

Antropologia Portuguesa

Volume 14 · 1997

Departamento de Antropologia | Universidade de Coimbra

"Memória da Amazónia. Etnicidade e Territorialidade" (*)

José António B. Fernandes Dias

*Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa
Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra
Portugal*

In memoriam

Fernando José Leite Costa

Prof. Ruy Galvão de Andrade Coelho

A MEMÓRIA DA AMAZÓNIA. ETNICIDADE E TERRITORIALIDADE retoma e prolonga um trabalho notável, realizado pelo Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra. Dele resultou o inventário e a exposição, em 1992, dos dois principais núcleos existentes do acervo etnográfico que Alexandre Rodrigues Ferreira enviou para Portugal, há duzentos anos, da sua "Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá" o do próprio Museu, e o da Academia de Ciências de Lisboa. Mantendo o título dessa exposição, "Memória da Amazónia", afirmamos o que nos liga a esse trabalho; mas acrescentando-lhe "Etnicidade e Territorialidade", indicamos que se explora aqui uma outra possibilidade de usar museograficamente o mesmo material.

Na REVISTA DA EXPOSIÇÃO revê-se o processo da sua concepção e materialização; e faz-se uma descrição densa de um percurso pelos seus espaços, que permita revisitá-la, em memória. Colocando-se antes e depois da exposição real, a que está na Antiga Alfândega do Porto, este

(*) Este texto foi publicado na "Revista da Exposição", quando da exposição "Memória da Amazónia. Etnicidade e Territorialidade", realizada pelas Universidades do Porto e do Amazonas, no Porto em 1994.

comentário pretende explicitar os seus fundamentos conceituais, antropológicos e museográficos; para melhor se compreender o que se viu – porquê tais objectos, de tal maneira agrupados, colocados, iluminados, porquê tal instalação, tal vídeo ou tal ambiente sonoro.

Quero expressar o meu agradecimento pessoal aos estudantes da Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa, que com a sua atenção e as questões que me foram pondo ao longo do ano, me estimularam e obrigaram a um exercício reflexivo permanente.

Um Processo. Revista da criação da Exposição

A criação da exposição tem antecedentes. Uns mais indirectos, como o seminário “Novas tendências no estudo dos objectos”, reunido em 1992 e 1993 pela Secção de Cultura Material e Museologia, da Associação Portuguesa de Antropologia. Ou o network “Material Culture and the Anthropology of Art”, que organizei e coordeno no seio da European Association of Social Anthropologists, reunindo em seminários, em Praga em 1992 e Coimbra em 1993, e de que participam cerca de sessenta antropólogos europeus. Ambos são foruns onde se apresentam e debatem questões referentes ao estudo da cultura material, à antropologia da arte, aos museus e exposições de antropologia. E participam da renovação do interesse por estes temas, que nos últimos anos vem acontecendo nas várias tradições da antropologia social e cultural.

Foi neste contexto que pela primeira vez se colocou a possibilidade de retomar as colecções etnográficas de Alexandre Rodrigues Ferreira, entretanto apresentadas em Coimbra, em 1991, no Museu e Laboratório Antropológico, e depois numa outra montagem, em 1992, no Mosteiro dos Jerónimos em Lisboa. Tentando levar adiante um programa para apresentar exposições antropológicas no Porto, que iniciara com “Artefactos Melanésios. Reflexões pós-modernistas”, no C.R.A.T. em 1992, a Eglantina Monteiro propôs-me trabalhar na apresentação na cidade da colecção da Amazónia. Tendo em conta o conhecimento e a familiaridade com a antropologia brasileira que adquiri na formação realizada na Universidade de S. Paulo.

Trabalhamos para a redacção de um projecto para essa nova apresentação da “Memória da Amazónia”. Analisamos as anteriores, reflec-

tindo sobre os objectos nelas expostos e os modos como os expunham; procurando entender o sentido de cada uma das montagens, o pretexto que conduziu à sua realização.

A primeira, realizada em Coimbra, dava conta de um excelente trabalho de investigação que permitia reunir pela primeira vez os dois maiores núcleos etnográficos da "Viagem Filosófica" de Alexandre Rodrigues Ferreira, existentes em Portugal. Cumpriam-se duzentos anos dessa viagem do naturalista, e setecentos de existência da Universidade de Coimbra, onde em 1779 obtivera o grau de doutor e de onde é nomeado para dirigir uma expedição que o levaria, entre 1783 e 1792, ao seu Brasil natal, às então Capitánias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Para examinar, descrever e recolher amostras de "todos os Produtos Naturaes dos Trez Reinos, Animal, Vegetal e Mineral; além das Curiosidades Artificiais dos Gentios e Índios domesticados". A melhor celebração dessa expedição, que inaugura um modelo científico seguido ao longo do século XIX, foi certamente o trabalho realizado sobre o seu espólio literário, gráfico e material, e a sua apresentação numa exposição. Esta, apresentava as "curiosidades Artificiais" seguindo o itinerário cumprido pela expedição, agrupando os objectos segundo critérios etnográficos e funcionais.

A exposição do Mosteiro dos Jerónimos optou por uma encenação mais espectacular. E, de acordo com o espaço institucional onde se realizou, por celebrar a política reformista de Marquês de Pombal. Esta era evocada na sala de entrada, através do seu retrato e de uma cadeira que lhe terá pertencido, de Alvarás de Leis e outros documentos, referentes à reforma do ensino e da Universidade de Coimbra, e à política da Corôa perante os índios do Brasil. Seguia-se-lhe um corredor largo e escuro, com aberturas laterais como janelas de um barco, de onde se viam os objectos, em zonas iluminadas, agrupados segundo os seus materiais e usos.

Uma terceira exposição foi depois realizada no Museu Municipal Dr. Santos Rocha na Figueira da Foz; mas retoma em termos gerais o modelo de Coimbra. De qualquer modo, a oportunidade rara de vêr duas exposições diferentes dos mesmos objectos revelava aspectos interessantes. Embora os objectos expostos fossem fisicamente os mesmos, as variações na encenação e na estratégia museográfica alteravam os significados e valores que lhes eram associados.

Foi a compreensão deste funcionamento, e das suas consequências, que esteve na base do primeiro projecto que apresentamos, ainda em 1992, para uma nova “Memória da Amazónia” no Porto. Nele assumimos a natureza construída de qualquer representação dos artefactos, evidentemente sempre enquadradas pelos objectivos e pressupostos culturais dos que deles se aproximam. E projectamos uma exposição que admitia francamente a multiplicidade inevitável de visões e vozes pelas quais esses objectos podem ser aproximados, transformando esse conflito de interpretações num princípio e num instrumento da exposição. Propunhamos apresentar aquele mesmo conjunto de objectos ameríndios do século XVIII, em vários dos seus contextos de significação. Eles foram produzidos por “Gentios e Índios domesticados” no Brasil, daí retirados por um naturalista, trazidos para Portugal e aqui apreciados por diferentes e sucessivos actores sociais. Têm uma história, uma biografia, cheia de episódios conflitantes. Não são a mesma coisa para as suas sociedades de origem no século XVIII ou para os seus descendentes nossos contemporâneos, nem para o naturalista, o missionário ou o político do Iluminismo, ou o colono português da mesma época, ou a ciência antropológica actual. A ideia era encenar os objectos em alguns desses seus contextos de significação; o que implicava vários modelos de instalação na mesma exposição.

Configurava-se assim uma exposição que procurava escapar aos modelos mais usados na museografia antropológica.

Seria menos uma exposição de objectos do que a exposição de alguns contextos de significação dos objectos. E pretendia pôr em cena, dar a vêr em termos expositivos, a multiplicidade de interpretações possíveis dos mesmos objectos; em vez de só tratar a questão num conjunto de textos publicados num catálogo, expondo os objectos de forma clássica – agrupando-os segundo critérios estéticos-formais, ou segundo etnias, materiais e técnicas, ou funções.

Este projecto de exposição constitui um antecedente directo da actual exposição, que partiu dele para o transformar progressivamente.

Por uma série de vicissitudes que não vêm ao caso, ele foi abandonado e quase esquecido, até que em Setembro de 93 o Senhor Reitor nos propôs a sua realização pela Universidade do Porto, em conjunto com a Universidade do Amazonas. Ficando prevista a possibilidade de

acrescentar, ao espólio de Rodrigues Ferreira identificado em Portugal, outros artefactos ameríndios de colecções brasileiras, especialmente amazónicas.

Esta possibilidade, associada à investigação bibliográfica que então reiniciei, levou à reelaboração do projecto da exposição. Por um lado, a par dos objectos do século XVIII, podíamos ter outros, mais recentes e mesmo de produção contemporânea, dos mesmos grupos étnicos ou das mesmas áreas culturais que os do acervo Rodrigues Ferreira. Por outro, o estudo de um conjunto de trabalhos recentemente publicados, sobre a história dos índios, mostrava uma reorientação radical do estudo antropológico das sociedades indígenas actuais na Amazônia. A introdução de Manuela Carneiro da Cunha à monumental "História dos Índios do Brasil" que organizou e editou em 1992, chamava-nos a atenção para alguns pontos importantes. Primeiro, que "o que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo". Que a ideia do "primitivismo" das sociedades indígenas actuais, a sua suposta permanência e congelamento como uma imagem virgem do que foi o Brasil antes de Cabral, como fósseis da história primeira da humanidade, não passa de uma ilusão, uma armadilha; criação máxima do evolucionismo oitocentista, ela está por detrás do modelo mais recente da monografia etnográfica de sociedades chamadas "isoladas". Os trabalhos aí publicados, vinte e cinco, mostram de maneira categórica que, ao contrário, a história está aí omnipresente. Na política indigenista, da Corôa portuguesa primeiro, do Império e da República brasileiros depois; na consciência que os indígenas mostram do seu papel como agentes e não apenas vítimas da invasão, através de trabalhos etno-históricos sobre a memória oral; na própria relação das sociedades com o seu meio natural, com trabalhos arqueológicos que mostram como, apesar das supostas limitações ambientais, a Amazônia foi povoada durante muito tempo por sociedades numerosas, sedentárias e hierárquicas, mais próximas das descrições dos primeiros cronistas do século XVI e XVII, do que dos pequenos grupos que aí vivem hoje.

Quando partimos para Manaus, em Dezembro de 93, a Eglantina e eu, havia uma ideia, ainda muito vaga – dar a vêr algumas continuidades e descontinuidades nas histórias dos povos indígenas, através de instalações diferenciadas de artefactos de diferentes épocas. Mas as ob-

servações locais que aí fizemos, a leitura da imprensa que todos os dias trazia notícias sobre os índios, e de documentos etnográficos vários, associadas às conversas mantidas com colegas da Universidade do Amazonas e com lideranças indígenas, levaram a uma nova reorientação no projecto da exposição. Dada a frequência e a persistência de factos políticos referentes aos povos indígenas, e a manifestação poderosa de inúmeras organizações de auto-representação desses mesmos povos, o nosso centro de interesse deslocava-se, dos objectos do século XVIII e a história das suas interpretações, das descontinuidades e continuidades nas histórias das sociedades indígenas desde a invasão, para a situação actual dessas sociedades no contexto multiétnico da Amazônia brasileira.

Das longas conversas e discussões com colegas da universidade e com vários coordenadores da COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), trouxemos uma noção clara da importância, na vida política e social, que a reivindicação de uma identidade étnica diferenciada passou a ter para os indígenas e para a sociedade nacional. Embora tardia, se comparada com outras regiões, no próprio continente americano, ela é uma manifestação de vitalidade persistente, quer na defesa das tradições quer na capacidade de inovar face à coexistência com os brancos. A própria COIAB, fundada em 1989, contava já com a presença de organizações de 55 povos indígenas. Os seus objectivos passam pela reivindicação e defesa da autonomia cultural, do direito a viverem no Brasil com respeito pelas suas formas de vida, e dos seus direitos territoriais. Este é um facto novo, com importância política, social e cultural.

Está relacionado com alterações no texto constitucional de 1988 que pela primeira vez reconhece aos povos indígenas o direito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, o seu direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam, e que as suas comunidades e organizações são partes legítimas para os representar e defender os seus direitos e interesses. A própria sociedade nacional dá sinais de se repensar, no sentido de uma sociedade multicultural, através do aparecimento de organizações e movimentos de apoio aos povos indígenas. Mas também, e isso para nós é particularmente relevante, esta auto-representatividade dos povos indígenas tem reflexos profundos na própria investigação antropológica, e nas tarefas e papéis do antropólogo. Além da valorização da memória oral e do aumento do número

de trabalhos de etno-história, do reconhecimento de uma história indígena, da importância reconhecida ao que se passou com esses povos entre o século XVI e XIX acessível através de um trabalho de exploração sistemática dos arquivos documentais, os movimentos emancipatórios recentes abalam não só a tutela das instituições que os dominam ainda, como a própria legitimidade dos intérpretes que se exprimem em seu nome. A uma alteração de escala no que se refere à definição dos objectos de estudo, que passam de grupos locais, considerados como microcosmos da sociedade, a conjuntos regionais ou culturais que permitem estudar interrelações, deve acrescentar-se o desenvolvimento de problemáticas inovadoras e domínios de investigação antes desconhecidos. A mudança entendida como um processo de invenção de formas originais de afirmação de identidade étnica e de expressão política a partir da variedade de tradições culturais em presença, o estudo das concepções indígenas de sociabilidade, de pessoa, das suas teorias do conhecimento, da linguagem e da experiência da individualidade. São alguns estudos que se publicam no número triplo especial da revista "L'Homme" em 1993.

Este foi o contexto antropológico em que se desenvolveu o trabalho de criação da exposição. Ela reflecte-o, desde a presença e a participação dos povos expostos na definição do tema, numa negociação da interpretação dos objectos que lhes pertencem, como se passou com as conversas havidas na COIAB.

Quando do regresso de Manaus, havia a perspectiva de reunir cerca de mil objectos provenientes de quatro das áreas visitadas por Rodrigues Ferreira, ficando excluída a viagem pelo Rio Madeira: as peças identificadas da Viagem Filosófica existentes em Portugal (Museu e Laboratório Antropológico, Academia das Ciências de Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa), mais outras das mesmas regiões existentes no Museu Nacional de Etnologia, no Museu Nacional de Arqueologia, e no Museu Amazônico e no Centro de Documentação da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em Manaus; e ainda uma encomenda de outros, de produção contemporânea e para venda, à loja da Artíndia de Manaus, um serviço da FUNAI que se encarrega da comercialização do chamado "artesanato indígena". Trazíamos também um conceito, problemático é certo, mas muito usado pelos antropólogos contemporâneos para tratar da definição e auto-definição de grupos humanos – **etnicidade**. Que foi

reconhecida por todos os nossos interlocutores como o centro da chamada "questão indígena". E a ideia de que queríamos dar a vêr na exposição modos de relacionamento entre índios e brancos.

O primeiro passo foi um estudo da literatura antropológica relevante sobre "etnicidade". De carácter teórico, e a que aplica a noção à situação brasileira, com ênfase para as sociedades que trataremos na exposição. Isolei alguns aspectos, que me pareceram a ter em conta no nosso caso, e apresentei-os ao comissariado. 1) ao contrário de "identidade", "etnicidade" não é uma substância própria que se transmite, ou não, de geração em geração, mas um processo de interferências entre duas ou mais tradições culturais, de que resulta algo que é reinventado e reinterpretado por cada indivíduo e geração. 2) é uma identificação cultural livremente escolhida e auto-definida, um uso consciente de elementos culturais do baú da tradição como armas ou instrumentos para afirmar uma diferença cultural. 3) é a reconstrução, a reinvenção de si próprio, cultural, social e politicamente, no presente, com visita ao futuro. 4) emerge só em situações multiétnicas, e é normalmente assumida por grupos minoritários.

Construí ainda, com excessiva rapidez, uma cronologia da invasão e colonização da Amazónia e das relações índios-brancos daí decorrentes. E fiz um levantamento bibliográfico da literatura sobre os povos tratados e os objectos a serem expostos.

Do conjunto deste trabalho resultou um primeiro guião da exposição, um guião global que viria depois a ser desenvolvido e detalhado. Do documento de trabalho em que o apresentei ao comissariado, em fim de Fevereiro, retiro:

"O processo histórico que se iniciou há mais ou menos 500 anos, quando europeus desembarcaram nas ilhas e nas costas da América, e que acabou por afectar a humanidade inteira, pode e deve ser visto como o encontro e o confronto imprevisíveis de dois mundos...

"Quer-se refletir e procurar entender o encontro, o confronto de uns e de outros, mais do que celebrar a gesta da europeização, da cristianização, da entrada na história, a nossa história, do novo hemisfério; ou do que lamentar e condenar a catástrofe do genocídio, da destruição de culturas indígenas, do colonialismo, da escravatura.

"E sobretudo dar a vêr algumas das múltiplas formas e procedimentos pelos quais os povos indígenas da Amazónia, sempre encarados nestes cinco séculos como seres efémeros, em transição para a cristan-

dade, para a civilização, a assimilação ou o desaparecimento, são uma espécie de fénix, que ressurgem como a afirmação e reivindicação múltiplas de identidades diferenciais – etnicidades...

"Comecei a procurar formas de traduzir a ideia base em temas. Seria a melhor forma de seleccionar e definir espaços da exposição: diferentes contextos expositivos, diferentes ambientes, com os seus conteúdos científicos e os objectos passíveis de serem usados em cada um. Foi bastante demorado e às vezes difícil. As listas de temas, feitas a partir da literatura teórica e da imensa literatura etnográfica, não se articulavam facilmente entre si. Era difícil ainda definir uma ordem para esses temas, entre caos e várias possibilidades – cronológica, por área cultural, por domínios da vida social, etc. E as coisas complicaram-se, complicam-se, quando penso como dar a vêr cada tema; com que objectos e dispositivos de exposição.

"Neste momento consegui definir de uma forma global alguns temas, os seus conteúdos científicos e objectos usáveis. Mais ou menos. Apresentarei a seguir esses temas, assim como uma primeira proposta de uma sua possível ordenação lógica; uma possível narrativa da exposição. Após a sua discussão e eventual transformação, será necessário afiná-lo e detalhá-lo. Estudar sistematicamente a bibliografia para precisar e definir os temas, os objectos e outras coisas a expôr em cada unidade. Esse trabalho deverá ser feito em conjugação e diálogo com a nova etapa de tradução: do guião para termos visuais, quer dizer, a invenção dos cenários expositivos, dos ambientes que melhor transmitam, ou expressem ou evoquem os respectivos temas.

"Estes podem ser agrupados segundo uma tipologia de situações de contacto interétnico, e das respostas de ambos os mundos em cada uma delas. Três tipos de situação; e dentro de cada uma podemos considerar: os modos como cada um dos grupos apreende e representa os outros, os modos como se relacionam, os resultados. Três tipos sequenciais e cumulativos, mas cuja sucessão não corresponde a uma ordem cronológica, já que são três situações presentes também nos nossos dias.

"Podemos ter então a exposição organizada em três núcleos, três espaços que correspondem aos três tipos de situação de contacto e respectivas respostas: 1. o primeiro encontro – fantasias, confronto e destruição; 2. o contacto prolongado – enganos intencionais, controle, submissão e resistência; 3. interacção permanente – recriações e invenções, afirmação, novas etnicidades.

“Há uma estruturação forte a nível global da exposição, com os seus três espaços; que não se manterá na organização interior dos temas, em cada um destes espaços. Aqui, em vez de considerar tipos, desta vez de modos de conceber os outros, de se relacionar com eles, de resultados, teremos antes de considerar amostras. Na exposição global teremos uma tipologia de situações de contacto; em cada espaço particular teremos um mostruário, não exaustivo portanto, de representações dos outros, de interacções, de resultados.”

Nesse documento de trabalho iam também já enunciadas algumas linhas gerais sobre o tipo de exposição que parecia mais adequado, e algumas estratégias ou experimentos expositivos possíveis para a realizar. Não seria uma exposição neutra, que só pretende proporcionar uma situação de encontro entre visitantes e objectos, mas uma exposição instrumental, que pretende levar o visitante a repensar as relações entre índios e brancos na Amazónia. Para isso deveria ser uma exposição teatral, afectivamente orientada, que jogasse também com as expectativas dos visitantes. Com as várias situações encenadas de maneiras distintas; e em que os objectos expostos, os suportes de exposição, a iluminação, as cores, as frases imagens reproduzidas, os vídeos e os ambientes sonoros, contribuíssem de igual modo para dar a entender cada uma das situações. Não através de informações directas, portanto, mas fornecendo ao espectador múltiplas coisas associáveis, e esperando dele que faça as suas próprias ligações. Da mesma maneira que o tema da exposição foi negociado com representantes dos povos indígenas, também aqui é deixado um espaço de negociação para que o visitante seja um agente activo, e possa produzir as suas próprias interpretações. A não identificação individual de cada um dos artefactos expostos é por isso deliberada; a ideia de que a atribuição correcta de um objecto a um grupo e a uma categoria constitui em si uma explicação é uma ilusão criada pela museografia colonial; e o choque do não-reconhecível, o contraste entre o que se sabe e o que se sente faltar saber, pode levar a uma reorganização do conhecimento. Que se espera possa ser um aspecto da experiência de visitar a exposição.

Deste modo se ultrapassa a oposição tradicional entre a exposição de género estético (em que o importante é deixar o visitante contemplar os objectos, expondo-os como vulgares objectos artísticos, sem nada que deles desvie a atenção do visitante), e a de género contextualizador (que

se propõe fornecer uma visão, congelada, de uma determinada sociedade ou de algum aspecto particular; pela reconstrução naturalista-realista de ambientes ou espaços que correspondem a estereótipos que dela se faz, e por formas variadas de informação directa). Trata-se de uma exposição que tem uma narrativa científica e crítica, e que também tem fortes preocupações estéticas; manifestas pela interdisciplinaridade do comissariado e pela participação na sua concepção, desde o início, de saberes artísticos. O que nos parece importante é a relação, dentro da exposição, entre ambas, entre a narrativa e o seu modo de apresentação visual. Variam-se os aspectos estéticos da exposição, em função dos diferentes tipos de situação de contacto que se quer dar a entender; cada modo de instalação procura traduzi-los em termos estéticos, sensíveis.

Mas as preocupações estéticas não se esgotam aí. O facto de não se exporem os objectos ameríndios isoladamente, para serem contemplados e apreciados exclusivamente pelas suas propriedades formais, não é sinónimo de considerar que esses objectos não tenham qualquer apelo estético. É antes recusar referi-los à ideologia estética ocidental clássica, e ao modo de funcionamento dos objectos que lhe corresponde, com que nada têm a vêr no seu contexto originário; e procurar para eles outras referências na arte ocidental, que sejam mais fecundas para a sua apreciação; em práticas artísticas que se afastam das categorias oitocentistas de objectos artísticos, e cuja irrupção na arte ocidental não deixa de estar ligada ao interesse manifestado pelos seus autores pelos objectos não-ocidentais.

Da discussão deste primeiro guião em várias reuniões de trabalho do comissariado, resultou uma outra versão definitiva, desenvolvida e detalhada. Apresentada num novo documento de trabalho em Abril, guiou-nos até à execução e montagem da exposição na Alfândega.

Nele se definiam bem os temas de cada uma das três situações a expôr. Detalhavam-se os diferentes núcleos que vieram a compôr cada uma delas, descrevendo os seus conteúdos científicos e críticos, listando as coisas a expor aí (objectos, citações, imagens, vídeos), e apresentando sugestões sobre os modos de expôr (espaços, suportes, mobiliário, iluminação, cores, sons) em função do tipo de efeitos esperados.

Desenvolver ideias e materializá-las na exposição foi um esforço concertado de um grande número de pessoas e vontades que se foram

juntando ao núcleo inicial do comissariado, composto por dois antropólogos, um arquitecto e um artista plástico. Aqui se cruzaram competências profissionais específicas, consoante as várias tarefas envolvidas na preparação da exposição – da opção por uma ideia pretexto à selecção dos objectos, da reflexão teórica à investigação da literatura etnográfica e histórica referente aos grupos e objectos seleccionados; da escrita de um guião da exposição à criação dos ambientes expositivos que melhor o traduzam; das múltiplas negociações com instituições, empresas e pessoas, à construção da exposição material.

Um Percurso. Revista da exposição

Quando se desce a escadaria de granito, larga e escura, que leva à cave do lado oriental da Antiga Alfândega do Porto, umas inscrições a tinta, na parede, marcam os níveis a que chegou o rio Douro nas últimas cheias dos anos 60. Ficavam então totalmente submersas as salas imensas, com abóbadas e colunas de granito, a que chamam “furnas”. Funcionavam como um depósito para mercadorias que entravam ou saíam do país, pelo Douro; só provisoriamente, para passarem por alguma operação de transformação que lhes trouxesse um acréscimo de valor. Com as alterações decorrentes da integração europeia, ficaram libertas dessas funções; e vêm sendo usadas como um espaço de exposições temporárias, antes da sua próxima integração no Museu dos Transportes e Comunicações. Vários artistas realizaram aí instalações, o que não deixará de ter a ver, também, com transformações e revalorizações, materiais e simbólicas, do espaço e das coisas que lá se põem.

A “Memória da Amazónia. Etnicidade e Territorialidade” fica também temporariamente instalada nessas salas magníficas, escavadas na terra; para que se faça ouvir aqui, nas margens do Douro, a voz dos Índios que insistem em ser Índios lá na Amazónia. A quem dedicamos o nosso trabalho.

No fundo das escadas, um espaço introdutório à exposição. Uma fotografia ampliada de uma paisagem amazónica anuncia um mundo ambíguo e fugidio, mutante, em que é difícil distinguir as coisas dos reflexos das coisas, em que umas se transformam permanentemente em outras. Um pequeno mapa da região a que se se refere a exposição, e

das etnias que aí vivem e nela são tratadas. E um texto que enuncia o seu tema, e o modo como este é desdobrado e apresentado no espaço.

"Os povos ameríndios contemporâneos, nomeados e presentes pelos seus artefactos e imagens, são descendentes ou vizinhos dos que Alexandre Rodrigues Ferreira encontrou, entre 1783-1792, nas suas viagens pelos rios Amazonas, Solimões, Negro e Branco. Essa Memória da Amazônia que nos vem do século XVIII, em escritos, em desenhos, em colecções de artefactos, é posta ao lado da realidade dos povos indígenas que sobrevivem, hoje, nas mesmas regiões.

"Convidamos os visitantes a descobrir os modos como estes souberam sobreviver, e como querem garantir a sua existência no futuro. Desmentindo a imagem dominante que deles se fez, como seres efémeros, em transição para outra coisa – a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento.

"O processo que se iniciou há cinco séculos, quando europeus desembarcaram nas ilhas e na costa da América, vindo a afectar a humanidade inteira, é visto aqui como um encontro e confronto imprevisíveis entre dois mundos – dos povos que aí habitavam há milhares de anos, com as suas múltiplas formas de vida, e dos que chegaram, invadiram e conquistaram, colonos, funcionários, missionários, militares.

"Propomos a descoberta de algumas das formas desse encontro, confronto, ao longo de três espaços que correspondem a três tipos de situações de contacto interétnico na Amazônia do Brasil; e que podem estar e estão presentes desde o século XVI até aos nossos dias:

1. Choque

2. Tutela

3. Afirmação e etnicidade

Cada um destes três espaços mostra, com objectos, frases citadas, imagens e sons, que **modo de relacionamento** caracteriza cada situação de contacto, que **ideias sobre o outro** formularam os dois intervenientes no contacto, que **resultados** daí decorreram".

E entra-se para o primeiro espaço, onde é tratado o encontro, desencontro dos dois mundos nas situações iniciais de contacto.

I. Choque

“Face ao espanto pelo nunca visto, e à dúvida sobre quem é e como é esse outro imprevisto, é sempre necessário, seja num tempo antigo ou muito recentemente, compreender ou inventar representações para eles. Feitas sob a pressão da urgência e da ansiedade do desconhecido, são frequentemente imagens fantásticas, que resultam da aplicação directa das imagens da alteridade de que cada um dos intervenientes dispõe na sua bagagem cultural. Assim, os europeus deslocam para a América todo o seu reportório de seres fantásticos, que antes localizavam no Oriente: Amazonas, gigantes e anões, seres sem cabeça, com focinho de cão... Simultaneamente constrói-se uma imagem ambivalente e contraditória do índio americano, bom selvagem/mau selvagem, que persiste até aos nossos dias.

“As relações estabelecidas neste quadro de concepções marcadas pela estranheza, serão maioritariamente da ordem do confronto, do choque, da violência.

“E o resultado é sempre a destruição e despovoamento – o genocídio, a fuga, o desaparecimento de sociedades, decorrentes da transmissão de doenças, de guerras, de maus tratos.”

Quando se entra, as primeiras coisas que se vêem são um painel com reproduções de gravuras antigas, em frente e ao fundo; até lá, do lado direito, uma estranha construção em ferro, um gigantesco tronco de pirâmide quadrangular, deitada e a alargar na direcção deste persurso; do lado esquerdo um extenso painel branco que acompanha a parede, com frases e algumas reproduções de petróglifos.

É naturalmente por ele que começamos a olhar. Tem citações de autores europeus variados, que referem a existência de seres fantásticos, semi-humanos, de povos muito distintos, nesses mundos também povoados pela fantasia – na Índia, refere Plínio, na Etiópia de Stº. Agostinho, e depois nas terras novas de Colombo, de Vespúcio, de Carvajal e Acuña, de la Condamine e outros. A primeira citação, de Rodrigues Ferreira, comenta a denominação de Índios, dada aos seus habitantes, em resultado e inaugurando uma longa série de enganos e mal-entendidos – Colombo, e outros a seguir a ele, julgavam ter chegado à Ásia, às Índias. Depois, são Amazonas, mulheres guerreiras sem homens; seres sem cabeça, ou com cabeça e ombros tudo junto, com a boca no peito;

outros que se alimentam de carne humana, o que mais gostam de comer; com focinho de cão, com os pés às avessas, com cauda, etc. No fim, uma série de imagens, reproduzidas de originais do século XVI e XVII, dão a ver o que as frases diziam.

A base da pirâmide de ferro, gigantesca e monstruosa também, dura e fria, é um écran onde vão sendo projectados diapositivos. Mostram variações recorrentes de uma mesma concepção ambígua do Índio, um ser que tanto pode ser visto como o homem por natureza, o Bom Selvagem, ou o mais horrendo dos seres, duvidosamente humano; a começar pelas duas primeiras representações do Índio Americano na pintura portuguesa, a "Adoração dos Magos" de Vasco Fernandes (ca. 1500-1506) – o índio bom, Rei Mago a adorar Cristo – e o "Inferno" do M. N. A. A. do primeiro quartel do século XVI – o índio demoníaco, rei do Inferno.

Em frente, na mesma atmosfera árida, despida e fria que domina todo este espaço, por entre os sons violentos de uma tempestade na floresta, num monitor, dois vídeos em que se prolongam as imagens da floresta. Uma montagem com excertos do "Aguirre – o aventureiro", de W. Herzog (1972), que encena em filme uma das primeiras viagens europeias que percorrem o Amazonas: a expedição de Pizarro-Ursúa-Aguirre em 1561, descendo do Perú até à foz no Atlântico. Apesar do seu carácter ficcional, ou talvez por isso mesmo, o filme expressa bem, em termos cinematográficos, o relato da crónica que seguiu – o medo, o estranhamento, as quimeras e fantasias, a violência, a ganância, a morte, a destruição. Um outro vídeo vem mostrar que coisas semelhantes se passam nos nossos dias, nas mesmas condições iniciais de contacto. É um documentário sobre a situação actual dos Yanomani, de Roraima, as chacinas e as epidemias decorrentes da entrada maciça do garimpo de ouro nas suas terras, a partir de 1987. O que tem sido noticiado pela imprensa em todo o mundo – um painel mostra alguns recortes de jornais portugueses sobre o massacre de Haximu em 1993.

Há ainda um mapa com a ocupação das margens dos rios Amazonas e Solimões, Negro e Branco, no tempo das primeiras crónicas de viagem. Nos séculos XVI e XVII para os primeiros; para os segundos, na primeira metade e no final do século seguinte, respectivamente. Se durante muito tempo pareciam fantasiosas e inacreditáveis as descrições desses primeiros cronistas, com uma população numerosíssima, assente

em unidades demográficas contínuas ao longo de quilómetros das margens dos rios, com uma organização socio-política estratificada, com chefes locais e regionais com atributos de sacralidade e linhagens estratificadas, e com uma produção de excedentes que permitia o desenvolvimento de um comércio intertribal intenso, uma série de trabalhos recentes têm vindo a mostrar a sua justeza. O que veio obrigar a uma revisão, e rejeição, das explicações tradicionais para o carácter igualitário, a população diminuta, o modo de subsistência baseado numa agricultura itinerante, pesca e caça, das sociedades indígenas contemporâneas; quer as do "materialismo cultural", em termos de limitações ambientais – pobreza do solo, de potencial agrícola, de proteína animal; quer as sociológicas que vêem, como um elemento intrínseco ao seu funcionamento, a rejeição do Estado, de um poder político separado da sociedade. E levar a pensá-las como fragmentos, dessas sociedades autóctones complexas, que sobrevivem à destruição decorrente da conquista europeia a partir dos vales e dos rios, desde o século XVII. Nos seus últimos anos, o Baixo Amazonas estava despovoado e infestado pelas doenças trazidas pelos conquistadores, fugindo os que lhes conseguiram escapar, e ao aprisionamento como mão da obra servil, para o interior. Quatro citações, ao lado do mapa, referem-no: o P^e. António Vieira, numa carta a D. João IV diz "Quando cheguei ao Maranhão, que foi no ano de 1662, tudo isto estava despovoado, consumido e resumido a mui poucas aldeolas e toda aquela gente se acabou ou nós a acabamos em pouco mais de trinta anos, sendo constante a estimação dos mesmos conquistadores que, depois da sua entrada até aquele tempo, eram mortos dos índios mais de dois milhões". "Muitas nações houveram em outro tempo, das quais nenhuma notícia já hoje se conserva" (A. Rodrigues Ferreira, 1790). "As epidemias de varíola, assaltando a região de quando em vez, só entre 1743 e 1749 levaram 40.000 indígenas, em todo o vale do Rio Negro" (Arthur C. F. Reis, 1944). "A nossa terra foi invadida de forma muito violenta, isso provocou para nós um etnocídio, quer dizer, roubo, a destruição da cultura; e provocou também genocídio, porque muitas doenças chegaram para nos matar" (Orlando Baré, 1990).

As estimativas recentes quanto à população indígena no tempo da invasão, um número médio de 6 milhões, comparadas com os números actuais, 150.000-200.000, são elucidativas. De qualquer modo, nos últimos dez anos, pela primeira vez em cinco séculos, a população vem aumentando.

Duas urnas funerárias da Ilha de Marajó, e um conjunto de materiais arqueológicos provenientes destas sociedades indígenas da Amazônia, anteriores à conquista, de colecções brasileiras e portuguesas, e exposto em móveis antigos de museu – lugar de conservação de relíquias – completa o quadro. Com outros de sociedades extintas, no século XIX e nos nossos anos 70, e um grupo de armas Karib desaparecidas também no século passado.

O segundo espaço da exposição é introduzido por um novo texto. Ao seu lado esquerdo, um espelho permite que o leitor se veja enquanto o lê.

2. Tutela

"Com o prolongamento do contacto, os seus objectivos e controle são definidos pelos intervenientes dominantes. As imagens fantásticas dão lugar a outras mais prosaicas, que procuram identificar os indígenas a partir das concepções e princípios dos colonizadores – pelo que aqueles não são, ou não têm por comparação com estes.

"Imagens que sustentam relações marcadas pela vontade de impôr, cnicamente ou com boas intenções, modelos para a mudança cultural dos grupos sujeitados; que os transformem no sentido da sua assimilação pela sociedade dominante:

"Essa visão do índio pelo branco está aqui cercada.

Pelo que continua a ser misterioso e estranho. E por uma tentativa de entender como são essas sociedades indígenas, as suas crenças, as suas práticas, mas de um ponto de vista mais próximo do dos seus membros.

"O contraste entre ambos ajudará a entender os resultados destas diversas **políticas indigenistas**. As sociedades indígenas não foram sujeitos passivos – aceitaram, fugiram, deixaram-se matar, criaram mestiçagens, ou formas de resistência como o separatismo étnico, a rebelião, a reconstrução da identidade social anterior."

Entra-se por uma passagem ampla sem luz ambiente, cheia dos sons de diferentes animais da floresta e dos nomes das etnias apresentadas na exposição. Exemplares de alguns tipos de objectos vão aparecen-

do sob luzes dirigidas, suspensos de cabos de aço. São coisas estranhas, que não sabemos identificar, já que não se aproximam de nada do que conhecemos. Que se mantêm misteriosas e fascinantes ao longo deste trajecto, contornando uma construção, maciça e escura. Até chegar a uma entrada para o seu interior.

É um espaço quadrangular, e por contraste com a côr de óxido de ferro e a obscuridade do exterior, é todo branco e fortemente iluminado. As suas paredes, a toda a volta nas quatro faces, são cobertas de citações, interrompidas por uma série de gravuras, reproduzidas dos originais da "Viagem Philosophica", por mais um mapa, e um conjunto de objectos ocidentais dependurados de uma das paredes. No centro são visíveis outros objectos, em conjuntos dispostos de acordo com a geometria do lugar. Logo à entrada, um texto diz do que se trata:

"As margens dos rios principais rapidamente despovoadas, vão ser progressiva e parcialmente repovoadas. Apoiados nas imagens negativas que construíram dos indígenas – sem humanidade, sem ordem social ou qualquer princípio de autoridade, sem capacidades intelectuais, sem religiosidade, sem... mas sempre inferiores – os novos senhores irão deslocar e concentrar nas margens dos rios principais pessoas originárias de grupos étnicos do interior, e dos rios mais afastados. Em povoações que estão na origem da maioria das actuais cidades e vilas da região.

"É a política recorrente de pacificação e descimento dos índios arre-dios, da sua instalação e desejada transformação pelo contacto com o mundo dos brancos. Pelas várias formas de tutela, das missões, dos directórios, dos postos indígenas. Para salvar as suas almas, para usar os seus braços como força de trabalho, para os tornar súbditos do novo Estado".

Este espaço fechado e silencioso, geometricamente organizado,, de um branco que fere, evoca a situação de tutela. Os índios são agora vistos como inferiores, por referência às nossas formas de vida; precisam de protecção e ensinamentos para se tornarem verdadeiros seres humanos, cristãos e civilizados. As frases citadas, que dominam todo o espaço, dão conta destas novas imagens negativas do Índio e das tentativas ensaiadas para os civilizar, os transformar em não-índios. Vêm desde o século XVI até aos nossos dias, já que o regime de tutela, sob formas diversas, atravessa os cinco séculos da sua colonização, externa primeiro, interna depois.

Num excerto da "Crônica da Companhia de Jesus", em 1663, o Pe. Simão de Vasconcelos repete uma fórmula que fora enunciada desde os primeiros anos de conquista: "vivem ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem rei... Andam em manadas pelos campos, de todo nós...". Muitas outras citações reiteram e prolongam estas imagens negativas.

Vespúcio em 1503 descreve-os como vivendo "segundo a natureza, ... sem rei, nem autoridade e cada um é senhor de si mesmo"; Thevet vê-os, em 1575, "bestiais, selvagens e cruéis", como o P^e. António Vieira em 1667 "o mais rude, o mais miserável, o mais baixo de todos os povos que alguma vez nasceram no mundo"; um século depois, o Pe. João Daniel refere-os "tão cegos... que não chegam a conhecer o único e verdadeiro Deus, que os criou. E contudo tem notícia do diabo... não o arrenegam, nem recusam servi-lo, antes lhe obedecem". E Alexandre Rodrigues Ferreira, em 1790, "Vive, porém não faz mais do que vegetar. Olha, porém não reflete; aprende, mas não raciocina". Não tem então, de um ponto de vista ocidental, o que parece ser necessário a humanos completos – nem ordem social, nem moral, nem autoridade constituída, nem verdadeira religião, e as suas capacidades intelectuais são nulas ou reduzidas. Quer João Daniel, quer Rodrigues Ferreira, mostram este último aspecto:

"Entre si e nos seus matos não usam, nem exercitam ofício algum (...) de que não necessitam, segundo a sua vida brutal e de nudez em que vivem (...) contudo nos mesmos matos fazem algumas curiosidades de debuxos, e embutidos só com o instrumento de algum dente de cobra.

"Onde porém realçam mais é nas missões, e casas dos brancos, em que aprendem todos os ofícios, que lhes mandam ensinar." (P^e. João Daniel, 1757-1776).

"...em nenhuma outra coisa se ocupam senão na guerra e na caça, só a estes dois objectos se limitam. Quanto aos outros objectos, são tão limitados os seus desejos e tão contraídas as suas necessidades, que toda a sua invenção certamente não acha em que se exercitar." (A.R.F., 1787).

Fazem-no referindo as produções da cultura material, como manifestações de uma simples, e reduzida, habilidade manual, e capacidade de copiar. Os artefactos expostos no centro, nas quatro vitrines menores mostram resultados dos ensinamentos generosos ministrados nas missões e casas dos brancos – são cerâmicas, cabaças gravadas e pintadas, brinquedos com amostras da borracha de que são feitos, e quadros de

plumas; tudo enviado por Rodrigues Ferreira de povoações que visitou, feitos pelos indígenas "em processo de civilização" para uso dos brancos. Curiosamente, usam técnicas e têm formas que na maioria dos casos são tradicionais nas sociedades nativas, adoptando só motivos decorativos inspirados das artes portuguesas; os quadros de plumas, são uma aplicação de materiais e técnicas também nativas, à reprodução de uma classe de objectos que lhes é estranha, quer na forma quer no uso, o quadro. Ainda no centro, um outro conjunto de objectos indígenas tradicionais adoptados pelas populações regionais brasileiras, até aos nossos dias – a rede, o banco, os utensílios de preparação da mandioca, etc.

Com estas concepções dos índios, da sua inferioridade, os colonizadores vão desenvolver uma série de políticas indigenistas, com a finalidade sempre de os civilizar, de os dissolver na sociedade dominante – a colonial primeiro, a brasileira depois. A última citação da parede do lado direito, de David Maybury-Lewis, antropólogo que trabalhou com os Akwe-Xavantes do Rio das Mortes no Mato Grosso, e actual presidente da "Cultural Survival" uma organização não governamental que apoia os direitos das minorias étnicas, é o melhor comentário a estes propósitos, tal como estão expressos nas outras citações reproduzidas: "Raramente se considera possível que os índios e não índios pudessem viver juntos na mesma nação, mantendo modos de vida diferentes" (1992).

Às vezes até se põem em dúvida as potencialidades dos índios para serem civilizados. Oliveira Martins ecoa no fim do século passado as conclusões dos antropólogos físicos da época: "Se o índio tem fala, e por isso é homem, o seu cérebro pesa pouco de mais para poder atingir a capacidade de raciocínio, refletir e ter consciência"; e em 1931 Sílvio Abreu refere que "Raros são os que vêem neles representantes do mesmo género e da mesma espécie". Mesmo quando se acredita nessa possibilidade, o desânimo face aos fracassos consecutivos das políticas de pacificação e civilização, dá-se a vêr noutras citações. Mas desde 1539 D. João III declara que "A razão principal que nos levou a ordenar o povoamento destas terras do Brasil foi que as suas gentes deveriam ser convertidas à nossa fé católica".

Esse era então considerado o primeiro passo, sinónimo de um processo de civilização. Dele se encarregam só os missionários primeiro, funcionários da Corôa e do Estado brasileiro, também, depois:

"Muitas são as indústrias com que os Missionários (...) se têm empenhado em tirar os índios do mato, onde vivem como feras, para os

civilizarem em povoações, onde com incansável zelo, e contínuo trabalho os vão pouco a pouco doutrinando assim nas leis, como nas regras da política".

(Pe. J. Daniel, 1757-1776)

"O Estatuto do Índio, ao regular a situação jurídica dos silvícolas e das comunidades indígenas, teve o propósito nobilitante de preservar a sua cultura e integrá-lo progressiva e harmoniosamente à comunhão nacional". (FUNAI, 1983).

As duas citações mostram o mesmo princípio e os mesmos objectivos a funcionarem em duas situações e épocas diferentes. Os modos de o fazer variaram consoante os pesos relativos dos diversos intervenientes da sociedade dominante no jogo do poder. Aqui, é realçada a política de descimento dos índios do interior, de forma persuasiva ou pela força, como livres ou como cativos, e da sua fixação em povoações nas margens dos rios principais, para se civilizarem em contacto com os brancos, missionários, colonos e funcionários do Estado. Tratou-se de um repovoamento parcial dessas margens desertificadas desde a invasão dos europeus. Dele se originaram muitas aldeias missionárias, algumas das quais sobreviveram e se transformaram nas mais antigas povoações actuais da região. As gravuras apresentadas mostram algumas dessas aldeias no fim de século XVIII; quase sempre têm uma capela em sítio de destaque, e numa mostra-se o interior de uma casa, com as índias a fabricar as cabaças pintadas que estão expostas no centro. E o mapa mostra a sua localização, assim como os dois nomes que marcam a sua transformação de aldeias de missão (normalmente com nomes indígenas) em povoações coloniais e depois nacionais (com nomes de povoações portuguesas na maioria dos casos).

Um conjunto de objectos ocidentais, pente, faca, machado, etc. e algumas citações vizinhas, estão também expostos; através deles se fez desde Cabral, e se faz até aos nossos dias, a atracção de grupos não contactados, deixando-os como presentes em locais acessíveis aos indígenas, na esperança de que os aceitem. São de certo modo presentes envenenados, já que na sua sequência vêm epidemias e arrogâncias e maus tratos, e o desejo de os dominar. Mesmo quando se pretende preservar a sua cultura e integrá-los à comunhão nacional, porque essa integração é vista como uma assimilação, o que é inconciliável com a

preservação da cultura. Nem prevê a possibilidade de os povos indígenas poderem desenvolver uma autonomia cultural, integrados na nação brasileira, sem que isso seja sinónimo de preservação da cultura.

Esta situação da tutela, com a visão negativa dos índios pelos brancos e as suas tentativas de os dominar, assimilando-os, já fora relativizada pelo mistério, pelo desconhecimento que continuamos a ter dessas sociedades diferentes das nossas. Saindo do espaço branco, ela será a seguir contrastada com uma tentativa de dar a vêr alguns dos seus aspectos de um ponto de vista mais próximo do dos seus habitantes. Um texto introduz:

“Tentar entender as sociedades indígenas de um ponto de vista mais próximo do dos seus habitantes, desmente as imagens negativas construídas pelos colonizadores, e torna evidentemente problemática a eficácia das várias políticas de civilização e assimilação ao longo dos séculos.

“Possuem, e definem-se pela posse de complexos mítico - rituais extremamente desenvolvidos, que ordenam intelectualmente o cosmos, e as relações entre os seus domínios - os mundos natural, social e sobrenatural. Mas que também são uma força activa, um princípio organizativo da vida quotidiana.

“Intimamente associados a estes complexos simbólicos, os artefactos tradicionais, de uso cerimonial como de uso quotidiano, podem ser uma excelente porta para as concepções indígenas do mundo e da vida, indígenas. Ao contrário das opiniões etnocêntricas que só viam neles habilidade manual e técnica, esta é antes o indicativo analógico de outras capacidades mais intangíveis. Os artefactos tradicionais são, de facto, a materialização, pela transformação da matéria, desse conhecimento dos arranjos complexos que subjazem à organização do mundo e da vida. Incorporados substancialmente nos materiais, na manufactura, na morfologia, no uso. Expressos nos padrões gráficos neles inscritos, nas narrativas contadas sobre cada um.”

Logo à entrada, num ecrã grande, são projectados dois vídeos. Ambos procuram dar a vêr o mundo destes povos de um modo mais próximo àquele como eles mesmos o vêem. São os Arawete contactados em 1970 no Rio Xingu (“Arawete” de M. Santos, 1992), e os Zuruaha do Rio Purús (“O povo do veneno” de J. Azcarate, sd). As suas cosmologias,

as suas actividades, de subsistência, artesanais ou rituais, as suas crenças e comportamentos. Por estranhos que eles sejam, como, por exemplo, o valor atribuído ao suicídio por envenenamento dos segundos, há sempre razões e uma lógica que os explica e regula. Estes vídeos introduzem também ao que se passa a vêr na sala seguinte.

É o espaço maior de toda a exposição. De novo pouco iluminado. Ouvem-se músicas indígenas, de homens e de mulheres, e cantos de "pajé", o nome atribuído no Brasil aos xamanes, feiticeiros e curandeiros indígenas. Com os objectos agrupados segundo uma disposição que permite diferentes sucessões de visita. Mas se começarmos pelo núcleo dos objectos de cestaria logo à entrada, à direita, a sua legenda ajuda:

"TRANÇAR O MUNDO. Qualquer actividade material é obrigatoriamente acompanhada de actos rituais. Transformar a matéria implica um conhecimento técnico, mas também o domínio de saberes rituais e o conhecimento do mundo invisível.

"Na medida em que cada coisa (natural, técnica ou social) tem uma dupla manifestação – uma forma objectiva e tangível e uma forma invisível, um eco; e sendo esta sombra invisível dotada de parte da energia cósmica, e por isso potencialmente incontrolável e destrutiva, cada actividade humana exige o conhecimento da arte de manipular e controlar essa manifestação de energia. Trabalhar é transformar coisas naturais em objectos culturais, e para isso é também necessário humanizar os materiais crús, reorganizá-los em relações simbólicas reconhecidas".

"Assim, qualquer artefacto incorpora na sua factura, na forma e no uso, nos seus padrões gráficos, um arranjo complexo de elementos simbólicos; ele é uma recapitulação da cultura, uma síntese da organização inteligível da realidade; a sua importância metafórica acompanha e ultrapassa o seu valor funcional. Quanto mais complexo o artefacto, quanto mais bem executado, mais complexo o conhecimento conceitual e moral nele incorporado; e a partir de um certo momento ele passa a ser feito como um exercício de meditação e de expressão. Neste sentido, em que na sua forma e no seu uso se explora a natureza da realidade, da sociedade e do mundo, cada cesto, cada artefacto, é um objecto artístico."

Estão expostos cestos, pratos, peneiras, espremedores de mandioca, faixas para o transporte de bebés, caixas, também raladores de mandioca, todos objectos de uso quotidiano; que, entendidos em termos indígenas, mostram como é falaciosa a perspectiva eurocêntrica que os

vê como resultado de uma mera habilidade manual. Eles revelam um conhecimento empírico minucioso e complexo do meio ambiente, duplicado por um não menos complexo pensamento filosófico. O mesmo vale para as cerâmicas que estão expostas, de um lado e outro da cestaria, em dois móveis menores.

A ideia de que não têm organização social, nem princípios morais, é contrastada depois por um núcleo de adornos corporais e de imagens de índios paramentados. Estão colocados ao longo de uma plataforma, numa posição elevada em relação aos outros objectos da sala; a noção de pessoa e a corporalidade têm uma elaboração particularmente rica na visão que estas sociedades fazem de si mesmas, das suas organizações sociais e das suas visões do mundo.

“A PELE SOCIAL. As transformações produzidas no corpo – pela pintura, os adornos, o corte de cabelo, as deformações – exprimem a concepção que cada grupo faz da pessoa humana. São indicador da identidade étnica – o que é ser Tukano, ou Makuxi ou Munduruku.

“A apresentação individual de cada indivíduo também é um emblema de categoria ou classes a que ele pertence na organização interna da sua sociedade; o género, a idade, algum papel diferenciado (chefe, sábio, xamane).

“O corpo é um palco simbólico em que se desenrola um processo de socialização dos indivíduos, de construção da sua personalidade. A sobreposição de uma pele social à pele biológica articula e subordina, dentro de cada um, os aspectos biológicos da sua existência (órgãos e partes do corpo, energias pré-sociais e libidinais) com a ordem social e moral adoptada pelo grupo (significados, valores, comportamentos).”

Também referíveis à construção da pessoa, entre outras coisas, as máscaras contrastam também com as representações negativas que apontam para a ausência de religiosidade e moralidade. Às máscaras fantásticas que Alexandre Rodrigues Ferreira viu dançarem na povoação de Caldas no Rio Negro, povoada por Jurupixunas descidos dos seus territórios tradicionais, e que enviou para Lisboa no fim do século XVIII, juntam-se outras já deste século; são ainda produzidas e usadas pelos Tikunas que já foram vizinhos dos extintos Jurupixunas; no mesmo

conjunto, as "luvas de tocandira" dos Satere-Mawe, também ligadas à iniciação dos rapazes. Na legenda:

"MUDAR DE PELE. A máscara é o objecto ambíguo e instável por excelência. É um artefacto produzido na aldeia e ao mesmo tempo é o corpo para algum ser sobrenatural. Age sobre quem a usa como sobre quem aprecia a sua presença. Representa algum animal – espírito de animal, mas também tem associada uma rede de princípios filosóficos sobre cada sociedade e o modo como vê a ordem cósmica. Permite que o invisível irrompa no plano da experiência sensível dos indivíduos, perturbando temporariamente a ordem humana para permitir o seu reforço e correcção.

"Usada nas principais cerimónias ligadas aos momentos em que ao longo da sua vida as pessoas se vão transformando (o nascimento, a primeira menstruação, a iniciação dos rapazes, o casamento...), a máscara dramatiza esses acontecimentos. Vestida por um homem, ele muda de pele; por momentos despe-se de si próprio e transforma-se no ser que a máscara evoca, domesticando e apropriando-se das suas potências.

"É o equivalente cultural masculino ao processo biológico feminino da menstruação, mas o seu controle pelos homens corresponde a um poder maior do que o das mulheres, já que eles as usam e manipulam à sua vontade, controlam-nas directamente."

Quase sempre associados à utilização das máscaras, estão os instrumentos musicais.

"O OSSO E A VOZ DOS DEUSES. A música é uma parte fundamental da vida destes povos. Sempre que é tocada, tem lugar algum acontecimento importante – dá forma à experiência social, é parte integrante das actividades de subsistência, garante e reforça a continuidade social e cosmológica.

"Tal como as máscaras, os instrumentos musicais permitem a manifestação sensível de uma outra realidade na vida humana.

"Assim acontece com estas longas trombetas e flautas, que reactualizam o estado e os poderes do tempo primordial, quando os seres ancestrais deram aos primeiros humanos os seu modos de vida e a sua ordem social e política. Feitas da madeira de plantas que nasceram da transformação do cadáver de um ser ancestral, são o seu osso e nelas soa a sua voz.

"São normalmente mantidas escondidas, numa câmara fechada dentro de casa dos homens, ou debaixo de água no leito do rio.

“A sua voz marca o momento mais forte de uma cerimónia iniciática masculina, secreta, integrada num ciclo ritual associado à fertilidade do mundo natural. Nessas alturas são trazidas para o espaço cerimonial, vazio de mulheres, e vestidas, adornadas com plumas, pinturas, enrolamentos de fios ou fibras vegetais; tocadas, retornam à vida como pais ancestrais, que vêm adoptar cada nova geração de rapazes iniciados como seus filhos. Com as suas duas diferentes vozes – mais grave e mais aguda, masculina e feminina, de homem e de rapaz – as flautas e trombetas mostram o caos que produzem os actos sexuais proibidos, e indicam quais os permitidos; incitam e insinuam, rejeitam e amedrontam.

“Completamente interditos aos olhares femininos, controlados pelos homens, estes instrumentos musicais reafirmam o seu papel vital na promoção da fertilidade e do bem estar físico, um domínio normalmente feminino. Eles são um repositório do poder masculino, e a sua posse garante aos homens o domínio político.”

Além de um núcleo de armas ligadas à pesca e à caça, mas também à guerra, podem ver-se ainda, dispostos como que em altares, três outros núcleos. Eles associam-se, na medida em que todos remetem para a cosmogonia dos Tukano do Alto Rio Negro. Todos apresentam artefactos deste povo, acompanhados de desenhos também de tukanos, que ilustram o seu papel na criação, e de pequenos excertos dos mitos em que eles aparecem. O primeiro, trata da criação do mundo e da luz. A criadora do universo, que fez a partir do seu pensamento, criou-se a si própria de vários objectos invisíveis, entre os quais o banco. É agora entre os humanos um objecto de uso masculino, em contextos mais ou menos formais, que serve para pensar mais do que para sentar, de onde fala o “kumu”, o sábio da aldeia, onde fuma o charuto cujo fumo eleva o seu pensamento até ao contacto com os seres ancestrais, criadores. Depois fez-se o dia; por meio de uma lança-chocalho, o “murucú-maracá”, que como um falo cósmico atravessa o universo e cuja extremidade superior se transforma no Sol.

No segundo núcleo estão expostos os adornos corporais, a partir dos quais dois heróis culturais irão fazer a humanidade, os homens e as mulheres.

Criada a Terra e o Sol, e a humanidade, os deuses retiram-se. Deixaram porém um meio de comunicação entre si e o mundo dos humanos – as plantas mágicas, halucinógenas. Aqui apresenta-se um pote cerâmico-

co onde é servida uma bebida feita de uma dessas plantas, o "caapi" ou "yagé".

Ao lado, numa vitrine mais pequena, um conjunto de instrumentos usados para o consumo de uma outra, desta vez sob a forma de algo parecido com rapé. Pranchetas, inaladores e estojos de "paricá", dos Mawé e dos Mura. Junto duas gravuras da "Viagem Philosophica" ilustram a sua utilização.

A situação que chamamos de tutela vem sendo abalada pela dinâmica dos factos, nos últimos dez anos. Embora se mantenham em presença instituições e dispositivos legais a ela referentes, ocorre também um fenómeno novo, com repercussões legais também, como atesta a Constituição Brasileira de 1988, de que o último espaço dá conta. Chamamos-lhe

3. Afirmação de etnicidade

"Face à realidade do contacto e da interacção prolongados, podem formar-se estratégias de afirmação de identidades étnicas nas duas culturas em presença. Surgem imagens mais dinâmicas, que refletem a necessidade de acomodação e readaptação de cada um frente àqueles com quem tem de conviver, aceitando as evidências, fazendo compromissos, afirmando ou reafirmando a vontade e o direito ao pluralismo cultural. Além das transformações na política indigenista brasileira, e do aparecimento de movimentos de apoio aos Índios, no Brasil e internacionalmente, surge a **política indígena**. Um grande número de organizações indígenas que auto-representam povos indígenas face à sociedade nacional e internacional. Os seus artefactos assumem um novo papel, como evidências e embaixadores da sua existência, na estratégia de afirmação da vontade de etnicidade.

"Os resultados estão a fazer-se – uma reconfiguração das identidades étnicas e da identidade nacional."

Aqui, as luzes são vibrantes, como a colagem sonora de cantos indígenas com músicas brasileiras contemporâneas com referências indígenas. As cores, fortes e contrastantes – verde, amarelo e azul-violeta – rodeiam todo o ambiente. Os artefactos indígenas expostos, são direc-

tamente acessíveis aos espectadores, sem vidros ou outras fronteiras; foram feitos para eles.

Logo à entrada, do lado esquerdo, um painel extenso, "Sincretismos", onde se apresenta uma série de pinturas de Chico da Silva, Francisco Domingos da Silva (1910-1977), nascido índio Pahanawa no Acre, e tornado pintor no Ceará para onde mudou ao abandonar a sua aldeia. Toma materiais, formatos e modos de representação ocidentais, para ilustrar o seu modo de pensar, do seu povo. Um pensamento da metamorfose, da transformação, sempre a saltar para fora das substâncias para estabelecer uma nova relação original. Como o mostram os seres ambíguos e múltiplos dos seus quadros; que já estava presente nas máscaras Jurupixunas da secção anterior. Há ainda um excerto de um mito recolhido por Eduardo Galvão em 1959, no Alto rio Negro. Desta vez é a figura de Cristo que é introduzida na tradição indígena.

"Relata-se como mito que Cristo limpava o suor com uma folha de tabaco, a qual guardava num jirau proibindo sua mulher que nela tocasse.

"Esta, desobedecendo, passou a folha em seu corpo.

"Ficou grávida. Mas a criança não podia nascer, a mulher não tinha vagina. Cristo levou-a até ao rio onde pescou um aracu e o botou entre as pernas da mulher. O aracu mordeu mas abriu um buraco muito pequeno. Pescado um jacurundá, este abriu um corte maior. Nascida a criança, sua mãe a escondeu, somente mostrando a Cristo os outros filhos que vieram depois. Quando Kowái (Jurupari) lhe foi apresentado, já estava crescendo. Mas não podi falar, não tinha boca. Cristo indagou da criança de onde vinha e quem era. Falou o nome de todos os bichos conhecidos sem resultado. Somente quando mencionou Jurupari, o menino acenou com a cabeça. Cristo rasgou então a boca no rosto de Jurupari, mas o fez no sentido vertical. Achou que não estava bem, costurou e rasgou nova boca, tal como temos hoje.

"A cicatriz da primeira boca se mostra, em nós, no sulco que vai da base do nariz ao lábio." (E. Galvão, 1959). Correspondem ambos a uma estratégia de reconstrução do sentido que apropria elementos não-indígenas, sem abandonar os seus próprios esquemas tradicionais.

De modo semelhante, os objectos indígenas apresentados no centro do espaço, numerosos e de grupos diversos, sobre um estrado de tábuas de embalagens de madeira, e dependurados entre as colunas da sala. São objectos produzidos para venda externa, e adquiridos pela Universidade

do Porto. Retomam tipos tradicionais, como réplicas, miniaturas ou outras modificações, infelizmente ainda pouco estudadas. De resto, o comércio intertribal de objectos cuja fabricação é especialidade de grupos particulares é também tradicional. Só que desta vez eles assumem uma nova função, segundo a intenção dos seus produtores – servem para afirmar ao mundo a sua existência enquanto Baniwa, Hexkariana, Katukina, Maku, Tikuna, Tukano, Waimiri-Atroari, Waiwai. São uma espécie de embaixadores... “para amansar o branco”, segundo uma expressão indígena que retoma os presentes dos brancos (facas, pentes, panelas, etc.) para pacificar os índios. Como sinal da vontade de estabelecer relações amigáveis e de respeito mútuo.

Quer dizer, para além da extinção e da assimilação à sociedade nacional, mas também para além do isolamento e da conservação de um modo de vida congelado, aparece-nos uma outra forma das sociedades indígenas se manterem como realidades culturais singulares e irreduzíveis à cultura dominante. A cultura original não se dissolve nem se perde nestas situações. É uma reserva cultural de contraste, de onde se extraem elementos que permitem garantir a distinção do grupo enquanto tal; mas cuja selecção depende dos outros grupos em presença em situações concretas, aqui e agora. A cultura é assim algo permanentemente reinventado, reconfigurado, e a identidade cultural define-se menos em termos da permanência de traços culturais, do que em termos de auto-definição – é índio quem se considera índio – e de reconhecimento dos outros – é índio quem é considerado índio.

Algumas citações num painel de madeira referem-se claramente a esta nova situação. Manoel Moura Tukano, da COIAB, em 1990: “ (...) as comemorações dos 500 anos (...) essa questão a gente vai fazer propaganda, não vamos ficar olhando de braço cruzado que os nossos avós já fizeram, já olharam, já sofreram muito, também eles lutaram bastante, e o fruto dessa luta somos nós. Não desistimos, resistimos à pressão de invasão, assassinato, vários tipos de coisa durante esses 500 anos, doenças, projetos. ” Orlandino Baré, do grupo homónimo dado como assimilado, diz em 1990: “Realmente eles são índios que não querem ser índios (...) foram obrigados a trabalhar com os patrões e dizer que os índios são, no sentido pejorativo, uma pessoa preguiçosa, índio não vale nada, índio não conhece nada, índio é mole, índio é doentio. Eis a vergonha imposta já naquela época e perdura até hoje. Mas conversando com alguns (...)

eles também estão começando a reconhecer a sua verdadeira história." E ligada a esta vontade de identidade diferencial, vem a entrada na cena política nacional. O mesmo Manoel M. Tukano explica "Existe política indigenista que é trabalhada pela FUNAI e pelo CIMI. Agora, quando se trata de política indígena, é feita pelo próprio índio, para que o índio exija o seu direito e conheça o seu direito na Constituição, porque no país nós temos lei que infelizmente não funciona para nós, para o índio."

Num outro painel estão listadas algumas, vinte e cinco, organizações indígenas, dos Estados do Amazonas e de Roraima, com as datas das suas fundações (a partir de 1982). Bem como organizações não governamentais brasileiras empenhadas no apoio aos povos indígenas; numa mesa-vitrine estão algumas das suas publicações.

E depois, citações referentes a dois dos problemas enfrentados por estas organizações, fundamentais para a existência dos povos que representam – a educação e a defesa dos seus direitos territoriais. As escolas bilingues têm-se desenvolvido, assim como a elaboração de cartilhas de alfabetização em línguas nativas, de que se apresentam também alguns exemplares. "A intenção é, de um lado, que os Tikuna revalorizem a própria cultura e, de outro, que possam manipular melhor os códigos da sociedade envolvente e, desta forma, consigam uma maior autonomia nesse relacionamento." Os territórios tradicionais dos vários povos indígenas, são complemento indispensável à sua sobrevivência étnica já que a sua história e a sua organização social se confundem com os seus acidentes; constituem como que mapas históricos e míticos, arquivos. Se o direito a eles é reconhecido por princípio, o seu reconhecimento de facto está longe de ser pacífico: "Demarcação das terras indígenas, exigimos Demarcação das terras indígenas, ecoa o governo e repetem os empresários da Amazônia. Sabemos bem, que nesse unísono, as mesmas palavras podem recobrir interesses conflitivos." (Comissão Pró-Índio / São Paulo, 1981).

Dois vídeos mostram dois exemplos diferentes desta situação multicultural. Num, da responsabilidade de D. Maybury-Lewis, e pela voz de Venâncio, nascido Makuna-Tukano e educado numa missão católica, dá-se conta do trânsito de um mesmo indivíduo entre a duas culturas. O outro, sobre os Makuxi e os outros grupos da região do Lavrado do Estado de Roraima, trata da sua luta pela demarcação do território tra-

dicional, a Área Indígena Terra do Sol, da sua organização social e política. Nele se faz referência à Constituição Brasileira de 1988, que nos seus Artigos 231 e 232 do Capítulo VIII, apresentados ao lado, reflecte já a presença indígena na política nacional brasileira.

O lema do "Manifesto Antropofágico", dos Modernistas da Semana de Arte Moderna de 1922, "Tupi or not Tupi, that is the question", domina o último núcleo da exposição, a marcar um primeiro movimento na sociedade civil brasileira, de intelectuais, no sentido de repensar a sua relação com as primeiras nações. Num monitor, excertos de um vídeo sobre Oswald de Andrade e o lugar do Índio na sua concepção do Brasil. Numa vitrine, alguns livros de literatura deste século, brasileira e portuguesa, de temática indígena; e publicações de organizações, brasileiras e estrangeiras, de apoio aos povos indígenas. Dois trabalhos recentes de dois artistas brasileiros, Marcelo Silveira e Flávio Emanuel, prolongam, por caminhos diferentes, o diálogo com a presença dessas primeiras nações.

Há ainda, numa segunda vitrine, alguns livros de antropologia, que nos acompanharam neste trabalho de expôr a Memória da Amazônia. Para reafirmar a natureza construída da nossa aproximação aos objectos, como só uma aproximação possível. Como homenagem ao trabalho dos seus autores. Sugerindo leituras que permitem prolongar o encontro, o confronto, que aqui se iniciou.

Bibliografia

Destacam-se três títulos, pela importância que assumiram na concepção da exposição.

Rodrigues de Areia, M. L. ; Miranda, M. Armanda ; Hartmann, Tekla. 1991. *Memória da Amazônia. Alexandre Rodrigues Ferreira e a Viagem Filosófica*. Coimbra, Museu e Laboratório Antropológico – Universidade de Coimbra.

Carneiro da Cunha, Manuela (org). 1992. *História dos Índios no Brasil*, S. Paulo, Companhia das Letras.

Leon-Portilla, M. ; Gutierrez, M. Estévez ; Goseen, G. H. ; Klor de Alva, J. J. (eds). 1992. *De Palabra y Obra em el Nuevo Mundo*, 3 vols. Madrid, Siglo Veintiuno.

Sem ser exaustiva segue-se uma lista de obras que se referem ao tema da exposição e que usamos. Algumas estão expostas.

Aconteceu. Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90. 1991. (no. esp.). S. Paulo, CEDI.

Amoroso, Marta Rosa. 1992. Corsários no caminho fluvial : os Múra do rio Madeira. In : CARNEIRO DA CUNHA, M. (org) - *História dos Índios no Brasil*. S. Paulo, Companhia de Letras.

Barth, Frederick (org). 1969. *Ethnic Groups and boundaries : the social organization of culture difference*. Boston, Little Brown & Co.

Bessa Leite, José R. (org). 1994. *A Amazônia Colonial (1616-1798)*. Manaus, Ed. de Metro Cúbico.

Bidou, Patrice. 1977. *Naître et être Tatuyo*. In : Actes du XLII Congrès des Américanistes, Paris.

Brown, Michael F. 1993. Facing the State, Facing the World : Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme*, XXXIII, 126-128.

Brüzzi Alves da Silva, Alcionílio. 1977. *A civilização indígena do Uaupés*. Roma, L. A. S.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, S. Paulo, Liv. Pioneira.

- Carneiro da Cunha, Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil : mito, história, etnicidade*, S. Paulo, Brasiliense.
- Chapman, M. ; Mc Donald, M. ; Tomkin, E. (eds). 1989. *History and Ethnicity*, ASA Monog. 27, London, Routledge.
- Coelho dos Santos, Sílvio ; et al. 1985. *Sociedades Indígenas e o Direito*, Florianópolis, Ed. UFSC.
- Descola, P. ; Taylor, A. C. 1993. "Introduction" a La remontée de l'Amazone. *Antropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme*, XXXIII, 126-128.
- Ethnies, n°. esp. 1990. *Brésil : Indiens et développement en Amazonie*, 11-12.
- Farage, Nádia ; Santilli, P. 1992. "Estado de sítio". Territórios e identidades no vale do rio Branco". In : M. CARNEIRO DA CUNHA (org). - *Histórias do Índios no Brasil*, S. Paulo, Companhia das Letras.
- Faulhaber, Priscila. 1987. *O Navio Encantado. Etnia e Alianças em Tefé*, Belém, M. P. E. Goeldi.
- Figoli, Leonardo H. G. 1985. Identidad regional y 'caboclisto : índios del Alto Rio Negro en Manaus. *Anuário Antropológico*, 83, Rio de Janeiro, UFC e Tempo Brasileiro.
- Fischer, Michael M. J. 1986. Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory. In: J. CLIFFORD e G. MARCUS (eds.) - *Writing Culture*, Berkeley, U. California Press.
- Galvão, Eduardo. 1979. *Encontro de Sociedades*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Gil, J. 1989. *Mitos y utopias del descubrimiento*, 3 vols, Madrid, Alianza.
- Gow, Peter. 1993. Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures. *L'Homme*, XXXIII, 126-128.
- Gruber, Jussara G. 1992. A arte gráfica Ticuna. In : L. Vidal (org.) - *Grafismo indígena*. S. Paulo, L. Studio Nobel.
- Guidieri, R. ; Pellizzi, F. ; Tambiah, S. (eds). 1988. *Ethnicities and Nations. Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and Pacific*, Houston, The Rothko Chapel.
- Guss, D. M. 1989. *To Weave and Sing. Art, Symbol and Narrative in the South American Rapa Nui Forest*, Berkeley, U. California Press.

- Hemming, J. 1978. *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. London, Mac Millan.
- Hemming, J. 1987. *Amazon Frontier: the Defeat of the Brazilian Indians*. London, Mac Millan.
- L'Homme*, (nº. esp). 1993. La remontée de l'Amazone, XXXIII, 126-128.
- Hugh-Jones, C. 1979. *From the Milk River. Spacial and Temporal Processes in NW Amazonia*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Hugh-Jones, S. 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in NW Amazonia*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Hugh-Jones, S. 1979. "Waribi and the White Men: history and myth in NW Amazonia". In : M. CHAPMAN (ed.) - *History and Ethnicity, o.c.*
- Klor de Alva, J. J. 1997. La disputa sobre un nuevo occidente : política cultural y identidades múltiples en el fin de siglo. In : M. LEON-PORTILLO (ed.) - *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, o. c.*
- Kumu, U. P. ; Kenhiri, T. 1980. *Antes o mundo não existia. A mitologia heróica dos índios Desãna*. S. Paulo, L. Cult. Ed..
- Labiak, Araci M. ; Neves, Lino J. O. 1985. *Aspectos da cultura Kanamari*. Cuiabá, OPAN.
- Mason, Peter. 1990. *Deconstructing America. Representations of the Other*. London, Routledge.
- Maybury-Lewis, David. 1992. Una crónica amarga: el Brasil y los Índios. In : M. LEON-PORTILLA (ed.) - *de Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, o.c.*
- Menendez, Miguel A. 1992. A área Madeira-Tapajós: situação de contacto e relações entre colonizador e indígenas. In : M. CARNEIRO DA CUNHA (org), *História dos Índios no Brasil, o.c.*
- Murphy, Robert. 1960. *Headhunters' Heritage*. Berkeley. U. California Press, 1960.
- Overing, Joanna. 1989. The Aesthetics of Production: the Sense of Community among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Anthropology*, 14.
- Pacheco de Oliveira, Fo. João (ed.). 1987. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero /UFRJ.
- Pagden, Anthony 1988. *La caída del hombre natural*. Madrid, Alianza.

- Perrone-Moises, Beatriz. 1992. Índios livres e índios escravos : os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In : M. CARNEIRO DA CUNHA (org) - *História dos Índios no Brasil, o.c.*
- Porro, Antônio. 1992. História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII. In : M. CARNEIRO DA CUNHA (org) - *História dos Índios do Brasil, o.c.*
- Ramos, Alcida R. 1980. *Hierarquia e Simbiose. relações intertribais no Brasil*. S. Paulo, Hucitec.
- Reichel-Dolmatoff, Geraldo. 1971. *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago, Chicago Univ. Press.
- Reichel-Dolmatoff, Geraldo. 1978. *Beyond the Milky Way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles, Univ. California Press.
- Ribeiro, Berta G. 1992. A mitologia pictórica dos Desâna. In : L. VIDAL (org) - *Grafismo Indígena*. S. Paulo, L. Studio Nobel.
- Ribeiro, Berta G. ; Velthem, Lúcia H. van. 1992. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In : M. CARNEIRO DA CUNHA (org) - *História dos Índios no Brasil, o.c.*
- Ribeiro, Darcy. 1977. *Os Índios e a civilização*. Petrópolis, Vozes.
- Roosevelt, Anna Curtenius. 1992. Arqueologia amazônica. In : M. CARNEIRO DA CUNHA (org) - *História dos Índios no Brasil, o.c.*
- Seeger, A. ; Matta, R. da ; Viveiros de Castro, E. B. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Bol. Museu Nacional*, n.s., 32.
- Silverwood-Cope, Peter. 1990. *Os Makú. Povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasíliã, Edt. UNB.
- Lima, Antônio C. de Sousa. 1992. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In : M. CARNEIRO DA CUNHA (org) - *História dos Índios no Brasil, o.c.*
- Trindade Barreto Fo., Henyo. 1992. Questão Indígena e Cenário Nacional : uma visão a partir da Amazônia. In : *Amazônia em Cadernos*. Manaus, Univ. Amazonas.
- Vincent, William M. 1987. Máscaras. Objectos rituais do Alto Rio Negro. In : D. Ribeiro (org) - *Suma Etnológica Brasileira 3*, Petrópolis, Vozes.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. 1986. Arawete : os deuses canibais, Rio de Janeiro, J. Zahar (ed.).

- Viveiros de Castro, Eduardo B. 1983. A autodeterminação indígena como valor. *Anuário Antropológico 81*. Rio de Janeiro, UFC e Tempo Brasileiro.
- Wright, Robin M. 1992. História indígena do noroeste da Amônia : hipóteses, questões e perspectivas. In : M. CARNEIRO DA CUNHA (org.) - *História dos Índios no Brasil, o.c.*
- Yde, Jens. 1965. *Material Culture of the Waimai*. Copenhagen, National Museum of Denmark.