental colonial e eurocêntrico sobre o “outro”² (Muzzopappa e Villalta 2022). Com relação a produção dos significados atuais – e desde uma perspectiva indígena – da tábua de bambu a abordagem etnográfica é favorecida e, no específico, o uso da entrevista. Dentro de um contexto mais amplo de descolonização do conhecimento (Walsh and Mignolo 2018), considerar o testemunho oral como uma ferramenta cognitiva equivalente à documentação escrita permite revelar narrativas e representações alternativas e contra hegemônicas sobre a história colonial e seus protagonistas (Kopenawa e Albert 2013; Trouillot 2015; Cruz Tuxá 2016; Portelli 2017; Omágua Fermin 2020). No caso dos Kambeba, a perspectiva relatada se limita ao grupo de São Paulo de Olivença e, em particular, à Cacica Geral Erika, pois fatores práticos e temporais impediram de expandir o campo às comunidades Kambeba de outros municípios.

“Monstruosos por artifício”.

Embora não estejam entre os povos indígenas atualmente mais popularizados em nível midiático, os Omágua-Kambeba³ são mencionados em

² Nesse sentido, a discussão sobre a parcialidade e o posicionamento das fontes de arquivo e da representação que elas oferecem dos eventos passados aos quais se referem também é muito importante. Autores como Comaroff e Comaroff (1992), Derrida (1997), Zeitlyn (2012), Yakel (2007), Assmann (2010), Stoler (2010) trataram do assunto em detalhes.

³ Omágua e Kambeba são os dois etnônimos usados para se referir ao povo indígena em questão. Nas primeiras crônicas eles aparecem apenas como Omágua, ou Aparia, termo que em quechua significa “cabeça achatada”. O etnônimo Kambeba é posterior e foi elaborado durante o período colonial a partir das palavras *Kãnga Pewa* que em tupi nheengatu significam “cabeça chata” (Maciel 2011). Mesmo sendo uma atribuição colonial, essa última é a forma que o mesmo povo prefere usar para se referir a si mesmos, porém escrevendo Kambeba com “K” ao invés que com “C”. Essa troca de letra enfatiza o processo de apropriação e ressignificação da categoria colonial

registros históricos coloniais desde as primeiras navegações espanholas e portuguesas ao longo do rio Amazonas (Porro 2020). Entre eles, os mais conhecidos são aqueles deixados por Frei Gaspar de Carvajal (1540ca) que acompanhou a viagem de Francisco de Orellana; Francisco Vásquez (1561), soldado da expedição de Ursua e Aguirre; Pedro Teixeira (1639), comandante da primeira jornada portuguesa, e Alonso de Rojas (1639) e Cristóval de Acuña (1641) que nela participaram; o frei franciscano Laureano Montedoca de la Cruz (1653) e o jesuíta Samuel Fritz (1686-1723), ambos preocupados com a evangelização dos nativos. Segundo esses cronistas, o território habitado por esse povo abrangia desde o Rio Napo no Ecuador até a foz do rio Juruá no atual estado de Amazonas (Maciel 2011).

Os Omágua se tornaram logo muito populares entre os viajantes por causa de alguns traços culturais que os europeus associaram conceitualmente (e instrumentalmente) a sua própria organização sócio-política. Entre eles, a pele mais clara, uma sofisticada estrutura governamental (Acuña 1641; Heriarte (1874 [1662]) e o uso de roupas de algodão e ornamentos de ouro – cuja presença alimentava o mito do El Dorado (Souza 2014). Esses aspectos foram determinantes para construir uma representação dos Omágua como mais “civilizados” e “evoluídos” em comparação com os outros grupos que habitavam a região. Por andar nus e ter formas de assentamento aparentemente mais dispersas (Porro 1996), nesses últimos os europeus reconheceram aqueles seres exóticos⁴ – como as Amazonas e os homens cabeludos – que permeavam o imaginário clássico e medieval e que desde a chegada de Cristóvão Colombo tinha sido projetado no Novo Mundo (Bologna 1977; Friedman 1981). É claro como essa classificação fosse totalmente arbitrária e construída a partir de parâmetros eurocêntricos que julgavam as outras sociedades com base em sua maior ou menor semelhança ao modelo ocidental.

Os Omágua orgulham-se de sempre ter tido, mesmo antes de ser cristãos, uma espécie de civilidade [polícia] e governo, vivendo muitos deles uma vida sociável, demonstrando grande sujeição e obediência aos seus principais curacas e vestindo-se todos, tanto homens como mulheres, com alguma decência; [...] Hoje em dia os homens usam calças e camiseta de algodão tecidas e pintadas muito curiosamente; as mulheres contentam-se com dois pedaços do mesmo pano, um dos quais lhe serve de tanga e com outro cobrem mal e mal os seios, pintando o resto do corpo e também o cabelo com o suco, mais negro que o da amora, de uma fruta silvestre que chamam jagua. Com eles os homens pintam

em prol de própria identificação étnica do povo indígena contemporâneo. Nesse artigo usaremos ambos os termos Omágua e Kambeba, pois os dois são considerados respeituosos.

⁴ Os bestiários clássicos e medievais como por exemplo *Liber monstrorum de diversis generibus* oferecem catálogos detalhados sobre esses seres.

principalmente as pernas, mãos e barba, imitando curiosamente as barbas, luvas e botinhas ou meias dos espanhóis. Suas armas são normalmente a fleche e a estólica [...]; com elas flecham a caça no mato e os peixes no rio e também pelejam com os outros índios. (Fritz 2020 [1686-1723], 184-185)

Contudo, tinha um elemento que afastava os Omágua desse modelo, e “perturbava” os colonizadores. Estou me referindo à prática de deformar o crânio das crianças recém nascidas. Os cronistas e os viajantes olhavam para esse hábito com curiosidade e um certo desgosto. O primeiro a mencioná-lo nos seus escritos foi Pedro Teixeira no século XVII: “E [fomos] caminhando dali por outros sete dias sem gente até o primeiro povoado dos Omágua [...] que tem as cabeças chatas” (2020 [1639], 132-133). Em seguida, Cristóbal de Acuña oferece uma descrição mais detalhada na crônica oficial da expedição:

Son todos de cabeça chata, que les causa fealdade en los varones; si bien las mugeres major lo encubren con el mucho cauello: e está en ellos tan entablado el uso de tener las cabeças aplastadas, que desde que nacen las criaturas, se las meten en prensa, cogiendoles por la frente con una tabla pequena, y por la parte del cerebro con otra tan grande que sirviendo de cuna, recibe todo el cuerpo del recién nacido; el cual puesto de espaldas sobre esta, y apretado fuertemente con la otra, queda con el cerebro y la frente tã llanos como la palma de la mano [...] de manera que mas parece mitra de Obispo mal formada que cabeça chata de persona. (1641, 24-25)

Uma década depois, também o frei Laureano de la Cruz fala sobre essa característica:

O modo que têm de achatar as cabeças é o seguinte: tomam a crianças nascida há poucos dias e lhe cingem a cabeça, na parte do cérebro [na nuca] com uma faixa larga de algodão e na parte da frente com uma pranchinha que fazem de canas bravas, que a segura muito bem apertada desde os olhos até o cabelo e dessa maneira o que a cabeça tinha que crescer de redonda cresce para cima e fica longa, chata e muito desproporcionada. (2020 [1653], 151)

A persistência da cabeça chata nos relatos fez com que essa característica se tornasse logo o elemento diacrítico para identificar os integrantes do povo Omágua, ao ponto de levar à criação do etnônimo Kambeba – derivado de Kãnga Pewa que em tupi nheengatu significa justamente “cabeça chata” (Maciel 2011). Junto aos outros traços acima mencionados, ele contribuiu com a elaboração de uma imagem cristalizada dessa sociedade amazônica, que não mostrava realmente os Kambeba na complexidade do seu próprio contexto cultural, mas os inventava como uma alteridade a ser usada como ponto de referência para

definir a maior ou menor distância de todas as outras populações da sociedade europeia (Maciel 2011; Souza 2014).

Desde os primeiros anos da Conquista – e mesmo antes –, esta se pensava como superior no seu sistema sociocultural por ser sua organização baseada numa suposta vontade divina revelada através da doutrina do Cristianismo (Pagden 1988). Com o desenvolvimento da ideologia iluminista no século XVIII, tal sentimento de superioridade começou a ser sustentado por uma nova modalidade de investigação da realidade que, baseada na observação “racional” e direta dos fenômenos naturais e sociais⁵, visava revelar leis comuns a todos os seres, por sua vez estabelecidas por uma suposta “ordem natural das coisas” (Daston e Park 2000). A percepção dessa “ordem natural” como linear e unidirecional resultou na elaboração de sequências evolutivas progressivas. Com relação ao ser humano, na época, as teorias mais acreditadas ainda reconheciam para todas as sociedades uma comum descendência de Adão e Eva⁶, que representavam o máximo ideal de perfeição, e dos quais as diferentes populações constituíam uma versão mais ou menos corrompida. Isso fez com que as sociedades não europeias passassem a ser consideradas primitivas – no sentido de “primeiras da humanidade” – enquanto os europeus se pensavam como formas subseqüentes, “evoluídas” e aperfeiçoadas em termos de civilização (Schwartz 2019). Sendo, aliás, esse conhecimento considerado como intrínseco e a linguagem “científica” usada para repassa-lo como objetiva, uma das consequências foi a naturalização das classificações produzidas dentro desse sistema de pensamento como verdadeiras e universais⁷ (Barsanti 1992; Findlen 1994;).

É importante ressaltar que as categorias resultantes desse processo não tinham nada de intrínseco, objetivo ou universal; elas refletem as estratégias implementadas pelos europeus para dar significado e dominar – conceitualmente

⁵ Até o século XVI a produção de conhecimento sobre a natureza e o mundo em geral era o resultado de uma especulação e reelaboração continua dos textos clássicos, sem que as informações fossem, de fato, conferidas pessoalmente (Daston e Park 2000; Domingues 1991).

⁶ Até o final do século XVIII, as ideias sobre a origem da humanidade eram moldadas por teorias monogenéticas influenciadas pela convicção cristã que os seres humanos pertenciam a uma única espécie porque todos descendentes de Adão e Eva. Como forma de recuso das implicações religiosas, a elas vieram progressivamente se opondo as teorias poligenéticas que, ao contrário, dividiam a humanidade em diferentes tipos biológicos (chamados de “raças” a partir do começo do século XIX após a definição introduzida por Cuvier), caracterizados por traços físicos permanentes e hereditários e cuja origem também era distinta uma da outra (Schwartz 2019). Hoje, também essas teorias estão amplamente desacreditadas graças às recentes pesquisas em âmbito genético e antropológico (Barbujani 2018).

⁷ A discussão é, naturalmente, muito complexa e não tem o espaço aqui para aprofundar mais do que foi feito. As referências indicadas no texto já são boas sugestões para entrar no assunto com mais detalhe.

e politicamente – realidades radicalmente diferentes (Domingues 1991; Souza 2014).



Fig. 2 Retrato de Dionísio da Cruz, da nação Cambeba, realizado pelos desenhistas de Alexandre Rodrigues Ferreira durante a Viagem Filosófica. Barcelos, 1787. Fonte: Biblioteca Nacional Digital.

Construir uma sequência evolutiva das sociedades indígenas também era um dos objetivos que Alexandre Rodrigues Ferreira tinha posto para a Viagem Filosófica. A razão era política e econômica mais que puramente intelectual. De fato, o interesse da coroa portuguesa – e, portanto, o objetivo final da viagem financiada pelos cofres do império – era adquirir um conhecimento profundo do território e de seus recursos para entender como explorá-los para seu próprio crescimento econômico e político no cenário global (Domingues 1991). Os povos indígenas eram parte essencial desse processo, pois constituíam o contingente da população que, se bem “educado” e “assimilado”⁸, garantia a estabilidade das

⁸ Assimilar os povos indígenas à sociedade brasileira através de um processo de civilização era um dos principais objetivos das políticas implementadas pelo Marquês de Pombal na segunda metade do século XVIII. O objetivo era torná-los súditos leais à coroa que poderiam contribuir com sua presença física e força de trabalho para a consolidação do domínio português no território brasileiro e para o desenvolvimento econômico do império.

fronteiras e a mão de obra necessária para sustentar a produção agrária (Domingues 1991, Medeiros 2011, Novais 2019). Formular categorias com que classificar seus graus de “civilização” e “civilizabilidade” se tornava então uma ação indispensável para o sucesso do projeto colonial.

A cultura material foi um dos elementos privilegiados dentro dessa operação pois os cientistas⁹ da época tinham a convicção que através da forma com que era usada e do grau de desenvolvimento tecnológico que lhe era atribuído era possível definir o nível de evolução social do povo que a produzia. Nesse sentido, para Alexandre Rodrigues Ferreira, coletar objetos etnográficos servia para materializar tal sequência evolutiva e ilustrar as diversas fases de uma “História da Industria Americana” (Ferreira 2005b [1787]), de certa forma antecipando as teorias de Pitt Rivers (século XX) e a ideia de os objetos revelarem as conexões entre as diferentes etapas de um caminho concebido como unitário para toda a espécie humana (Chapman 1985).

A pesar da falta de valorização da tábua de bambu no atual percurso expositivo (e narrativo) do Museu Maynense, ela é bastante eloquente sobre a classificação dos Kambeba produzida pelo naturalista português. Ferreira a coletou em Barcelos em 1787 durante o encontro com o “índio Dionísio da Cruz da nação cambeba, único dessa nação que se acha ainda com a testa chata” (carta de Henrique João Wilkens, 21 de agosto de 1787, mencionada em Ferreira 2005 [1787], 9). O artefato é descrito na “Memória sobre os gentios Cambeba que antigamente habitaram nas margens, e nas ilhas da parte superior do rio Solimões; segundo o fez desenhar e remeter para o Real Gabinete de História Natural o doutor naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira” (2005 [1787]); esse relato acompanha o retrato de corpo inteiro de Dionísio da Cruz, que nele é representado junto a alguns objetos. Entre eles a tábua, que é desenhada em cima e marcada com o número 1:

É o modelo que o mesmo índio fez na minha presença, para me fazer compreender o mecanismo e a figura que tinham as tábuas, com que comprimiam as cabeças. Não eram logo duas tábuas como se tem descrito que eram; mas sim as ditas tábuas, as quais ou eram feitas de castanheiras das frechas, ou das canas. Entre as tábuas e a cabeça, diz ele que, para não se magoarem as crianças, se interpunha uma almofadinha e, com razão, porque, sendo certo que o osso coronal e os dous parietais, como todos os outros, são naquela idade cartilagosos, dever-se-iam magoar muito as crianças a se-lhes não interpor dita almofadinha, quando alias nenhuma dificuldade encontram

⁹ O termo “cientistas” identifica aqui aqueles que estavam preocupados em investigar a realidade por meio do novo método científico mencionado acima, diferentemente dos filósofos naturais anteriores que investigavam por meio da leitura dos clássicos (Daston e Park 2000).

nela os ossos da cabeça, para cederem a sua compressão. Havia testa da altura de um palmo [...]. (Ferreira 2005 [1787], 9)

É significativo que para esse encontro Henrique João Wilkens, que o organizou a pedido do próprio Ferreira, tenha sido explicitamente solicitado de achar “algum dos antigos cambeba de cabeça chata; que ainda houvesse” (Ibidem), pois isso revela como os outros aspectos culturais ficavam em segundo plano no estabelecimento dos critérios que orientavam a classificação. Se ter a pele mais clara e usar roupas de algodão os fazia mais “civilizados e racionáveis” (Ferreira 2005b [1787], 8), o hábito de deformar a cabeça (ainda difuso na época de Ferreira, mesmo que em processo de ser abandonado) definia a categoria de pertencimento na descrição taxonômica criada por Ferreira para o “homo sapiens, var. americanus – tapuia” (Ferreira 1972, 131): os “monstruosos por artifício” (Idem 1972, 133). Os “monstruosos por artifício” se diferenciavam dos “monstruosos por natureza” porque a deformação corporal não era determinada por causas biológicas, mas por práticas culturais; segundo o naturalista, o fim era explorar a feiura que a pessoa adquiria para espantar os inimigos em guerra. No entanto, não era apenas a componente estética a fazer com que essa prática fosse julgada negativamente. Ela era condenada e considerada desnecessária principalmente porque implicava a transformação de um corpo que já era perfeito, pois Deus o havia criado à sua imagem e semelhança (Raminelli 1998). O trecho a seguir é ilustrativo a esse respeito:

Os gentios [...] sentem um peso e inclinação natural a alterarem as formas naturais dos seus corpos. Os antigos cambeba, como escreverei na explicação da tábua 5^a, imprensavam entre duas talas as cabeças das crianças, para as fazerem chatas; [...] Para se adquirirem semelhantes formas, arriscam as suas vidas e as de seus filhos, fazendo-os passar logo, desde o berço, pelos mais dolorosos trances, não se dirigindo eles a outro fim mais, do que desordenarem o plano da natureza, debaixo do vão pretexto de aperfeiçoarem as suas obras. Porém é certo que o principal fim a que se dirigem estes diferentes meios e caprichos de ornarem as suas pessoas e de alterarem as formas naturais dos seus corpos, não é tanto para os embelecer, como se pensa, mas sim, para lhes darem um ar impostor, que com sua presença e disformidade aterre ao inimigo [...]. (Ferreira 2005b [1787], 48-49)

Além disso, o termo “monstruoso” estabelecia uma associação direta com as “raças monstruosas” de Plínio e Aristóteles, ou seja, a principal categoria para traduzir a alteridade ao longo do período clássico e da Idade Média (Friedman 1981). Entre elas, os Kambeba eram comparados “àqueles povos chamados macrocéfalos ou homens de cabeça longa, feita artificialmente, dos quais fala Hipócrates” (Ferreira 2005 [1787], 8). Apesar de Alexandre Rodrigues Ferreira

apoiar totalmente à nova metodologia científica introduzida pelo pensamento iluminista, é evidente que as lições dos filósofos antigos ainda estavam vivas no seu imaginário, especialmente quando a taxonomia de Linneu se demonstrava insuficiente para completar o quadro da “ordem natural” teorizado pelos cientistas da época (Verran 2006).

Nesse contexto, o elemento chave que confere sentido à classificação dos Kambeba para os fins da Viagem Filosófica é, nas palavras do mesmo naturalista, o fato deles estarem deixando “semelhante costume depois de instruídos e civilizados nas nossas povoações” (2005b [1787], 9). Sendo a cabeça chata o que definia os Kambeba como uma alteridade radical, o abandono dessa prática os tornava bons candidatos em que investir para perseguir a assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional e, conseqüentemente, o fortalecimento do sistema imperial do ponto de vista político e econômico.

Em conclusão dessa primeira parte da nossa viagem através dos significados da tábua de bambu, vale a pena reforçar que a coleta de material etnográfico e sua exibição ao público em vários tipos de museus foi uma das principais estratégias para estabelecer um controle político e conceitual sobre os povos produtores dos objetos até o final do século XX. Como dissemos, o uso de uma linguagem científica considerada “objetiva” e “racional” para definir e explicar a realidade desempenhou um papel fundamental para garantir que a perspectiva hegemônica colonial ficasse enraizada no imaginário comum como a única verdade possível. Hoje, graças ao desenvolvimento de novos debates sobre a arbitrariedade da representação¹⁰ e a colonialidade¹¹ estrutural do conhecimento ocidental, podemos problematizar as informações produzidas dentro desse sistema e perceber que elas são muito mais eloquentes sobre o processo de produção de uma identidade europeia do que sobre os povos indígenas e suas práticas culturais. Quando observado por essa lente, até mesmo um objeto esteticamente simples – e, por isso, quase completamente desconsiderado nas pesquisas acadêmicas sobre a Viagem Filosófica – como a tábua de bambu coletada por Alexandre Rodrigues Ferreira se revela extremamente complexo e as formas com que ele foi usado para reproduzir uma série de visões estereotipadas aparecem com mais clareza. No entanto, sua densidade¹² não termina aí.

¹⁰ Ver, por exemplo, Said (1978), Clifford and Marcus (1986), Marcus and Fisher (1986), Clifford (1988), Spivak (1988), Featherstone et al. (1992), Hall (1992), Bhabha (1994) and Sahlins (1999).

¹¹ Ver, por exemplo, Quijano (2000), Cadena (2005), Ribeiro e Escobar (2008), Walsh e Mignolo (2018).

¹² Sobre o conceito de “densidade dos objetos” ver Paini e Aria (2014).

O ritual do Kãnga Pewa como forma de resistência cultural

O Kambeba tem essa forma de cabeça chata. É a nossa identidade, é o nosso ritual, é a nossa cultura e a nossa diferença.

Eronilde de Souza Fermin

Como mencionado na introdução, foi durante minha visita em Tabatinga que tive a oportunidade de compreender melhor a importância cultural e política da prática do achatamento da cabeça (mesmo sem ter tido, até agora, a oportunidade de presenciar um ritual) e, por tanto, da tábua de bambu (*Muyraipewa* em língua Kambeba), no contexto de fortalecimento da identidade étnica Kambeba. Logo depois do congresso, pedi permissão para a cacica geral de ir visita-los em São Paulo de Olivença ao fim de conversar mais sobre essas questões. A casa da Eroka, como aquela da maioria das famílias Kambeba, encontra-se no bairro de Santa Terezina, antigo povoamento Omágua hoje englobado dentro do perímetro da cidade.

Essa incorporação dificulta o reconhecimento dos Kambeba que moram na cidade como “verdadeiros indígenas”, ou seja, portadores de uma identidade étnica diferenciada daquela nacional brasileira. De fato, essa categoria de “indígena” é, conceitualmente e juridicamente, ainda muito vinculada a um imaginário “autentico” que dificilmente pensa e reconhece um grupo como indígena se ele não vive isolado na floresta, não tem seu próprio idioma e não se envolve em atividades como caça, pesca, coleta de frutas ou outras práticas consideradas “tradicionais” (Nunes 2010).



Fig. 3 Eronilde de Souza Fermin, Cacica Geral do Povo Omágua-Kambeba, na frente da sede da OKAS. São Paulo de Olivença, dezembro de 2021. Fonte: arquivo pessoal.

Em oposição a essa tendência, os Kambeba de São Paulo de Olivença reivindicam essa categoria para si junto aos direitos em matéria de acesso ao território, saúde e educação¹³ garantidos pelos artigos 231 e 232 da Constituição Federal (1988) e amplamente discutidos, além que em trabalhos acadêmicos como aqueles de Silva e Grupioni (1995), Pacheco de Oliveira (1998), Marfan (2002), Lenzi Grillini (2010), em obras de autoria indígena como as de Gersem Baniwa (2006), Ailton Krenak (2019), Célia Xakriabá (2020), Emilson Frota Munduruku (2022) entre outras.

Para quem os acusa de estarem completamente assimilados e de não apresentarem uma continuidade com os Kambeba descritos nas crônicas antigas, eles respondem que isso é consequência de um processo de silenciamento da identidade Kambeba devido, em parte, à imposição da cultura ocidental pelos agentes governamentais e religiosos, e em parte, à ocultação autoimposta de práticas e tradições para escapar da discriminação e da violência exercida contra os povos indígenas. No entanto, como enfatizou Maciel, “silenciar para os Kambeba, não significa necessariamente aceitar a condição de silenciado, [...] mas pode ter sido a única possibilidade de continuar vivendo e até resistindo etnicamente. Assim, o silêncio ganha o sentido de resistência e de estratégia de sobrevivência diante de uma situação demasiado adversa” (2011, 76).

Essa resistência manifesta-se hoje na reapropriação de uma série de narrativas e elementos do passado que, reinterpretados, sustentam a fundação de uma identidade étnica contemporânea em dinâmicas parecida àquelas dos movimentos de emergência da região nordestina. Nesses últimos casos, as comunidades de descendência indígena que, devido à intensidade e à frequência do contato com os brancos, foram forçadas a transformar seu modo de vida e a ocultar práticas consideradas inadequadas para uma sociedade em “processo de civilização”, reafirmam sua presença no espaço público, começando a se definir por meio da linguagem da etnicidade ao invés que da mestiçagem. A reivindicação do status de “indígena” é apoiada pela reatualização de memórias e conhecimentos latentes entre os membros do grupo tão como pela reintrodução de práticas que caíram em desuso, mas que são consideradas culturalmente e juridicamente essenciais para entrar na categoria e se ver reconhecidos os relativos direitos. Naturalmente, essas práticas não são reproduzidas como eram no passado, mas adaptadas ao contexto político e social contemporâneo e aos

¹³ Os artigos acima mencionados reconhecem os povos indígenas como “originários” e seu direito de determinar e administrar a si mesmos por meio de suas próprias organizações políticas e culturais. Neles é consagrado o direito à terra e a infraestruturas diferenciadas para saúde e educação; ou seja, onde o sistema ocidental é complementado por práticas e conhecimentos tradicionais, cuja manutenção é de fundamental importância para a reprodução sociocultural de cada grupo étnico.

desafios que ele impõe (Arruti 1997, 1999; Pacheco de Oliveira 1994). O território ocupa um papel central em todo o processo, pois é a partir da ressignificação de seus elementos geográficos e históricos – a chamada “territorialização” (Pacheco de Oliveira 1998, 54) – que são ativados processos de reestruturação das memórias indígenas e, portanto, de reorganização política, social e espiritual das identidades correspondentes (Idem).

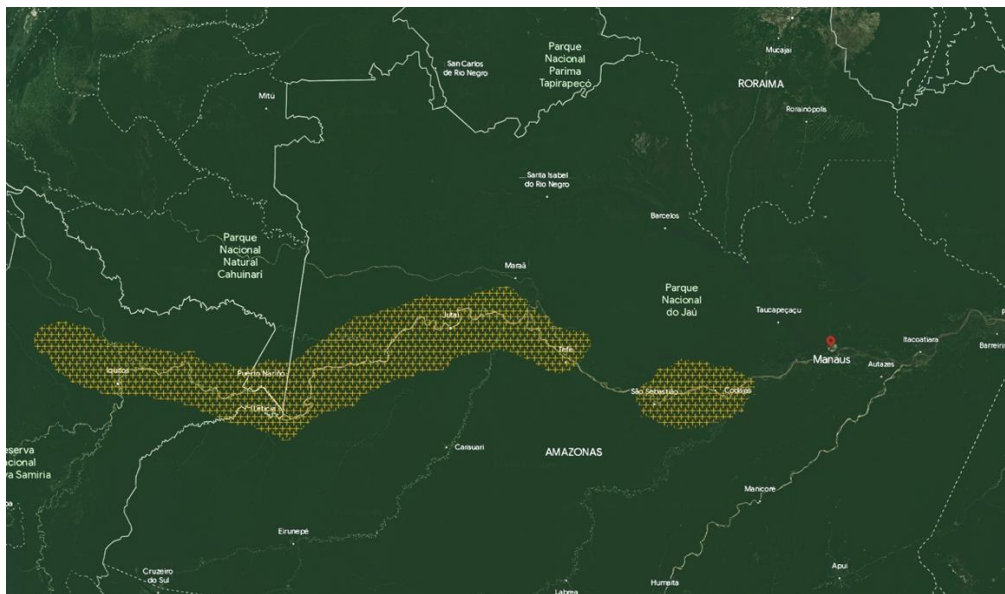


Fig. 4 Território ocupado pelos Kambeba durante os séculos XVI e XVII. Mapa baseado nos dados relatados em Maciel 2011.



Fig. 5 Território ocupado pelos Kambeba a partir dos dados publicados pelo Instituto Socioambiental.

Na região do Alto Solimões os primeiros passos desse movimento de emergência foram dados na década de 1980 com a reafirmação no espaço público

de algumas famílias e sua organização em associações que pudessem gerenciar as relações com os órgãos estaduais e federais – no específico a OKAS (Organização dos Kambeba do Alto Solimões) e a OKOPAM (Organização Kambeba Omágua Paulivense do Amazonas)¹⁴. O número dos participantes ao movimento cresceu com o passar do tempo na medida em que os indivíduos encontraram coragem para sair do silêncio e desenterrar memórias e conhecimentos que, longe de estarem extintos, ficaram protegidos na intimidade do contexto familiar¹⁵. Esse aumento da população indígena Kambeba é registrado nos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)¹⁶: em 2010, os dados relataram a existência de 744 indivíduos autodeclarados como Kambeba, aumentando para 875 em 2014 e 1.500 em 2021– esse último dado encontra-se no portal do Instituto Socioambiental (ISA)¹⁷.

O movimento ganhou mais força em 2009 graças a “refundação” do Cacicado Geral, a instituição política tradicional do povo Omágua-Kambeba que junto a outras práticas culturais tinha sido silenciada em consequência da violência colonial. Esse foi assumido por Eronilde de Souza Fermin determinada a incentivar a revitalização e valorização da cultura Kambeba em todos seus aspectos. No seu livro publicado em 2020 e intitulado “Memórias vivas do povo Omágua (Kambeba) de Aparia Grande do Solimões de São Paulo de Olivença - Mumuri kwe awa uawa kãnga pewa Aparia’zaú Surimã tawa’y” (Omágua Fermin 2020), a mesma Cacica Geral descreve esse processo e aponta ao achatamento da cabeça como uma das práticas mais importantes para a manutenção da cultura e a reprodução da organização social dos Kambeba ao lado de elementos como a língua indígena, o artesanato, a simbologia, a numerologia e a mitologia Omágua. Ao contrário de outros costumes, ele foi efetivamente abandonado pelos Kambeba devido à forte pressão exercida pela sociedade e pelas instituições não indígenas que, como vimos acima, o consideravam moralmente e esteticamente aberrante. Por exemplo, quando perguntei para Erimilda Batalha Kambeba se a mãe dela achatava as cabeça dos filhos, ela respondeu que “só a família dela, da mãe dela que faziam isso. Outra

¹⁴ A OKAS foi criada num primeiro momento na década de 1980 e refundada em 2009, após um período de crise. Inicialmente chamava-se OCAS: a troca da C para a K simboliza a intenção de assumir com mais determinação a luta para o reconhecimento dos direitos do povo Kambeba. A OKAS atua principalmente em apoio dos habitantes de São Pau de Olivença e das comunidades vizinhas. Para suportar as demandas dos Kambeba que moram em outras cidades do Brasil e do Mundo, em 2014 foi criada a OKOPAM.

¹⁵ O historiador Michael Pollak fala de “memórias subterrâneas” em relação àquelas memórias que ficam muito tempo escondidas no silêncio e que ao resurgir abrem disputas sobre a memória colocando em crise os discursos oficiais (1989).

¹⁶ <https://indigenas.ibge.gov.br/apresentacao-indigenas.html> (último acesso em 03/07/2023).

¹⁷ <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba> (último acesso em 03/07/2023).

geração já não fazia mais isso aí. [...] Papai não queria não, porque ele diz que achava feio” (comunicação pessoal, 19/01/2022). Igualmente, Erika me explicou que:

os nossos antepassados iam ser castigados e toda geração ia ser castigada se a gente não parasse com aquilo. Então os nossos ancestrais parou e ficou totalmente, não totalmente, mas ficou muito tempo extinto, adormecido e aí a gente aos poucos está trazendo isso. [...] Não totalmente aquela deformação grandiosa como era no passado, más mínimas, pequenas. (Eronilde Kambeba, comunicação pessoal, 03/12/2021)

Abandonado então, mas não esquecido, justamente por estar associado a um dos momentos mais importantes da vida de um Kambeba: o ritual do Kãnga Pewa que, como já explicamos, significa “cabeça chata” em tupi nheengatu e corresponde ao batismo das crianças recém nascidas. Ao longo de umas das nossas conversas, Erika explicou para mim as diversas fases do ritual, desde a preparação da mulher grávida até o momento de posicionar a tábua na cabeça da criança.

Então, quando a mulher engravidava ela já tinha toda uma preparação. A parteira, ela fazia ajeitação da barriga para saber se a criança estava de cabeça ou se ela já tava encaixada com a cabeça pra baixo ou pra cima. Aí a parteira ia palpar a barriga, se a criança estava por um lado ou não estava, aí ela ia ajeitar pra criança se encaixar direto, pra que ela não nascesse de pé. Aí, a gente usava, usa ainda, o óleo, a gordura da arraia, que é um animal que tem muito aqui no Solimões. Aí aquela gordura serve para anunciar o nascimento da criança quando a mulher completa os nove meses. Quando ela começa a sentir as primeiras dores, a parteira tradicional do povo Kambeba ela bem e faz uma sorvação. Sorva, como se estivesse massageando. Aí espera. Se a criança der três mexidas na barriga da mãe e for uma hora da tarde, a criança está anunciando que vai nascer três horas da tarde. Se ela fizer três. Se ela fizer duas ela vai nascer duas. Se ela bater só uma, ela já está preste a nascer, porque ela vai nascer uma hora mesmo. Então nos temos todo esse conhecimento empírico da nossa cosmologia e aí, na hora que nasce a criança, a mãe já tem amadurecido essa ideia durante os primeiros meses da gestação. Desde quando ela sabe que é grávida, ela começa a olhar dentro da comunidade, dentro do povo, quem são os padrinhos do filho. Então ela já começa a escolher. E na hora desse nascimento os padrinhos já sabem que eles estão ali porque vai ser anunciado, vai ser soltado um tipo de rojão, tipo quem solta um foguete, pra anunciar que ali está nascendo uma criança. Só que o rojão que a gente solta é um rojão que é feito de bucha de... a gente pega uma madeira, a gente raspa, raspa, raspa, tira-se um monte de bucha assim e soca dentro dum determinado, chamado de roqueira, é um pau que ele tem um buraco no meio, tipo um bambu. Aí a gente soca aquilo, soca,

soca, até aquilo esquentar. Quando aquilo tá bem quente aí a gente mete por aqui por baixo uma flecha e solta assim. Aí ele solta tipo um tampão assim, ele espoca. Aí ele então espoca, ele anuncia um barulho e aquele barulho já anuncia que ali já nasceu e aí os padrinhos vêm com as madrinhas, já vem com algodão, já vem com prancheta, já vem com o pajuaru, já vêm com as medicinas, a copaíba, o pó da semente do algodão, o algodão, já vem com todos os preparos. Eles vêm dançando e cantando o ritual do nascimento. E esse ritual, vamos dizer, não é assim, “ah, a criança nasceu, vou bater com uma tábua, vai achatar a cabeça”. Se for fazer isso vai matar a criança. Na nossa cultura o ritual, que é o ritual Kãnga Pewa, que é o ritual do nascimento, é um tipo de batismo. É pegado a pranchetinha feita de bambu, ela é enrolada num algodão pra que não machuque a cabeça da criança, aquela é toda fechadinha com algodão bem macio, aí ele é colocado na testa, depende se você quer aqui, ou você quer aqui, ou você quer aqui. Depende do que você quer achatar. Tem um dos meus filhos que é aqui, mas se você quiser pra cá também você pode. Aí coloca e trança o algodão aqui. [...] Você pega a pranchetinha e você faz isso, assim como se estivesse fazendo um curativo. Aí você vai carinhosamente fazer como que faixa um pé quando quebra, a gente enrola, aí você vai fazer aquilo. Mas com carinho. E quem faz isso? Os padrinhos da criança. Aí coloca aquilo, ajeita direitinho, já deixa lá e a criança é novinha, recém nascida, não vai mexer. Aí após um mês, dois meses, até seis meses, depende, remove e já vai estar lá o achatamento. E aí é só colocar a tiara. (comunicação pessoal, 03/12/2021)

A partir dessa descrição, já é possível entender como a realização do ritual engloba uma gama de conhecimentos chave em moldar a experiência do mundo do povo Kambeba. Em primeiro lugar, as parteiras têm que estar familiares com as substâncias de origem animal e vegetal da floresta necessárias para acompanhar a gravidez e administrar o parto. Portanto, esse ritual é uma das práticas que assegura que esses saberes tradicionais sejam transmitidos de geração em geração, renovando ao mesmo tempo a relação com o território.

A coesão social dentro da comunidade também é beneficiada; por meio da escolha de padrinhos e madrinhas encarregados de colocar a tábua e trazer presentes com função apotropaica, são definidos novos relacionamentos para a criança e fortalecidos os já existentes dentro da família.

Além disso, fica explícito que o achatamento da cabeça nunca foi uma prática violenta – como descrevem muitos relatos, inclusive o de Alexandre Rodrigues Ferreira –, mas o procedimento todo ocorre de forma suave e gradual. Esse detalhe é importante, pois contribui em grande medida com a desconstrução da ideia de que os Kambeba sejam uma população cruel e incivilizada.

A importância desse ritual para os Kambeba reside sobre tudo no fato que, através dele, a criança era “feita” Kambeba desde os primeiros instantes de vida,

ou seja, Ihe era atribuída uma identidade social que a diferenciava dos outros povos e a incorporava em específicas dinâmicas de sociabilidade com o território, seus elementos e habitantes, humanos e não humanos. De fato, o ritual também permite estabelecer um contato com a dimensão espiritual e com a divindade.

O ritual do Kãnga Pewa [...] é um ritual de batismo que serve para se diferenciar dos demais povos. Também é uma forma de oferenda para o nosso deus, Tururucari, que é o nosso deus do povo Kambeba, Tururucari. Ele é o nosso deus. A forma de achatamento é uma oferenda, dizendo “eu tô aqui; tu me representa, eu te represento”. É uma ligação cosmológica entre a terra e o universo que atrás da medicina da ayahuasca a gente consegue ter essa visão e se ligar também. Então é uma oferenda [...] para o nosso deus Tururucari dizendo que a gente tá aqui na terra e que a gente tá dando continuidade pra nossa crença que a ele nos ensinou. É que nem os católicos que usavam aquele crucifixo dizendo “eu uso deus no meu cordão, porque deus ele tem fé, eu tenho fé nele, ele me representa”. Assim mesmo eu achatei minha cabeça porque eu tenho fé, eu acredito, eu creio. Só que nossa crença vem através das forças da natureza, das águas, da terra, do universo em si e pra nos tudo tem vida, né. O vento, a gente pode conversar com o vento. Tem um hino do vento, da chuva, do relâmpago, do trovão e são todos esses associados aos nossos clãs, a nossa identidade. [...] Então esse achatamento é muito significativo, ele é importante. Ele é uma identidade porque ele é o nosso batismo. Ele é a nossa comunicação. Ele é a continuidade da cultura que o nosso Deus passou pra nós e nos tem que continuar, que é Tururucari. O Tururucari tinha esse tipo de deformação e ele tentava passar pelo seu povo que todo mundo tinha que ter aquela linhagem para se diferenciar dos outros povos da região que eram vistos como cabeça redonda, cabeça de macaco. Então eles tinham essa cabeça assim, até porque a nossa cabeça, daquela forma, não se tornava só uma cabeça e sim um ponto de comunicação. Era como que fosse assim um sinal, um ponto de informação de mandar sinalização. Uma sinalização que ali tem aquele determinado povo que é linhagem de alguém. Ser reconhecido. Um modo de se diferenciar. Então é um dos rituais mais importantes. Não que os outros não sejam, mas o ritual cabeça chata é a própria identidade do povo Kambeba. (Eroka, comunicação pessoal, 03/12/2023)

Então, de forma oposta ao que afirmou Alexandre Rodrigues Ferreira – e outros antes e depois dele – para os Kambeba a prática de deformação do crânio não subtrai, mas confere humanidade ao indivíduo.

Um ensaio recente de Francesco Remotti, “Fare umanità: i drammi dell’antropo-poiesi” (2013) enfatiza o papel da cultura nos processos de construção da humanidade. Retomando as reflexões de Geertz (1973) sobre a incompletude dos seres humanos, o antropólogo italiano apresenta as várias formas de antropo-poiese que atuam dentro das sociedades e que fazem com que homens e mulheres adquiram sua dimensão ontológica – isso é se determinem

como sociais além que simples organismos biológicos. No entanto, com relação às sociedades ameríndias existe uma literatura específica sobre o assunto, pois como ressaltam Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) os conceitos elaborados em outros contextos culturais se demonstram frequentemente inadequados para explicar o papel do corpo nesses processos.

As noções de corpo e corporalidade ocupam um lugar central nas realidades ameríndias porque a manipulação do corpo – através de práticas como a ornamentação, a transformação, a destruição – produz processos de construção da pessoa que servem como base para a articulação da organização social e da cosmologia dos diversos povos (Idem). Para entender como isso acontece, é necessário abordar brevemente outros dois conceitos que no mundo indígena amazônico adquirem um significado específico, precisamente os de “pessoa” e “humanidade”.

Santos-Granero, nos diz que “the Amerindian obsession with body-making and body-shaping technique [...] and the use of particular body ornaments, is aimed at internalizing the “moral and “civil” values that make humans human. [...] Through these means, native Amazonians seek to firmly anchor in their composite, artifactual bodies a properly human point of view” (2009, 23; veja também Seeger 1974). Contudo, como enfatiza Elisa Galli (2012) retomando o pensamento de Philippe Descola (1996), nas sociedades amazônicas “ser humanos” não representa um estado biológico (pertencer à espécie humana), mas uma condição determinada pela posição do sujeito. Nesse sentido, qualquer ser dotado de uma subjetividade é identificado como “pessoa” – inclusive alguns animais, plantas e espíritos. Cada pessoa compartilha a condição de humanidade com quem tem a sua mesma “perspectiva” – para usar a terminologia introduzida por Viveiros de Castro (1998) – e, por tanto, os mesmos referentes simbólicos para interpretar a realidade. Por sua vez, é justamente o corpo que se “veste” (Idem) que determina esses referentes. Intervir no corpo significa então definir o tipo de perspectiva do sujeito e a rede de relações intra- e interespecíficas em que ele está inserido¹⁸ (Grotti e Brightman 2012; Viveiros de Castro 2015; Bollettin 2019).

Entre os Kambeba, o achatamento da a cabeça adquire sentido como estratégia para levar as crianças recém nascidas a compartilhar uma mesma perspectiva e um mesmo modelo de humanidade, se diferenciando com facilidade das outras populações aliás consideradas inferiores ou até mesmo

¹⁸ A discussão sobre o perspectivismo ameríndio e as dinâmicas interespecíficas é mais ampla e mais complexa. Por motivos de espaço e consistência com os dados etnográficos que consegui coletar (e que, naturalmente, são parciais) não vamos aprofunda-lo aqui. Para isso se remete o leitor aos textos já mencionados e outros como: Turner 1995; Concklin 1996; Tylor 1996; Rival 2005; Vilaça 2005.

semi-humanas. Entretanto, retomando as sugestões de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, essa prática não é apenas um “simples suporte de identidade”, mas um “instrumento [...] que articula significações sociais e cosmológicas” (1979, 11) e que faz com que os indivíduos mantenham uma comunicação com a dimensão espiritual e com os ancestrais que acompanham e guiam a vida coletiva do povo.

Nesse contexto, entende-se melhor como a tentativa de erradicar essa prática realmente levou ao risco de cancelar a identidade do povo Kambeba em termos de percepção cognitiva de si mesmos e da realidade circunstante, pois deixar a prática de achatar a cabeça significou eliminar um dos principais pontos de referência para a construção da experiência e das relações das pessoas Kambeba no mundo. Não é de se surpreender então que, em condições políticas e sociais como as atuais em que os povos indígenas são reconhecidos (pelo menos no papel) como tendo o direito à autodeterminação e à diferença, o ritual do Kãnga Pewa seja um dos principais a serem reintroduzidos, embora em formas menos visíveis.

Na simplicidade técnica de suas manufaturas, as tábuas de bambu antigas e contemporâneas se carregam de significados importantes para o passado e o presente da cultura Kambeba. Elas se tornam símbolos de existência, pois desenvolvem um papel fundamental em repassar as memórias do povo e os ensinamentos de Tururucari de geração para geração, mas também de resistência porque nos permitem olhar para o encontro colonial através de uma outra perspectiva.

Conclusão

Comparar as interpretações de Alexandre Rodrigues Ferreira e dos Kambeba sobre a tábua é muito eficaz para observar como os objetos etnográficos não são coisas com significados intrínsecos, mas sim canalizadores de perspectivas e, acima de tudo, relações de poder. Essa dimensão caleidoscópica dos objetos tem sido ampliada ao longo dos séculos por sua circulação pelo espaço atlântico, bem como pela entrada e saída de diferentes regimes de valor de acordo com os contextos culturais (Appadurai 1986). Sua interação com diferentes subjetividades fez com que se tornassem produtos e produtores de particulares discursos: no caso de Ferreira, o objetivo era enquadrar os Kambeba em uma classificação científica útil para legitimar as intervenções políticas e econômicas da coroa portuguesa; no caso dos Kambeba, é demonstrar a continuidade de sua presença no território e reforçar sua identidade indígena para obter o reconhecimento dos direitos garantidos pela Constituição Federal.

Hoje é de fundamental importância que as práticas antropológica, histórica e museológica reflitam sobre esses pontos de vista como sendo todos o resultado de construções arbitrárias e não neutrais. Isso implica problematizar o conceito de “documento” não como vestígio objetivo de uma história universal, mas como algo que desperta e contribui com formular a memória coletiva de uma determinada sociedade (Muzzopappa e Villalta 2022, Assmann 2010). Nesse sentido, as narrativas orais desenvolvidas em torno da cultura material indígena devem ser consideradas documentos adequados a contar a história tão como as fontes escritas e iconográficas da tradição ocidental, pois elas sustentam uma memória que alimenta processos de resistência, revela perspectivas alternativas sobre a relação colonial e ajuda a pensar novas dinâmicas sociais e políticas para o futuro.

O museu tem uma grande responsabilidade nesse processo, pois favorecer um discurso que leve à sério as narrativas indígenas tem consequências reais na vida dos Kambeba e sua luta pela existência. Já que, através de sua autoridade científica o museu autentica conhecimentos e representações, ele tem um poder concreto em transformar o imaginário sobre os povos indígenas e determinar as formas com que a sociedade não indígena pensa e se comporta com eles. Continuar reproduzindo modelos e dinâmicas neocoloniais ou voltar-se para processos de construção de um conhecimento compartilhado que respeite a forma que cada povo acha mais apropriada para contar sua história no passado no presente e no futuro não deveria ser mais uma escolha.

Bibliografia

- Acuña, Cristóbal de. 1641. *Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas*. Madrid: Imprensa del Reyno.
- Appadurai, Arjun, eds. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Areia, Manuel Laranjeira Rodrigues de, Maria Arminda Miranda e Tekla Hartman (org.). 1991. *Memória da Amazônia: Alexandre Rodrigues Ferreira e a Viagem Philosophica pelas Capitánias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. 1783-1792*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Arruti, José Mauricio. 1997. “A Emergência dos “Remanescentes: Notas para o Diálogo entre Índigenas e Quilombolas.” *Mana* 3(2): 7-38.
- 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*, org. João Pacheco de Oliveira, 229-278. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria: LACED.
- Assmann, Aleida. 2010. "Canon and archive." In *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Inter disciplinary Handbook*, org. Astrid Erll e Ansgar Nimning, 97-107. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Baniwa, Gersem dos Santos Luciano. 2006. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação.
- Barbujani, Guido. 2018. *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità Umana*. Milano: Bompiani.
- Barsanti, Guido. 1992. *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*. Firenze: Sansoni Editore.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bollettin, Paride. 2019. "Miti multispecifici: mito ed esperienza interspecifica in Amazonia." *América Crítica* 3 (1): 91-112.
- Bologna, Carlo (org.). 1977. *Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabili difformità*. Milano: Bompiani.
- Cadena, Marisol de la. 2005. "The Production of Other Knowledges and its Tensions: from Andeanist Anthropology to Interculturalidad?" *Journal of the World Anthropology Network* 1: 13-33.
- Clifford, James, e George Marcus (org.).1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Comaroff, John e Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical imagination*. Oxford: Westview.
- Conklin, Beth. 1996. "Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body." *Medical Anthropology Quarterly* 10 (3): 373-375.
- Cruz Tuxà, Felipe. 2016. "Entre la academia y la aldea. Algunas reflexiones sobre la formación de indígenas antropólogos en Brasil." *Anales de Antropología* 52 (1): 25-33
- Cruz, Laureano Montesdoca de. 2020 (1653). "Novo descobrimento do rio de Maraõn, chamado das Amazonas, hecho por la religiõn de San Francisco, año de 1651." In *As Crônicas do Rio Amazonas. Tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*, org. Antônio Porro, 139-166. Manaus: Valer.
- Daston, Lorraine, and Katharine Park. 2000. *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal medioevo all'illuminismo*. Roma: Carocci.

- Derrida, Jacques. 1995. "Archive Fever. A Freudian impression." *Diacritics* 25: 9-63.
- Descola, Philippe. 1996. *La selva culta, simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: ABYA-YALA.
- Domingues, Ângela. 1991. *Viagens de exploração geográfica na Amazônia em finais do século XVIII: política, ciência e aventura*. Lisboa: Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração/Centros de Estudo de História do Atlântico.
- Featherstone, Mike, Scott Lash e Roland Robertson. 1992. *Global Modernities*. London: Sage Publications.
- Ferracuti, Sandra, Elisabetta Frasca e Vito Lattanzi (org.). 2013. *Beyond Modernity: Do Ethnographic Museums need Ethnography?* Roma: Espera.
- Ferreira, A. Rodrigues. 1972. "Observações gerais e particulares, sobre a classe dos mamíferos observados nos territórios dos três rios, Amazonas, Negro, da Madeira: com descrições circunstanciadas, que quase todos eles, deram os antigos, e modernos naturalistas, e principalmente, com a dos tapuios", Viagem Filosófica ao Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias." In *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias: Zoologia e Botânica*, org. Alexandre Rodrigues Ferreira, 67-204. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura.
- Ferreira, A. Rodrigues. 2005 [1787]. "Memória sobre os gentios Cambebas que antigamente habitaram nas margens, e nas ilhas da parte superior do Rio dos Solimões; segundo o fez desenhado e remeter para o Real Gabinete de História Natural o doutor naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira." In *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira: Coleção Etnográfica*. 3 vol., org. João Paulo Monteiro Soares e Cristina Ferrão, 7-10. Rio de Janeiro: Kapa Editorial.
- Ferreira, A. Rodrigues. 2005b [1787]. "Memória sobre os Gentios Uerequena, que habitam nos rios Içana e Ixié, os quais desaguardam na margem ocidental da parte superior do rio Negro, segundo a fe desenhado e remeter para o Real Gabinete de História Natural o Doutor Naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira." In *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira: Coleção Etnográfica*. 3 vol., org. João Paulo Monteiro Soares e Cristina Ferrão, 47-50. Rio de Janeiro: Kapa Editorial.
- Findlen, Paula. 1994. *Possessing Nature. Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Friedman, John Block. 1981. *Monstruous Races in Medieval Art and Thought*. London: Harvard University Press.
- Fritz, Samuel. 2020 (1686-1723). "Pacificação e costumes dos Omáguas." In *As Crônicas do Rio Amazonas. Tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as*

- antigas populações indígenas da Amazônia*, org. Antônio Porro, 182-188. Manaus: Valer.
- Galli, Elisa. 2012. "Essere umani: riflessioni sull'animismo tra gli indigeni dell'Amazzonia." In *Etnografie Amazzoniche*, org. Paride Bollettin e Umberto Mondini, 143-162. Padova: Coop-Libraria Editrice Universitaria di Padova.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Grotti, Elisa Vanessa e Marc Brightman. 2012. "Humanity, Personhood and Transformability in Northern Amazonia." In *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, org. Marc Brightman, Elisa Vanessa Grotti e Olga Ulturgasheva, 162-174. New York and Oxford: Bergham Books.
- Grupioni, Luís Donisete Benzi, e Aracy Lopes da Silva (org.). 1995. *A Temática Indígena na Escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MA- RI/UNESCO.
- Hall, Stuart. 1992. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies." In *Cultural Studies*, eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler, 277-294. London: Routledge.
- Heriarte, Mauricio de. 1874 (1662). *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Vienna: Imprensa do filho de Carlos Gerold.
- Karp, Ivan e Steven D. Lavine (org.). 1991. *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Karp, Ivan, Christine Mullen Kreamer, e Steven D. Lavine (org.). 1992. *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*. Washington: Smithsonian Institute Press.
- Karp, Ivan, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja e Tomás Ybarra-Frausto (org.). 2006. *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. London and Durham: Duke University Press.
- Kopenawa, Davi and Bruce Albert. 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge (MA)/London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kopytoff, Igor. 1986. "The cultural biography of things: commodization as a process." In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, org. Arjun Appadurai, 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krenak, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kreps, Christina F. 2003. *Liberating Culture: Cross-cultural perspectives on museums, curation and heritage preservation*. London and New York: Routledge.
- Lenzi Grillini, Filippo. 2010. *I confini delle terre indigene in Brasile*. Roma: CISU.

- Lima, Emilson Frota de. 2022. *Educação Escolar indígena e Cultura: uma etnografia das práticas pedagógicas nas escolas dos anos iniciais munduruku na Terra Indígena Kwatá-Karanjal (AM)*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas. Manaus. [não publicada]
- López Garcés, Claudia Leonor, and Suzana Primo dos Santos Karipuna. 2021. “Curadorias do invisível’: conhecimentos indígenas e o acervo etnográfico do Museu Paraense Emílio Goeldi.” *Museologia e Interdisciplinaridade* 10 (19): 101-114.
- Maciel, Benedito do Espírito Santo Pena. 2011. *Omágua/Cambeba: etnohistória e identidade étnica de um povo indígena da Amazônia brasileira*. Manaus.
- Marcus, George e Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marfan, Marilda Almeida (org.). 2002. *Congresso Brasileiro de Qualidade na Educação: formação de professores e educação indígena*. Brasília: MEC, SEF.
- Medeiros, Ricardo Pinto de. 2011. “Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitânicas do norte da América portuguesa.” In *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, org. João Pacheco de Oliveira, 115-144. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Monteiro Soares, João Paulo e Cristina Ferrão (org.). 2005. *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira: Coleção Etnográfica*. 3 vol. Rio de Janeiro: Kapa Editorial.
- Muzzopappa, Eva, and Carla Villalta (org.). 2022. “El archivo como nativo. Reflexiones y estrategias para una exploración antropológica de archivos y documentos.” *Etnografías contemporáneas* 8 (15): 202-230.
- Novais, Fernando A. 2019. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Editora 34.
- Nunes, Eduardo Soares. 2010. “Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades.” *Espaço Ameríndio* 4 (1): 9-30.
- Omágua Fermin, Eronilde de Souza. 2020. *Memórias vivas do povo Omágua (Kambeba) de Aparia Grande do Solimões de São Paulo de Olivença - Mumuri kwe awa uawa kãnga pewa Aparia’zaú Surimã tawa’y*. São Luis: UEMA/PPGCSPA.
- Pacheco de Oliveira, João e Rita de Cássia Melo Santos (org.). 2019. *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. João Pessoa: Editora UFPB.
- Pacheco de Oliveira, João. 1994. “A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste.” In *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste, V-VII*. Rio de Janeiro, PETI/Museu Nacional/UFRJ.

- Pacheco de Oliveira, João. 1998. "Uma etnologia dos Índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais." *Mana* 4 (1): 47-77.
- Pacheco de Oliveira, João. 1998. "Uma etnologia dos Índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais." *Mana* 4 (1): 47-77.
- Pagden, Anthony. 1988. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- Paini, Anna, and Matteo Aria (org). 2014. *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori fra Oceania e Europa*. Pisa: Pacini Editore.
- Peers, Laura, and Alison K. Brown (org.). 2003. *Museums and Source Community*. London: Routledge.
- Pollak, Michael. 1989. "Memória, esquecimento, silêncio." *Estudos Históricos* 2 (3): 3-15.
- Porro, Antonio. 1996. *O povo das águas: ensaios de etno-história Amazônia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp.
- Porro, Antonio. 2020. *As crônicas do Rio Amazonas. Tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia, 3º ed.* Manaus: Valer.
- Portelli, Alessandro. 2017. *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*. Roma: Donzelli Editore.
- Quijano, Anibal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina." In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, org. Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires, CLACSO.
- Raminelli, Ronald. 1998. "Ciência e colonização – Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira." *Tempo* 6.
- Remotti, Francesco. 2013. *Fare umanità: i drammi dell'antropo-poiesi*. Bari: Laterza.
- Ribeiro, Gustavo Lins e Arturo Escobar. 2008. *Antropologías del Mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán (Colombia): Enviñón Editores.
- Rival, Laura. 2005. "Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia?" *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 3 (2): 105-110.
- Sahlins, Marshall. 1999. "What Is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century." *Annual Review of Anthropology* 28: i-xxii.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Santos-Granero, Fernando. 2009. "Introduction." In *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*, org. Fernando Santos-Granero, 1-29. Tucson: University of Arizona Press.
- Schwartz, Lilia Moritz. 2019. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Seeger, Anthony, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro. 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras." *Boletim do Museu Nacional, Antropologia* 32: 2-19.
- Seeger, Anthony. 1975. "The Meaning of Body Ornaments: a Suya Example." *Ethnology* 14 (3): 211-224.
- Sleeper-Smith, Susan. 2009. *Contesting Knowledge. Museum and Indigenous Perspective*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Souza, Rozemeire Oliveira. 2014. *Omágua: invenção e trajetória duma categoria étnica colonial no Alto Amazonas: séculos XVI-XVII*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.
- Spivak, Gayatri C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Nelson Cary and Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana: University of Illinois Press.
- Stoler, Ann Laura. 2010. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Anne Christine. 1996. "The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2: 201-15.
- Teixeira, Pedro. 2020 (1639). "Relazi3n Del General Pedro Teixeira de el rio de l3as Amazonas para el S.or Presidente." In *As Cr3nicas do Rio Amazonas. Traduç3o, introduç3o e notas etno-hist3ricas sobre as antigas populaç3es ind3genas da Amaz3nia*, org. Ant3nio Porro, 128-135. Manaus: Valer.
- Trouillot, Michel Rolph. 2015. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Bacon Press.
- Turner, Terence. 1995. "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity and Sociality among the Kayap3." *Cultural Anthropology* 10,2: 143– 170.
- Verran, Rossana Samarani. 2006. *Invent3rio Científico do Brasil no s3culo XVIII: a contribuiç3o de Alexandre Rodrigues Ferreira para o conhecimento a natureza e dos Índios*. Tese de Doutorado – Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul [n3o publicada].
- Vilaça, Aparecida. 2005. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3): 445-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. *Metafísicas caníbais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Coisac Naify.
- Walsh, Catherine e Walter Mignolo. 2018. *On Decoloniality*. Durham and London: Duke University Press.

- Wilson, Waziyatawin Angela, and Michael Yellow Bird. 2005. *For Indigenous Eyes Only: A Decolonization Handbook*. Albuquerque: School of Advanced Research Press.
- Xakriabá, Célia. Jul. 2020. "Amansar o giz." *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, 14: 110-117. [Online: <https://piseagrama.org/artigos/amansar-o-giz/>]
- Yakel, Elizabeth. 2007. "Archival representation." In *Archives, Documentation and Institution of Social Memory: Essays from the Sawyer Seminar*, org. Francis Xavier Blouin and William G. Rosenberg, 151, 163. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Zeitlyn, David. 2012. "Anthropology in and of the Archives: Possible Futures and Contingent Pasts. Archives and Anthropological Surrogates." *Annual Review of Anthropology* 41: 461-480.

Anna Bottesi é doutora em Global History of Empires pela Universidade de Turim e pós-doutoranda na Universidade de Bologna. Sua pesquisa foca no estudo das coleções etnográficas dos povos indígenas brasileiros no espaço atlântico sob a perspectiva da descolonização museológica e do saber científico. É integrante de dois grupos de pesquisa vinculados a instituições brasileiras (NEPE/UFPE e GT Indígenas na História-ANPUH Seção Piauí) e colabora ativamente com alguns povos indígenas da região nordestina e amazônica.

Contato: anna.bottesi@gmail.com

Recebido: 31/08/2023

Aceito: 01/02/2024