

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PEDRO DA CRUZ LIMA JUNIOR

OS TREMEMBÉ EM “EXPOSIÇÃO”:

as iniciativas de organização de coleções representativas dos chamados povos e comunidades tradicionais face às abordagens “museológicas”

São Luís

2019

PEDRO DA CRUZ LIMA JUNIOR

OS TREMEMBÉ EM “EXPOSIÇÃO”:

as iniciativas de organização de coleções representativas dos chamados povos e comunidades tradicionais face às abordagens “museológicas”

Monografia apresentada ao Curso de Ciências Social da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do grau em licenciatura em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Patrícia Portela Nunes

São Luís

2019

Lima Junior, Pedro da Cruz.

Os Tremembé em “exposição”: as iniciativas de organização de coleções representativas dos chamados povos e comunidades tradicionais face às abordagens “museológicas” / Pedro da Cruz Lima Junior. – São Luís, 2019.

59. f

Monografia (Graduação) – Curso de Ciências Sociais, Universidade Estadual do Maranhão, 2019.

Orientador: Profa. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes.

1.Povos indígenas. 2.Saberes tradicionais. 3.Museus vivos. I.Título

CDU: 314.1(=1-82)

PEDRO DA CRUZ LIMA JUNIOR

OS TREMEMBÉ EM “EXPOSIÇÃO”:

as iniciativas de organização de coleções representativas dos chamados povos e comunidades tradicionais face às abordagens “museológicas”

Monografia apresentada ao Curso de Ciências Social da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do grau em licenciatura em Ciências Sociais.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Patrícia Portela Nunes
(Orientadora)

1º Examinador

2º Examinador

Dedico esta monografia a Maria Marlene Venâncio da Silva, Pedro da Cruz Lima, Camila Maia Pinheiro, aos agentes sociais que sem eles(as) a pesquisa não teria condições para se tornar realidade e a todos que de alguma maneira construíram, indiretamente, o presente trabalho.

AGRADECIMENTOS

The Road Runner, conhecido no Brasil como “Papa-Léguas”, faz referência a um desenho animado criado em 1949 por Chuck Jones para os estúdios *Warner Bros.* Road Runner, o Papa-Léguas e Wile E. Coyote, o Coiote, seguem as dinâmicas dos desenhos animados. Por exemplo, Papa-Léguas tem a capacidade de entrar na imagem pintada de uma caverna, enquanto o Coiote não pode (a menos que haja uma abertura através da qual ele possa cair). Às vezes, porém, isso é invertido, e o Papa-Léguas pode passar através de uma pintura de uma ponte quebrada e continuar seu caminho, enquanto o Coiote entrará na pintura de miragem e cairá no precipício do penhasco, onde a ponte está fora. Essa é uma das premissas do desenho animado, não importa o quanto o Coiote se esforce, parece que sempre o Papa-Léguas sairá ganhando, o que faz criar uma identificação em especial com o “vilão”, o Coiote.

Podemos refletir que existem três hipóteses que envolvem a construção do Papa-Léguas e o Coiote com o universo que estão inseridos: o primeiro, que o universo se torna indiferente em relação à eles, “imparcial”, distante de qualquer relação ligada diretamente com eles; o segundo, o universo conspira a favor do Papa-Léguas fazendo de tudo pra facilitar a vida dele; e o terceiro, que apesar de reconhecer a existência do Coiote, faz de tudo para prejudicá-lo. Com isso, podemos entender que existem contradições no mesmo universo, as dinâmicas que foram construídas, aparentemente proposital, para o Papa-Léguas não são as mesmas que se aplicam para o Coiote.

Nesse contexto, poderia entender que o universo está ao meu favor por eu ter encontrado a mulher que eu me apaixonei e hoje a amo, Camila Maia Pinheiro, no mesmo curso pré-vestibular que participei, por ela ter me apresentado as diversas discussões que envolvem o curso de Ciências Sociais no que mais tarde eu iria escolher como formação. Por outro lado, poderia entender que o universo está contra mim nas diversas situações que se eu não tivesse o apoio da minha família, em especial da minha mãe, Maria Marlene Venâncio da Silva, não teria a oportunidade de fazer o curso que eu queria por questões financeiras, emocionais, e muito menos na esperança de me graduar. Todavia, a partir das minhas reflexões, pude compreender que o universo que se passa o mundo do Papa-Léguas e o Coiote talvez seja uma paródia proposital da nossa realidade, apontando as contradições, ressaltando as desigualdades sociais, e a ilusória “oportunidade” que é dada a todos.

Desse modo, desejo gratidão em especial a Camila Maia Pinheiro e Maria Marlene Venâncio da Silva por ter me proporcionado a base de apoio emocional e a força de concluir o presente curso de Ciências Sociais.

Gratidão à minha orientadora Prof^a Dr^a Patrícia Portela Nunes por ter me dado a oportunidade de participar da iniciação científica compartilhando a sua vasta sabedoria com todos os integrantes do Grupo de Estudo Sócio Econômico da Amazônia – GESEA.

Gratidão aos meus amigos e amigas que pude construir relações no decorrer do curso, em especial Andressa Reis Azevedo, Cristina da Costa Bezerra, José Renato Silva Serejo, Karlyanne Pacheco de Sousa, Maria Isabel Paiva, Marina Azevedo Feitosa e Nágila Patrícia Silva nas diversas problematizações, discussões, reuniões e confusões.

Gratidão para os agentes sociais que sem eles(as) não seria possível o presente trabalho monográfico, em especial o senhor Durval Tremembé e Rosa Tremembé pela sabedoria de vida.

Gratidão a todos que me ajudaram diretamente ou indiretamente com o presente trabalho, como os professores(as) e pesquisadores(as) ligados ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e do próprio curso de Ciências Sociais, Alfredo Wagner Berno de Almeida, Cynthia Carvalho Martins, Emmanuel de Almeida Farias Júnior, Sheilla Borges Dourado, e tantos outros.

“A arte não é sobre replicar o mundo, é sobre interpretá-lo, e acrescentar a ele, mostrando como você o enxerga.”

(DETROID, Become Human)

RESUMO

O presente trabalho foi construído a partir de relações de pesquisa iniciadas durante a minha formação acadêmica no curso de Ciências Sociais pelo qual me trouxe inquietações sobre algumas discussões que envolvem a afirmação determinados *grupos étnicos*. Nesse sentido, tomei a iniciativa de participar de diversos encontros ocorridos no âmbito do projeto *Centro de Ciências e Saberes: Experiências de criação de museus vivos na afirmação de saberes e fazeres representativos dos povos e comunidades tradicionais*” como a exposição “Saberes Tradicionais e Etnografia” em conjunto com o *I Seminário Internacional do Centro de Ciências e Saberes: trabalho Etnográfico e Cartografia Social* inaugurada em 06 de abril de 2016. Considero essa Exposição Etnográfica como condição de possibilidade para estabelecer as primeiras relações com agentes sociais referidos a uma variedade de situações sociais referidas a processos distintos de afirmação identidade étnica. O aprofundamento das relações de pesquisa propriamente dito só foi possível, no entanto, através de minha participação em projetos de pesquisa coordenados por minha orientadora Patrícia Portela Nunes e viabilizado através de minha iniciação científica por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). Durante três anos consecutivos, entre 2016 e 2019, participei de atividades de iniciação científica fomentadas no âmbito dos projetos de pesquisa coordenados por minha orientadora de forma que pude participar de diferentes eventos acadêmicos, realizar diferentes viagens de pesquisa e dar início a atividades etnográficas de pesquisa. A escolha de uma determinada situação empírica, que me permitiu investir no desafio de realizar o presente trabalho monográfico, só foi possível no âmbito das pesquisas que realizei como bolsista do PIBIC. Assim, dentre a variedade de situações sociais das quais pude me aproximar de modo tangencial, inicialmente, já que restrito à minha participação como monitor da Exposição Etnográfica, acima mencionada, pude selecionar uma situação específica para aprofundar as relações de pesquisa e buscar compreender de forma mais detida processos de afirmação identitária que motivam diferentes unidades sociais autodesignados povos e comunidades tradicionais a reivindicarem direitos territoriais e étnicos.

Palavras-chave: Povos indígenas. Saberes tradicionais. Museus vivos.

ABSTRACT

The present work was constructed from research relations initiated during my academic formation in the course of Social Sciences in which it brought me worries about some discussions that involve the affirmation certain ethnic groups. In this sense, I took the initiative to participate in several meetings held in the framework of the Center for Science and Knowledge: Experiences of creating living museums in the affirmation of knowledge and actions representative of traditional peoples and communities "such as the exhibition" Traditional Knowledge and Ethnography " in conjunction with the 1st International Seminar of the Center for Science and Knowledge: Ethnographic and Social Cartography work inaugurated on April 6, 2016. I consider this Ethnographic Exposition as a condition of possibility to establish the first relations with social agents referred to a variety of social situations referred to distinct processes of affirming ethnic identity. The deepening of the research relations proper was only possible, however, through my participation in research projects coordinated by my counselor Patrícia Portela Nunes and made possible through my scientific initiation through the Institutional Program of Scientific Initiation Grants (PIBIC). During three consecutive years, between 2016 and 2019, I participated in activities of scientific initiation fostered in the scope of research projects coordinated by my counselor so that I could participate in different academic events, conduct different research trips and initiate ethnographic research activities . The choice of a certain empirical situation, which allowed me to invest in the task of carrying out this monographic work, was only possible in the scope of the research that I carried out as a PIBIC grantee. Thus, among the variety of social situations from which I was able to approach in a tangential way, initially, since restricted to my participation as a monitor of the Ethnographic Exposition mentioned above, I was able to select a specific situation to deepen research relations and seek to understand in a way more detention processes of identity affirmation that motivate different self-appointed social units of traditional peoples and communities to claim territorial and ethnic rights.

Keywords: Indigenous peoples. Traditional knowledge. Live museums.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Exposição Saberes Tradicionais e Etnografia.....	15
Figura 2 - Canoa Milagre de Deus.....	19
Figura 3 - Fichas museográficas dos artefatos dos povos e comunidades tradicionais que participaram da exposição "Saberes Tradicionais e Etnografia"	21
Figura 4 - "Engenhoca de moer cana de açúcar"	24
Figura 5 - Ficha catalográfica - "Tarrafa de pesca"	25
Figura 6 - "Mão de pilão"	26
Figura 7 - "Pilão"	27
Figura 8 - "Bandeja de palha de tucum"	27
Figura 9 - "Porta prato de palha de tucum"	28
Figura 10 - "Colher de quenga"	29
Figura 11 - "Vassoura para limpar o terreiro"	30
Figura 12 - Exposição da Festa do Divino	48
Figura 13 - Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho	49
Figura 14 - IV Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas	51

LISTA DE SIGLAS

AM	Amazonas
CE	Ceará
CCS's	Centros de Ciências e Saberes
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBRAM	Instituto Brasileiro de Museus
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MA	Maranhão
MAST	Museu de Astronomia
MinC	Ministério da Cultura
MT	Mato Grosso
PA	Pará
PIBIC	Programa de Iniciação Científica
PPGCSPA	Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
RCMC	Rede Cearense de Museus Comunitários
RR	Roraima
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UEA	Universidade Estadual do Amazonas
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UNIRIO	Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 REFLEXÕES E EXPERIÊNCIAS COM AS EXPOSIÇÕES DO “CENTRO DE CIÊNCIAS E SABERES”	21
2.1 Rupturas do significado de “coleção”	22
2.2 As (des)construções das fichas catalográficas	24
2.3 Contradições do “Ethnos” e “Demo”	30
2.4 “Museu vivo”: alguns significados dos artefatos	32
2.5 Saber “versus” conhecimento	36
3 DISTINÇÕES CONCEITUAIS ENTRE “NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL”, “CARTOGRAFIA SOCIAL” E “MAPEAMENTO PARTICIPATIVO”, COTEJANDO TAIS DISTINÇÕES E EXPERIÊNCIA ESPECÍFICAS RELACIONADAS ÀS RESPECTIVAS ORIENTAÇÕES E PROCEDIMENTOS DE MÉTODO	39
4 CENTRO DE CIÊNCIAS E SABERES: face aos processos de musealização	44
4.1 Patrimonialização: disputa pela classificação legítima	44
4.2 A Casa do Maranhão: noções sobre a ideia de “tradição”	46
4.3 Domingos Vieira Filho e a “Cultura Popular Maranhense”	48
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	54
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	57

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho foi construído a partir de relações de pesquisa iniciadas durante a minha formação acadêmica no curso de Ciências Sociais na qual me trouxe inquietações sobre algumas discussões que envolvem a afirmação determinados *grupos étnicos*.¹ Nesse sentido, tomei a iniciativa de participar de diversos encontros ocorridos no âmbito do *Projeto Centro de Ciências e Saberes: Experiências de criação de museus vivos na afirmação de saberes e fazeres representativos dos povos e comunidades tradicionais*”, coordenado por Alfredo Wagner Berno de Almeida (PNCSA/UEA), Heloisa Bertol Domingues (MAST) e Cynthia Carvalho Martins (PPGCSPA/UEMA), com parceria estabelecida entre as instituições do Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST), a Universidade Estadual do Maranhão, através do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA-UEMA), e a Universidade do Estado do Amazonas, por meio do Projeto Nova Cartografia Social² da Amazônia (PNCSA/UEA), como a exposição “Saberes Tradicionais e Etnografia” em conjunto com o *I Seminário Internacional do Centro de Ciências e Saberes: trabalho Etnográfico e Cartografia Social* inaugurada em 06 de abril de 2016.

Iniciado em 2013³ o projeto de pesquisa *Centro de Ciências e Saberes: experiência de criação de Museus Vivos na afirmação de “saberes” e “fazeres” representativos dos povos e comunidades tradicionais* promoveu entre 06 de abril a 06 de maio de 2016 na Casa do Maranhão, em São Luís, uma exposição etnográfica *Saberes Tradicionais e Etnografia: os chamados ‘centro de saberes’ em contexto de mobilização em comunidades indígenas e quilombolas* reunindo diversas coleções de acervos representativas dos chamados “povos e comunidades tradicionais”. Este projeto resulta de relações de pesquisas estabelecidas entre pesquisadores ligados ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e ao Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão e agentes sociais que incluíram quilombolas, indígenas, ribeirinhos, dentre diversas identidades políticas acionadas em contexto de conflito na luta por direitos étnicos.

¹ Pode-se compreender como grupo étnico, segundo as interpretações de Fredrik Barth em seu texto *Os grupos étnicos e suas fronteiras*, como grupos que passam a ser vistos como uma forma de organização social: “Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar ‘grupos étnicos’”. (BARHT, 1998, p.32).

² Formulei em um tópico posterior o que distância o Projeto Nova Cartografia Social de outros tipos de ações cartográficas.

³ Conferir o artigo PORTELA, Nunes; JUNIOR, João. D.F; MARTINS, Cynthia. “Nem pescadores cearenses, nem índios da cidade: a trajetória dos Tremembé de Almofala para Raposa no Maranhão”.

Um dos produtos obtidos a partir das relações entre pesquisadores, professores e agentes sociais no âmbito do projeto *Centro de Ciências e Saberes, experiência de criação de “museus vivos” na afirmação de saberes e fazeres representativos dos povos e comunidades tradicionais* foi a construção do recente livro publicado em 2017 chamado “Museus indígenas e quilombolas: centro de ciências e saberes”, organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida e Murana Arenillas Oliveira, relatando ao todo 16 povos e comunidades que estiveram envolvidos na exposição, como: Quilombolas de Alcântara– MA, Cachoeira Porteira-PA; Camaputiua - MA; Enseada da Mata - MA; Pequenos Agricultores Assentados, Imperatriz - MA; Ribeirinhos do Jauaperi- AM/RR; Povos Juruna- MT, Kokama-AM, Matis - AM; Sateré Mawé e Tikuna do AM; Povos Tenetehara, Terra indígena Pindaré - MA, e Tremembé. Tais iniciativas deu a um público um conjunto de exposições de “coleções” ligadas a “saberes “e “fazeres” organizadas por representantes de povos e comunidades tradicionais que foram sistematizadas em *fichas catalográficas* por pesquisadores do Projeto através de relatos de agentes sociais vinculados aos diferentes grupos, assim como realizamos juntamente com esses representantes a elaboração de banners e a realização de registros fotográficos.

Figura 1 - Exposição Saberes Tradicionais e Etnografia



Fonte: Portal Nova Cartografia Social da Amazônia, 2016.

Considero essa Exposição Etnográfica como condição de possibilidade para estabelecer as primeiras relações com agentes sociais referidos a uma variedade de situações

sociais referidas a processos distintos de afirmação identidade étnica. O aprofundamento das relações de pesquisa propriamente dito só foi possível, no entanto, através de minha participação em projetos de pesquisa coordenados por minha orientadora Patrícia Portela Nunes e viabilizado através de minha iniciação científica por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). Durante três anos consecutivos, entre 2016 e 2019, participei de atividades de iniciação científica fomentadas no âmbito dos projetos de pesquisa coordenados por minha orientadora de forma que pude participar de diferentes eventos acadêmicos, realizar diferentes viagens de pesquisa e dar início a atividades etnográficas de pesquisa. A escolha de uma determinada situação empírica, que me permitiu investir no desafio de realizar o presente trabalho monográfico, só foi possível no âmbito das pesquisas que realizei como bolsista do PIBIC. Assim, dentre a variedade de situações sociais das quais pude me aproximar de modo tangencial, inicialmente, já que restrito à minha participação como monitor da Exposição Etnográfica, acima mencionada, pude selecionar uma situação específica para aprofundar as relações de pesquisa e buscar compreender de forma mais detida processos de afirmação identitária que motivam diferentes unidades sociais autodesignados povos e comunidades tradicionais a reivindicarem direitos territoriais e étnicos.

Nesse sentido, é que, de uma certa perspectiva, minha participação como monitor da exposição de 2016 pode ser considerada como uma espécie *survey* da minha pesquisa, na medida em que descortinaram para mim um conjunto amplo de iniciativas que mobilizam agentes sociais referidos a diferentes situações empíricas a afirmarem identidades étnicas delineando processos de afirmação identitária e de luta pelo reconhecimento de percepções próprias de direito. Isto é, pensada como *survey* de pesquisa, minha participação na organização dessa Exposição, e como observador dela, me forneceu as condições de possibilidade para me aproximar de um universo social até então desconhecido por mim, referido a uma variedade de iniciativas de mobilização política que levam os agentes sociais a investirem na afirmação de categorias de autodefinição e a organizar seus pleitos e reivindicações políticas perante instâncias de poder. Além disso, a diversidade de “coleções” reunidas através da Exposição Etnográfica de 2016 indicava processos distintos de reconhecimento de identidades étnicas que me chamou a atenção.

De outra parte, as minhas atividades de iniciação científica me permitiram estabelecer relações efetivas com representantes de um dos grupos sociais que direcionam as suas ações no sentido de afirmar uma identidade étnica e que estão organizados coletivamente em movimentos sociais a fim de fazer valer seus direitos assegurados por lei como “povo indígena”. Isto é, no decorrer das atividades como bolsista PIBIC fui, gradativamente,

estabelecendo as primeiras possibilidades de construção de uma relação de pesquisa com os autodesignados Tremembé da Raposa, em especial o senhor Durval Tremembé, que tem se apresentado em diversos encontros como *cacique*⁴ Tremembé. A partir dessas relações iniciadas, tive a oportunidade, ao acompanhar as atividades de pesquisa da professora Patrícia Portela, de dar seguimento a trabalhos de pesquisas com os Tremembé da Raposa de forma a elaborar as primeiras problematizações que envolvem os esforços dos Tremembé ao investirem em critérios de autodefinição enquanto grupo étnico específico e a sua distinção de outras categorias identitárias.⁵ A busca pela autoafirmação e distinção de outros grupos étnicos pode-se relacionar com que Fredrik Barth entende por “fronteiras dos grupos étnicos” quando coloca que essas fronteiras não são necessariamente físicas, mas possui uma dimensão social:

As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. (BARTH, 1998, p. 34).

Em 1994, quando a Raposa é tornada, por decreto, município do Estado do Maranhão já se colocavam diferentes categorias de atribuição como a de “pescadores” e “rendeiras” que eram considerados como descendentes de cearenses e se colocavam como os

⁴ Na tentativa de refletir sobre a dinamicidade das categorias acionadas pelos autodesignados Tremembé da Raposa, ressalto a relativização do termo “cacique”. Na preocupação de hoje relacionar o termo “cacique” em um sentido arbitrário considerado como “privilégio” de um sobre o outro, Rosa Tremembé questiona este termo e abre a possibilidade de pensar sobre a organização em forma de “conselhos”. Essa “estratégia” pode-se ser entendida como um dos diversos produtos construídos pelas articulações políticas que os Tremembé da Raposa buscam com diferentes povos e comunidades tradicionais, o que coloca em questão as definições essencialistas de “cacique” relacionados a “chefes” políticos da “tribo” em contextos coloniais.

⁵ Dentre os conjuntos de pesquisas por mim realizadas no âmbito das pesquisas de iniciação científica, ressalto: a realização de visitas as quais pude participar de reuniões organizadas pelos Tremembé para participar das iniciativas de autocartografia por eles dirigidas, participar de um conjunto amplo de entrevistas e conversas informais com representantes dos Tremembé da Raposa. De outra parte, realizei ainda algumas viagens de pesquisa com os Tremembé: fiz a primeira viagem em 2017 com Rosa Tremembé para Almofala com o objetivo de participar de um fórum de museus indígenas; a segunda viagem que realizei se deu no âmbito das atividades do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA para comunidades localizadas no município de Tutóia. Viajei em companhia das professoras Patrícia Portela e Cynthia Martins, do senhor Durval Tremembé e sua filha Rosa Tremembé tendo um duplo interesse de pesquisa: por uma parte, realizar observações diretas sobre os impactos provocados com a implantação do primeiro Parque Eólico do Maranhão; e por outro lado, encontrar famílias de indígenas Tremembé que residem em comunidades de Tutóia através de indicações de “parentes” fornecidas a Rosa e ao senhor Duval. Outra atividade de relevância que realizei durante o período de novembro de 2017 no âmbito das atividades de iniciação científica diz respeito ao acompanhamento que efetuei de um ato político de resistência indígena que incluía notadamente os povos Akroá-Gamella e Tremembé, os dois povos indígenas no Maranhão que ainda não possuem seus territórios indígenas regularizados pela FUNAI e Krenyê que recentemente, no dia 27 de fevereiro de 2019, recebeu a escritura da terra pelo então presidente da FUNAI Franklimberg Ribeiro de Freitas; respeito do processo de reconhecimento do povo Krenyê, consultar JÚNIOR (2015). Representantes desses três povos ocuparam a sede da FUNAI em São Luís durante 16 dias. Ressalto ainda, a viagem que realizei para a comunidade de Canelatua em agosto de 2016 para participar da inauguração do Centro de Ciências e Saberes Mãe Anica. Atividade essa de extrema relevância para me permitir compreender a especificidade de cada uma das coleções que havia visto na Exposição Etnográfica de março de 2016.

primeiros moradores da Raposa. Entretanto, mais recentemente outras categorias de autoatribuição parecem relativizar a qualificação genérica de “cearenses” como pertinente para classificar aqueles que são considerados como os primeiros moradores da Raposa. Desde pelo menos 2014, grupos de pessoas passaram a se colocar publicamente como indígenas Tremembé, pois segundo eles, já existiam parentes que foram submetidos a processos de deslocamentos forçados bem antes do processo de urbanização⁶ da Raposa. Desse modo, os Tremembé da Raposa têm investido em ações de mobilização política que os distingue dos chamados pescadores cearenses notadamente a partir da organização 1º Encontro dos Tremembé da Raposa em 2014.

É uma luta pelo povo, muitos acreditavam que a gente não conseguiria, que era tudo em vão, e muitos tinham medo de tomar iniciativa”. (DURVAL, Tremembé. Comentário durante uma conversa realizada em 2016 na “Exposição de Saberes Tradicionais e Etnografia”).

A fala do Sr. Durval faz referência a um grupo de famílias que se deslocaram em fins de 1950 de Almofala, uma aldeia indígena no município de Itarema - CE, para Raposa, e que foram até muito recentemente “classificados” como pescadores cearense já que genericamente referidos à famosa “colônia de pescadores cearenses” que constitui a propalada história do município de Raposa. Colônia essa tida como referida aos que para lá se mudaram ao fugirem da *seca* que assolou o Ceará em fins da década de 1950.

A exposição “Saberes Tradicionais e Etnografia” reúne o acervo dos autodesignados Tremembé da Raposa com diversos artefatos selecionados pelo próprio grupo, fichas catalográficas construídas por pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e do Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia e os próprios agentes sociais, e o banner dos Tremembé que relatam as diversas narrativas épicas do Seu Durval Tremembé e sua família, a exemplo da canoa “Milagre de Deus” registrado na foto 1, onde seu Durval relata no banner:

Eu pescava de pés, o dia que não dava mais pra mim, eu não aguentava mais de tanto me cortar, de tanto andar arriscando a vida né, aí eu inventei essa canoinha, eu chamo até ela de Milagre de Deus porque eu achei maravilhoso eu ter criado essa coisa aí. Foi Deus que me deu essa inteligência de criar uma coisa dessa pra eu não me afogar porque, a gente estando numa canoa dessa, a maré pode encher a gente vem embora, essa maré alta tu vai ficar com medo de morrer afogado, pelo menos a

⁶ Sobre o processo dos “índios e a urbanização” conferir prefácio e o tópico sobre “O mapeamento social, os conflitos e o censo: uma apresentação das primeiras dificuldades” do texto Estigmatização e território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus de Alfredo Wagner Berno de Almeida. (2008).

gente tem uma segurança pra gente chegar em terra, ai eu criei essa canoa.
(DURVAL, 2016).

Figura 2 - Canoa Milagre de Deus



Fonte: Da Cruz, registrado dia 08 de Abril de 2016.

Nesse contexto, um dos desafios teóricos abordados neste trabalho se encontra em problematizar as iniciativas de organização de coleções representativas dos chamados povos e comunidades tradicionais que contrastam com outras iniciativas que se aproximam da noção convencional de “museu” ou “museologia”. Além disso, vale ressaltar a minha preocupação em problematizar a associação entre “tradição” e “folclore” / “cultura popular” apresentados pela produção intelectual regional de grande impacto nas políticas públicas em São Luís, a exemplo o museu “Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho” organizado pelo Governo do Estado do Maranhão que foi em homenagem a Domingos Vieira Filho, apresentado como um dos maiores pesquisadores da cultura maranhense no século XX.

Além disso, a Casa do Maranhão, lugar onde compartilha a “Exposição Saberes Tradicionais e Etnografia”, geralmente apresentada por guias e observada por algumas mídias maranhenses, recorrem de estratégias que recomentam ao passado para legitimar o que é a “cultura popular maranhense”. Um local de disputa que reforça a construção de uma “história oficializada” que busca estabelecer a coesão social, uniformidade e homogeneização. Nesse contexto, lembra-se do texto “Censo, Mapa e Museu” de Benedict Anderson quando retrata as estratégias por parte do Estado colonial em obter o controle real de diferentes povos:

Assim, mutuamente interligados, censo, mapa e museu ilustram o estilo de pensamento do Estado colonial tardio em relação aos seus domínios. A “urdidura” desse pensamento era uma grande classificatória totalizante que podia ser aplicada com uma flexibilidade ilimitada a qualquer coisa sob o controle real ou apenas visual

do Estado: povo, regiões, religiões, língua, objetos produzidos, monumentos, e assim por diante. (ANDERSON, 2008, p. 253).

Com isso, um dos desafios abordados neste trabalho será problematizar o *determinismo geográfico*⁷ que por vezes pode ser interpretado através de discursos de guias dos museus convencionais, bem como abordagens primordialistas baseadas na noção de “origem”, laços de consanguinidade, na “religião” ou na ideia de “tribo”.

Segundo Gaston Bachelard em seu texto sobre *A Formação do Espírito Científico*: “Em primeiro lugar é preciso saber formular problemas.” (BACHELARD, 1996, p.18). Desse modo, um das inquietações que tive sobre as exposições é entender o significado atribuído pelos agentes sociais que tomaram a iniciativa de construção desses pequenos acervos museográficos. Quais são os critérios de organização dos artefatos? Quais são os significados dos artefatos organizados? O que medida se distancia as “coleções” organizadas por agentes sociais e pesquisadores de outras formas de organização que aproxima-se com a noção convencional de museu?

⁷ Segundo Lobato (1986), sob a perspectiva do Determinismo, compreende-se: “[...] teorias naturalistas de Lamarck sobre a hereditariedade dos caracteres adquiridos e as de Darwin sobre a sobrevivência e a adaptação dos indivíduos mais bem dotados em face do meio natural. (LOBATO, 1986, p. 9).

2 REFLEXÕES E EXPERIÊNCIAS COM AS EXPOSIÇÕES DO “CENTRO DE CIÊNCIAS E SABERES”

O presente tópico consiste em construir uma análise reflexiva a respeito da exposição “Saberes Tradicionais e Etnografia” de modo a pensar as ações dos povos e comunidades tradicionais quando reúnem um conjunto de “coleções” que possam traduzir situações referidas a afirmação de direitos, saberes e identidades.

Iniciado em 2013 o projeto de pesquisa “*Centro de Ciências e Saberes: experiência de criação de Museus Vivos na afirmação de ‘saberes’ e ‘fazeres’ representativos dos povos e comunidades tradicionais*”, promoveu de 06 de abril a 06 de maio de 2016 a organização de uma exposição etnográfica que traduzem um conjunto de elementos representativos dos “povos e comunidades tradicionais” compostos por artefatos escolhidos pelo próprio grupo, fichas catalográficas, banners e fotografias.

Figura 3 - Fichas museográficas dos artefatos dos povos e comunidades tradicionais que participaram da exposição "Saberes Tradicionais e Etnografia"

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS		ARTEFATOS (Quant.)		
		Com FM ¹ e Fotos	Com FM e sem Fotos	Quant.
01	Quilombolas de Alcântara (MA)	43	43	-
02	Quilombolas do Rio Andirá (AM)	37	36	1
03	Comunidade Quilombolas de Cachoeira Porteira, Oriximiná (PA)	2	2	-
04	Comunidade Quilombola de Camaputiua (MA)	7	7	-
05	Assentamento Vila Conceição, Imperatriz(MA)	11	11	-
06	Comunidades Ribeirinhas e de Artesãos do Rio Jauaperi, Rorainópolis (RR) e Novo Airão (AM)	7	7	-
07	Povo Juruna (MT)	2	2	-
08	Povo Kokama (Brasil/ Peru/ Colômbia)	17	14	3
09	Comunidades Quilombolas e de Povos de Terreiro, Penalva (MA)	49	49	-
10	Instrumentos Musicais Sateré/Tikuna	12	12	-
11	Tenetehara/ Guajajara (MA)	5	4	1
FICHAS MUSEOGRÁFICA DOS ARTEFATOS EXIBIDOS DENTRO DE REDOMAS DE VIDRO				
12	Povo Tremembé (MA)	16	14	2
13	Povos Matis Bacia do Rio Javari (AM)	4	4	-
14	Dentro de Redomas de Vidro: Povo Tukano, artefato em marchetaria.	3	3	-
15	Dentro de Redomas de Vidro: Quilombolas de Alcântara (MA)	3	3	-

Fonte: Museus Indígenas e Quilombolas: centro de ciências e saberes, 2017

Dentre os 16 povos e comunidades envolvidos: Quilombolas de Alcântara– MA, Cachoeira Porteira-PA; Camaputiua - MA; Enseada da Mata - MA; Pequenos Agricultores Assentados, Imperatriz - MA; Ribeirinhos do Jauaperi- AM/RR; Povos Juruna- MT, Kokama- AM, Matis - AM; Sateré Mawé e Tikuna do AM; Povos Tenetehara, Terra indígena Pindaré -

MA, e Tremembé, destaco a minha maior aproximação com os Tremembé da Raposa – MA, onde desenvolvi atividades de pesquisa voltadas para o plano de trabalho *Saberes Tradicionais e Territorialidades Específicas: a iniciativa de organização de um acervo Tremembé* e os Quilombolas de Alcântara – MA no qual desenvolvi atividades de pesquisas ligadas ao mesmo projeto do CCS's com o pesquisador José Renato Silva Serejo.

Vale ressaltar, segundo ALMEIDA (2017), são seis CCS's que estão consolidados sendo dois Kokama (AM), um de quilombolas e pescadores de Canelatiua (MA), um de quilombolas, quebradeiras de côco babaçu e povos de terreiro de Penalva (MA), um de quilombolas e ribeirinhos de Mutuacá, Ilha de Marajó (PA) e um de “assentados” e quebradeiras de côco babaçu em Vila Conceição, Imperatriz (MA). Os outros sete, que se encontram em montagem, referem-se aos indígenas Tremembé, da Raposa (MA), aos ribeirinhos do Rio Jauaperi (RR, AM) e aos quilombolas do Rio Andirá (AM), de Cachoeira Porteira, rio Trombetas (PA), de Jauari, do Rio Erepecuru (PA) e de Camaputiua (MA) e Kokama, do Alto Solimões (AM).

2.1 Rupturas do significado de “coleção”

A construção da ideia de tradição e os “mitos de origem” tomaram importância durante os séculos XIX e XX. O evolucionismo social oferecia um modelo de explicação da realidade através de etapas históricas, ou seja, as sociedades possuíam diferentes graus de evolução, portanto em todas as partes do mundo a sociedade humana traçaria uma trajetória unilinear. “Toda a humanidade deveria passar pelos mesmos estágios, seguindo uma direção que ia do mais simples ao mais complexo, do mais indiferenciado ao mais diferenciado.” (MORGAN, 2005, p.28).

O caminho da evolução seria, nas palavras de Morgan, natural e necessário: “Como a humanidade foi uma só na origem, sua trajetória tem sido essencialmente uma, seguindo por canais diferentes, mas uniformes, em todos os continentes, e muito semelhantes em todas as tribos e nações da humanidade que se encontram no mesmo status de desenvolvimento”. (MORGAN, 2005, p.46). Desse modo as peças reunidas eram voltadas para remontar a origem de uma etapa histórica.

Por sua vez, os pressupostos evolucionistas foram bastante criticados durante as primeiras décadas do século XX por muitos antropólogos que preferiam explicar a diversidade cultural através da ideia de *difusão*, e não da evolução. Os *difusionistas* estavam preocupados

que as situações de elementos culturais de duas regiões geograficamente afastadas não seria prova da existência de um único e mesmo caminho evolutivo como pensava os evolucionistas.

Dois marcos na ruptura na tradição evolucionista foram as obras de Franz Boas (1858-1942) e Bronislaw Malinowski (1884-1942). Em especial Franz Boas, fez críticas ao método evolucionista. “O objetivo da antropologia, nessa perspectiva, passa a ser não a reconstituição do grande caminho da evolução cultural humana, mas sim a compreensão de culturas particulares, em suas especificidades. (MORGAN, 2005, p. 35). Ou seja, para Franz Boas, era fundamental que os antropólogos pensassem os objetos a partir dos seus significados no âmbito do contexto cultural que estavam inseridos.

Essas disputas são produtos de relações de forças por uma autoridade legítima para exercer o ato de classificação. No caso da exposição do *Centro de Ciências e Saberes*, os artefatos reunidos traduzem situações específicas de representação do próprio grupo em contexto de afirmação de direitos, de identidades, distinção étnica e outras ações de pertença. Nesse contexto, pode-se entender que existe um distanciamento no processo de classificação comparados aos modelos de museus convencionais que classificavam os artefatos de acordo com etapas evolutivas históricas, ou de outro modo, não estão necessariamente remontando a um passado ou origem, mas utilizando a própria história no presente. Pode ser entendido como um rompimento da continuidade e da linearidade histórica como observa Michel Foucault na “Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento”:

Para a história, na sua forma clássica, o descontínuo era simultaneamente o dado impensável: o que se oferecia sob a forma de acontecimentos, instituições, ideias ou práticas dispersas; era o que devia ser contornado, reduzido, apagado pelo discurso da história, para que aparecesse a continuidade dos encadeamentos. A descontinuidade era esse estigma da dispersão temporal que o historiador tinha o encargo de suprimir da história. Ela se tornou, atualmente, um dos elementos fundamentais da análise histórica. (FOUCAULT, 1968, p.84).

Os artefatos possuem um *significado especial*⁸ para cada grupo, pois são selecionados por eles próprios. Nesse contexto, aproxima-se a expressão de “museus vivos”, pois consiste num lugar social que reúne artefatos que estão em constante ressignificação. Desse modo, os chamados “Centro de Ciências e Saberes” são bem mais do que exposições de acervos amontoado de um passado exótico que serve de receptáculo para qualquer tipo de peça sem contexto algum e que são pensados por intelectuais como uma “tradição” da cultura popular. Além disso, não representam iniciativas de uma imagem construída de *fora pra dentro*⁹, mas

⁸ A exemplo desses significados, formulei um tópico para melhor ilustrar.

⁹ Me refiro de fora pra dentro no sentido de que não é o Estado, como foi visto no texto de Benedict Anderson sobre o Estado colonial, que reúne e homogeneiza as “comunidades” que constituem a ideia de nação.

um local de luta e produção de *conhecimentos* e *saberes* específicos, o que pode ser entendido através de André Gorz como o *capital do conhecimento*¹⁰.

2.2 As (des)construções das fichas catalográficas

As fichas catalográficas foram elaboradas de acordo com os representantes dos povos e comunidades tradicionais. Para além da mera descrição do artefato, a ficha representa um conjunto de sentidos e significados, remetendo a situações de práticas religiosas, casos de indumentárias, processos de deslocamentos e outros tipos de situações.

A história social do conceito da utilização do termo “ficha museográfica” segundo ALMEDA (2017, p.72) remete a reflexão crítica pelos pesquisadores do projeto dos “Centros de Ciências e Saberes” de práticas cristalizadas da antropologia referente as abordagens colonialista que pensam o ato de coletar artefatos a partir das chamadas expedições científicas realizadas com “povos tribais” das “colônias”. Nesse contexto, são utilizados diferentes tipos de fichas segundo Almeida (apud Griaule, 1957, p. 73-90) separando a atividade humana (ficha descritiva) da descrição do objeto (ficha museográfica). Todavia, as fichas do Projeto não fazem a separação desse conceito pois a noção de “museu vivo” só tem sentido se os artefatos não são separados daquele que o produziu.

Figura 4 - "Engenhoca de moer cana de açúcar"



Fonte: Da Cruz, Registrado dia 12 de Dezembro de 2017

A exemplo da “engenhoca de moer cana de açúcar” “adaptado pelo Durval Tremembé que era para manualmente moer cana e foi fixada em um pedaço de madeira. Inácio

¹⁰ Conferir. Gorz, André – O Imaterial. Conhecimento, valor e capital. São Paulo. Annablume. 2005.

Mariano Torres, pai do Durval Tremembé, moía cana em Almofala, seu filho ao vir do Maranhão, deu continuidade à prática aqui. Durval Tremembé vende, atualmente, caldo de cana em sua casa, fazendo uso de máquinas mais recentes.” (Durval Tremembé/Descrição da ficha).

O meu avô utilizou a enghoca do jeito artesanal dele. O pai da minha mãe que foi cunhado do meu avô paterno, porque meus mais são primos legítimos também faziam isso. Foi do pai do meu pai, o pai da minha mãe trabalhando com a enghoca, e hoje meu pai da continuidade com isso aí. (ROSA, 2019).

Figura 5 - Ficha catalográfica - "Tarrafa de pesca"



Fonte: Da Cruz, Registrado dia 12 de Dezembro de 2017

Descrição da ficha “Tarrafa de pesca”: “A tarrafa se diferencia da rede de pesca, “pitiuzera”, cujo uso específico está relacionado à pesca de tainha. Esta foi adquirida pelo Cacique Durval Tremembé, além de servir para pesca de tainha, serve para pescar peixe pedra e bagre. É também conhecida como rede “camaroeira”. Nas borda da rede são colocados os “chumbos” para dar peso à rede ao mar; Etnia: Tremembé; Material de elaboração: Náilon (tipo: malha 18 e chumbo).”

Ao perguntar para o senhor Durval Tremembé, em uma conversa realizada durante o ano de 2017, sobre o significado daquelas peças, ele narra que tudo aquilo (que está na exposição do CCS’s) possui um significado especial da utilização das “artefatos”¹¹, no qual ele

¹¹ Ressalto na importância de colocar que os artefatos possuem uma dimensão para além do próprio uso “comum” da peça, representaram significados, sentidos, pertencimentos, etc.

relaciona principalmente com suas práticas de pesca, caça e agrícolas, e que ainda hoje continua:

Aquilo que você viu lá, o pilão, tudo que tem ali, que demonstra são coisas que ajudou...Por exemplo, o pilão, para onde o meu pai viajava ele nunca largava aquele pilão da viagem porque ali naquele pilão a gente, a minha mãe pisava farinha para fazer mingau para as crianças, ali ela pilava o gergelim para fazer o remédio para as crianças, ali ela pilava o quiabo, as sementes do quiabo, tudo ela sabia para o que era e para que servia. Se você tossia muito, ela pegava as sementes do quiabo e torrava fogo, pilava no pilão bem piladinho, fazia aquele leite e dava para a gente tomar pronto. Dormia a noite todinha e acabava a tosse. (DURVAL, 2017).

Para conhecer um pouco melhor a exposição das peças dos Tremembé da Raposa, segue algumas imagens com a descrição das fichas:

Figura 6 - "Mão de pilão"



Descrição da ficha “Mão de pilão”: Serve para “pisar” farinha, sementes, folhas, etc.

Sobre o artista: Cacique Tremembé que detém a memória sobre a trajetória de deslocamento efetuada pelos Tremembé de Almofala (CE) para a Raposa (MA), o sr. Durval reforça os atuais pleitos dos Tremembé pelo reconhecimento de direitos étnicos. Segundo o sr. Durval, os autodesignados parentes Tremembé, residentes na Raposa, optaram pela mudança de Almofala em fins da década de 1950.

Artista: Durval Tremembé.

Saber/Técnica: Feito manualmente com auxílio de machado, e lixado posteriormente.

Material de elaboração: Pau de mangueira.

Fonte: Da Cruz, Registrado dia 12 de Dezembro de 2017

O pilão pode ser de madeira com um furo que pode ser na horizontal ou na forma vertical. E ali, é utilizado. Existe o pilão e a mão do pilão. Quando você vai colocar o conteúdo da farinha, o milho, fazer o Xerém para dar para os pintinhos, ou fazer mais farelado para fazer o cuscuz (ROSA, 2019).

Figura 7 - "Pilão"



Descrição da ficha “Pilão”: Chamado também de assento do Pilão. O pai de sr. Durval Tremembé utilizava o pilão em viagens para pisar farinha a fim de fazer o mingau de seus filhos. Foi criado de forma em que fosse mais prático para transportar em viagens. É utilizada para triturar farinha, milho, ou folhas de melão caetano com a finalidade de fazer veneno para matar carrapato de cachorro. Tem aproximadamente 4 anos de uso.

Artista: Durval Tremembé.

Material de elaboração: Pau de mangueira.

Fonte: Da Cruz, Registrado dia 12 de Dezembro de 2017

Figura 8 - "Bandeja de palha de tucum"



Descrição da ficha “Bandeja de palha de tucum”: Aurila aprendeu a fazer artesanatos com sua mãe, que fazia artefatos tecidos em palha utilizado, em Almfala (CE), a folha de Carnaúba e na Raposa Maranhão (MA) a palha de tucum. O uso da matéria prima varia dependendo do lugar que a oferece. A Bandeja

é usada para colocar pão, fruta ou pode servir de ornamento para mesa por aqueles parentes que optaram pela mudança de Almfala em fins da década de 1950.

Sobre o artista: Irmã do sr. Durval Tremembé, a sra. Aurila Torres, atualmente, trabalha com a venda de alimentos regionais na Raposa, principalmente pratos à base de peixes e mariscos, tais como camarão, peixe pedra, pescada amarela, peixe serra, sururu e sarnambi.

Artista/Artesão: Aurila Torres Tremembé.

Saber/Técnica: Feita manualmente na prática de “tecer” a palha de tucum, dando forma ao objeto.

Material de elaboração: Palha de tucum.

Ano: 2016.

A relação de pertencimento que envolve os artefatos e os agentes torna-se cada vez mais forte. *Tanto a rede de pesca pertence ao senhor Durval, quanto o senhor Durval pertence a rede de pesca (ROSA, 2019).* Além disso, os artefatos fazem referência ao locais de onde estão inseridos, a exemplo a folha de Carnaúba e a Palha de Tucum. *A Carnaúba refere-se a situação do Ceará, e no Maranhão refere-se ao Tucum.* (ROSA, 2019). Fica claro o “diferencialismo” entre as etnias e a classificação exposta por cada uma, o que torna impossível desassociar um artefato da situação que está referido.

Figura 9 - "Porta prato de palha de tucum"



Fonte: Da Cruz, Registrado dia 12 de Dezembro de 2017

Descrição da ficha “Porta prato de palha de tucum”: Os Tremembé de Almofala utilizavam a folha da palmeira de carnaúba para esse tipo de artesanato, quando chegaram ao Maranhão, substituíram a folha de carnaúba por palha de tucum. As variações de

cores da palha dependem do período em que são colhidas; no período de chuva, por vezes, ficam mais escuras.

Sobre a artista: Lenita Torres Tremembé é sobrinha do sr. Durval, uma das artesãs que trabalham com fibras. Faz também alguns tipos de bordados com fio de algodão.

Artista/Artesão: Lenita Torres Tremembé.

Saber/Técnica: Feita manualmente na prática de “tecer” a palha de tucum, dando forma ao objeto.

Material de elaboração: palha de tucum.

Ano: 2016.

Figura 10 - "Colher de quenga"



Descrição da ficha “colher de quenga”:

Feitas com coco da praia e utilizadas para comer e retirar comida da panela. Aurila aprendeu a fazer com o seu pai, durante os sucessivos deslocamentos de Almofala (CE) em direção à Raposa (MA).

Sobre a artista: Irmã do sr. Durval

Tremembé, a sra. Aurila Torres Tremembé, mudou-se de Almofala em

Fonte: Da Cruz, Registrado dia 12 de
Dezembro de 2017

sua infância. A colher de quenga marcado por grandes dificuldades de vida compartilhadas por aqueles parentes que optaram pela mudança de Almofala em fins da década de 1950.

Artista/Artesão: Aurila Torres Tremembé.

Saber/Técnica: A casca de coco é partida ao meio, esta prática é chamada de “quebra quenga”; depois a casca é perfurada para passar o talo de madeira, que servirá como cabo da colher. O objeto é lixado e depois envernizado.

Material de elaboração: Casca de coco e verniz.

A quenga é utilizada para comer e retirar a comida da panela, pode ser utilizada de diferentes modos. A Rosa Tremembé pintou as Quenga tentando retratar as pinturas dos povos antigos. *Ela servia para tirar o peixe da panela, o feijão, tirar a água do pote e hoje ela se aproxima da noção de copo, onde pode beber água, e ajuda até a natureza, pois não utiliza copo descartável, como comenta Rosa (2019).* Quenga, pode ser entendida também relacionado a sexualidade:

Nós Tremembé, nos reportamos a parte dura, o que outros chamam de casca, mas para nós a casca é a parte de fora, o que se desfia, os farelos. O que tem dentro da casca é a Quenga, que bate no meio e tira a carne da poupa, faz doce, faz pra temperar peixe, feijão até o frango. Utiliza também o óleo para tomar, para passar no cabelo e tem a forma pejorativo em relação a mulher que já perdeu a virgindade. (ROSA, 2019).

Figura 11 - "Vassoura para limpar o terreiro"



Fonte: Da Cruz,
Registrado dia 12 de
Dezembro de 2017

Descrição da ficha “Vassoura para limpar o terreiro”:

A vassoura é feita do cacho da juçareira. Era utilizada pelas senhoras Tremembé para limpar o quintal, chamado também de “terreiro”. A vassoura também era utilizada sem cabo, ficando semelhante a um espanador, para retirar folhas que caem das árvores, lixo, etc.

Sobre a artista: Filha do sr. Durval, Rosa Tremembé é professora de uma escola na Raposa e tem se dedicado à luta por uma educação indígena. Acompanha, ainda, juntamente com seu pai as discussões travadas em fóruas de debate referidos aos direitos étnicos de modo a apresentar os pleitos relativos aos reconhecimentos dos direitos dos Tremembé.

Artista/Artesão: Rosa, Eliana Tremembé.

Saber/Técnica: Quando os frutos caem da palmeira da juçara, as ramificações do cacho são reaproveitadas, amarradas na ponta de um cabo.

Material de elaboração: Palha de juçareira.

2.3 Contradições do “Ethnos” e “Demo”

A sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu, indispensável para refletir sobre o processo de construção do objeto de pesquisa que inclui a reflexão a respeito das “relações de pesquisa” que os pesquisadores têm estabelecido com agentes sociais referidos às comunidades tradicionais. Vale ressaltar que a problematização em construir a pesquisa científica permite distinguir a “rigidez” científica do “rigor”:

Em suma, a pesquisa é uma coisa demasiada séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir a *rigidez*, que é contrário da inteligência e da investigação, com *rigor*, e se ficar privado deste ou daquele recurso entre os vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições intelectuais da disciplina – e das disciplinas vizinhas: etnologia, economia, história.” (BOURDIEU, 1987, p. 26).

Desse modo, a minha participação de seminários, exposições e eventos envolvendo os autodesignados Tremembé da Raposa, permitiu com que eu construísse uma relação com o grupo, em especial com o Seu Durval Tremembé e a Rosa Tremembé. No dia 22 de novembro

de 2017, durante a ocupação de alguns povos indígenas, em especial os Akroá-Gamella, Tremembé e Krenyê, na FUNAI de São Luís - MA, tive a oportunidade de conversar com o Seu Durval e Rosa que também estavam participando da ocupação pleiteando reivindicações. Nesse contexto, pode-se problematizar que a situação que aproxima alguns povos indígenas não está necessariamente ligada por critérios essencialistas baseados em laços de consanguinidade, na ideia de “religião” ou em “castas”. Através da minha participação no evento de Museologia em Almofala, não pude deixar de notar que a categoria “parente” é acionada mesmo entre aqueles que não são referidos a um mesmo povo indígena. Nesse sentido, compreendi que o uso dessa categoria em eventos desse tipo, que reúne diferentes povos indígenas, faz valer critérios de aproximação entre aqueles que ao se definirem como indígenas estão referidos a embates e situações de conflito com diferentes antagonistas. Nesse sentido, a categoria “parente” nos autoriza a relativizar os critérios de consanguinidade. Ser “parente” sob certo ângulo não significa estar vinculado por relações genealógicas *strictu sensu*. Trata-se de uma categoria de sentido muito mais abrangente que o sentido essencialista permite considerar, ou seja, ela está referida a uma construção adstrita a uma determinada situação de mobilização social. Neste evento específico, a categoria parente aproxima daqueles que, independentemente de não possuírem relações de consanguinidade, consideram-se referidos a uma luta em comum, a luta em defesa do reconhecimento de direitos étnicos.

Esta situação referente a povos que não estão necessariamente ligados pela noção do “ETHNOS”, o que se aproximaria com a ideia de grupo étnico, ligados a “laços de consanguinidade”, “partilha natural”, “religião”, “tribo”, tende-se a ser entendida como situações opostas ao “DEMOS” que aproxima-se com a noção de “burocracia”, “divisão artificial”, quando existe a reivindicação da direitos democráticos.

Nesse contexto, recorro ao texto de Jacques Rancière intitulada *Os ossuários da purificação étnica* que problematiza os elementos essencialistas de arbitrariedade que são tomados como critérios de classificação do outro, relacionando com o acordo de paz da ex-Iugoslávia a reconhecer a partilha da Bósnia-Herzegovina entre três etnias: a étnica sérvia, croata e muçulmana. Então ele se pergunta: “Dentro de qual gênero comum poderia um filósofo ensinar-nos a distinguir entre a espécie croata e a espécie muçumana? Qual etnólogo nos diria, por acaso, quais são os traços que distinguem uma ‘etnia muçumana’?” (RANCIERE, 1996, p.1). Dito de outro modo, se todos eram da ex-Iugoslávia, quando ocorre a separação, quais as implicações para definir quem é sérvio, croata ou muçumano?

E para responder estas perguntas Jacques Rancière retoma a invenção da “democracia” elaborado por um ateniense chamado Clístenes, há 20 séculos, onde ele substituiu

a partilha natural (laços consanguíneos) de divisão de tribos, por uma partilha artificial, na qual cada tribo seria constituída por sorteio de grupos territoriais: um da cidade, um da costa e um do interior. Essa divisão proposta por Clístenes nos ajuda refletir sobre as arbitrariedade no ato de classificar. Arbitrariedade estas que trazem implicações nos processos de inclusão quanto da exclusão do “outro”.

Desse modo tomo como interpretação que Jacques Rancière critica os critérios essencialistas (O que é imposto/Algo tomado como anterior) que foram tomados para “resolver” a guerra civil na antiga Iugoslávia. Todavia, os conceitos que eram tomados como essencialistas e visto como oposição, como a ideia do “Ethos” ligado a laços consanguíneos, no sentido próximo da etnia, e “Demos” no sentido da variação da democracia ligado a divisão por territórios, hoje possuem diferentes significados. Trocando em miúdos, o “ETHNOS” em sentido aproximado ao conceito de grupo étnico, não necessariamente deve ser interpretada em oposição ao “DEMOS”, pois hoje a própria noção de grupo étnico também vem sendo utilizada como critério de reivindicação de direitos territoriais, ocorrendo uma ruptura com os significados antigos elaborada por Clístenes. Os critérios de classificação do outro tem implicações diretamente com o processo de autodefinição, a exemplo dos Tremembé da Raposa, que buscam elementos de autoafirmação como critério de distinção e reconhecimento étnico.

2.4 “Museu vivo”: alguns significados dos artefatos

O presente tópico foi pensado sobre a noção de “museus vivos” distanciando do sentido colecionista de abordagens museológicas que visam traduzir a “cultura” em termos evolucionistas baseados na ideia de “cultura primitiva”, a *vitrinização* e hierarquização das peças e da concepção de cultura material que tão bem orientou o pensamento e a prática dos ideólogos ao classificarem de modo hierárquico tipos de sociedades e culturas, como coloca POTELO (2017, p. 87).

A noção de “museu vivo” dá ênfase aos princípios de visão do próprio grupo, pois as peças são escolhidas e organizadas por eles próprios, no caso em específico dos Tremembé da Raposa, estão em constante ressignificação dos sentidos, ora dão ênfase as situações de deslocamentos da aldeia indígena de Almofala - CE para a Raposa - MA, ora fazem referências a *saberes* específicos das suas vivências, não que sejam situações necessariamente opostas.

As narrativas aqui abordadas estão referidas a trabalhos de pesquisas iniciadas no âmbito do plano de trabalho *Saberes Tradicionais e Territorialidades Específicas: a iniciativa de organização de um acervo Tremembé* do projeto de “Centro de Ciências e Saberes:

experiência de criação de Museus Vivos na afirmação de ‘saberes’ e ‘fazeres’ representativos dos povos e comunidades tradicionais” durante o período de 2017 a 2018, que coloca em questão como as condições e os “dados” de pesquisas são construídos e reinterpretados em cada produção científica como produto das relações sociais, como aponta Pierre Bourdieu quando relata a importância do pesquisador de analisar as condições de realização da pesquisa, como ressalta:

De fato, a ajuda mais decisiva, que a experiência permite que se dê ao investigador principiante, é a que consiste em incitá-lo a ter em consideração, na definição do seu projeto, as condições reais da realização, quer dizer, os meios, sobretudo em tempo e em competência específicas, de que ele dispõe (em especial, a natureza da sua experiência social, a formação que recebeu) e também as possibilidades de acesso a informadores e a informações, a documentos ou a fontes, etc. (BOURDIEU, 1987, p.50).

Nesse contexto, as narrativas foram realizadas no dia 22 de novembro de 2017 na ocupação de alguns povos indígenas na FUNAI de São Luís – MA mencionados no tópico anterior, onde tive a oportunidade de conversar com o Seu Durval e Rosa. Em umas das conversas, o Seu Durval fala da importância de colocar suas próprias peças, ligado a um *saber* próprio:

O que nós fizemos, ninguém tinha nada para mostrar, né? Porque se eu vou amostrar uma tarrafa, vamos dizer, de que serve aquela tarrafa se eu nunca pesquei com ela? Se eu apresento uma rede, de que serve aquela rede, que eu nunca pesquei com aquela rede? Então é uma história mentirosa, né. E o que eu mostro é uma coisa que eu vivi com aqui ali. (DURVAL, 2017).

Ele ainda relata sobre a exposição do CCS's, no que antes era tido como desconhecido, e que de várias peças que foram expostas, outras foram perdidas durante o processo de *deslocamento*¹² para a Raposa – MA.

Então, a razão da gente ter acreditado naquela ideia de museu, que era também aquela coisa desconhecida, porque muitas coisas se perderam. Muita coisa se perderam a gente, da esperança de um dia ser publicado essa nossa cultura. Perdemos muitas coisas, pedras que nós tínhamos, muitas e muitas coisas que a gente vinha guardando.” (DURVAL, 2017).

12 Conferir o artigo “Nem pescadores cearenses, nem índios da cidade: a trajetória dos Tremembé de Almofala para Raposa no Maranhão” (FIGUEIREDO JÚNIOR, Joao Damasceno Gonçalves; PORTELA, P. M. N; MARTINS, Cynthia, 2016. p.5) referidas a intempéries climáticas, a dureza dos anos consecutivos de seca em Almofala seguidos por chuvas torrenciais, marcam a fala daqueles que detém a memória sobre os diferentes deslocamentos efetuados pelos parentes Tremembé.

E ainda complementa sobre o seu pai, apesar de ser analfabeto, possuía diversos *saberes* e experiências sobre a própria ideia do povo Tremembé ser um povo “andareiro”.

Ele tinha umas experiências muito séria, muito importante, até hoje ainda tenho muitas experiências do meu pai, que quando a gente não tá muito legal em um lugar, a gente se muda, ele dizia isso, se não dá certo nem na porta da sua casa, muda de um lugar, muda para outro. Então tudo é cultura dos povos antigos, do povo Tremembé, que tinha muita sabedoria. (DURVAL, 2017).

Ele ainda comenta sobre *saberes* referidos a remédios caseiros que utiliza:

Aí eu fui no mato lá, arrumei uma casca de Jatobá, arrumei umas galhas de...como é que chama? Crista de Galo, aí botei tudo dentro de uma panela, botei para ferver, quando tava bem fervido, eu botei para esfriar, tirei, botei açúcar, e botei para apurar. (DURVAL, 2017).

Desse modo, as narrativas contadas pelo senhor Durval Tremembé estão ligadas a práticas específicas, tanto vivido por ele quanto pelo seu pai. E as peças no acervo representam esse conjunto de *saberes* específicos, no qual Michel Foucault designa como o conceito de *saber* a uma *práxis* está em constante ressignificação por aqueles que o utilizam. A possibilidade de pensar em um *saber* “vivo” instrumentalizado na forma de peças e em discursos:

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico; (...) um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso; (...) um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam; (...) finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (FOUCAULT, 2013, p. 220).

Logo após conversar com o Seu Durval, conversei com sua filha, a Rosa Eliana Torres, que comenta também sobre o significado daquelas peças. Autodesignada Rosa Tremembé, formada em letras e pelo Mestrado da Cartografia Social e Política da Amazônia na UEMA, possui domínios de conceitos e categorias relacionado a afirmação de identidade, por isso percebi que não tive tanta dificuldade em fazer perguntas relacionado a exposição.

Ao perguntar qual era a sua motivação por participar de eventos, seminários, encontros, ela relata que começou a partir do seu pai:

O meu pai, ele nunca deixou morrer essa afirmação pela identidade, e eu como filha, se ele é índio, então eu também sou. E nessa preocupação de não deixar morrer, de manter acesa essa autodefinição, essa autodeclaração de que nós somos indígenas, nós somos índios, então a gente está aqui na luta, participando dos movimentos, buscando visibilidade. E quando a gente busca a visibilidade, as pessoas passam a nos observar, passam a acompanhar também a nossa luta, passa a nos apoiar, ai da início da gente participar também de outros eventos.” (ROSA, 2017).

Quando ela comenta sobre o significado do acervo, fala sobre o modo de vida Tremembé, que possui especificidades, possui saberes próprios, possui formas diferentes de lidar com os recursos naturais e a continuidade do uso:

Na trajetória dos povos Tremembé, aquilo ali demonstra o modo de vida, uma rapadeira de coco, porque o povo Tremembé é o povo do litoral, povo próximo aos coqueirais. O coco vai para panela para fazer o cuscuz, o coco vai para a panela para temperar os peixes, o coco vai para a panela para fazer a tapioca. Então precisa daquele instrumento, né, ele faz parte do cotidiano do povo Tremembé. Outra coisa que tem lá é a demonstração do curral. Os Tremembé foram considerados exímios nadadores, pescadores. Pegavam tubarão no arpão. Então a pesca era e ainda é o meio de vida do Tremembé. [...] E o curral é uma técnica milenar indígena para pegar peixe, muito trabalhoso fazer aquilo ali, mas é uma coisa para o meio de vida para o pescador, para o índio Tremembé.” (ROSA; 2017).

Quando pergunto se existe uma identificação daquelas peças com o seu grupo, ela relata que sim, principalmente porque a iniciativa de escolher/organizar as peças para a exposição parte deles próprios:

É importante a universidade dar o apoio, é bem-vindo, mas é interessante que a coleta desses instrumentos, dessas peças, seja feita pela própria comunidade, pelo próprio índio, para que ele se sinta representado, então isso deve ser considerado.” (ROSA; 2017).

E complementa que quando ocorre a organização das peças, sem que seja do próprio “índio” não vai ser a mesma visão, não vai sair a mesma história, e então é importante que aconteça a autonomia dos próprios “índios” colocarem a própria história.

O homem branco tenta impor a sua visão para outras pessoas de como ele enxerga o colonizado. Então quando essas peças são colocadas por pessoas de fora, sem que tenha de fato, “como que aquela peça chegou ali”, “servia para quê”. Se isso não for dita pela pessoa, pelo índio, pelo negro, pela pessoa da comunidade, não vai sair a mesma história, a versão não será a mesma. Então é importante que nós contemos a nossa história. E o que a gente quer a gente mesmo contar a nossa história, ter essa autonomia, para nós mesmo contar a nossa história. (ROSA; 2017).

Os autodesignados Tremembé da Raposa ao colocarem as peças que possuem significados ligados a *saberes* e *fazeres* específicos como forma de pertencimento como Tremembé da Raposa, compreende-se que na exposição do *Centro de Ciências e Saberes*, a própria iniciativa dos agentes sociais refletem a um conjunto de críticas aos museus convencionais que organizam peças que não são do grupo.

Após enfatizar a importância da iniciativa dos próprios Tremembé no processo da organização de um acervo, Rosa Tremembé ainda comenta que falta colocar mais detalhes. Não é somente

sobre a descrição do artefato, mas de onde vem aquela peça? Ela conta a história de quê? Porque nem sempre terá alguém próximo para explicar os significados das peças.

2.5 Saber “versus” conhecimento

Parece auto evidente que as noções *saber* e *conhecimento* são equivalentes. Em uma breve pesquisa nos dicionários da língua portuguesa tem-se a entender que o significado de saber está relacionado a “ter conhecimento”, observa-se alguns exemplos que são dados: “ficar ou permanecer informado; conhecer: saber o horário das aulas; sei que amanhã irá chover; nunca soube o que se passava com ela; era humilhado e não se opunha” (DICIO, 2019), porém existem diferenças conceituais significativas de acordo com diferentes abordagens teóricas.

Neste trabalho eu apresento diversas situações que remontam o termo *saber* relacionado principalmente a uma *prática*. Para compreender e não tomar como o *auto evidente*¹³ a resposta, retomo algumas leituras sobre autores que problematizam o significado do *saber*, em especial Michel Foucault em seu texto sobre *A arqueologia do Saber*, bem como André Gorz sobre *O imaterial: conhecimento, valor e capital*.

O texto *A arqueologia do Saber* Michel Foucault se assenta firmemente em alguns conceitos, tais como a ideia do discurso, prática discursiva, enunciado, formação discursiva e *saber*. Porém somente o conceito de *saber* que tomo como proposta de refletir e tomar como um instrumento analítico.

Michael Foucault retrata que não se trata de um pré-conhecimento ou de um estágio arcaico; trata-se dos elementos que devem ter sido formados por uma prática discursiva. “A esse conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*.” (FOUCAULT, 2008, p.204). Ou seja, são elementos formados por uma prática discursiva, onde o enunciado ocupa uma posição para falar sobre algo.

Para compreender a relação dos discursos e a posição que o enunciado ocupa, recorro a leitura do texto de Patrícia Maria Portela Nunes sobre *Medicina, poder e produção intelectual* onde ela relata os sistemas de relações sociais que os médicos ocupam, por um lado, por ser um autor que analisa e interpreta as modalidades de um saber referidas à ciência médica, por outro lado, o médico como autor cujas as práticas incidem sobre a sociedade. O trabalho

¹³ Conferir o texto de Gaston Bachelard (1996, p.19) sobre *Os obstáculos epistemológicos* na *A formação do espírito científico* que utilizei como forma de reflexão para pensar sobre o auto evidente quando retrata que um dos obstáculos epistemológicos se incrusta no conhecimento não questionado.

sobre *Medicina, poder e produção intelectual* está direcionada a uma dimensão de análise para um grupo de enunciados que configura como a formação discursiva dos médicos no Maranhão. Desse modo, ela se refere a formação a partir de análises das distintas formas de discursos que são acionados pelo *saber médico* tomando em seu sentido estrito, referentes unicamente a uma teoria científica das doenças e dos instrumentos terapêuticos¹⁴. (NUNES, 2000, p.35-36).

Nesse contexto, o conceito de *saber* aparece, se define, se aplica e se transforma. “Neste sentido, o saber da medicina clínica é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico [...] um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados” (FOUCAULT, 2008, p. 207).

Finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (assim, o saber da economia política, na época clássica, não é a tese das diferentes teses sustentadas, mas o conjunto de seus pontos de articulação com outros discursos ou outras práticas que não são discursivas). Há saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma. (FOUCAULT, 2008, p. 205).

Desse modo, o conceito de *saber* não se constitui de maneira única ou fixa, que independe da ciência. O *saber* que pode ser compreendido a partir de uma prática, no caso de Michel Foucault a partir da prática discursiva, que não deve ser analisado em termos de conhecimento.

Para compreender um pouco a relação entre saber e conhecimento, retorno as leituras de André Gorz sobre “O imaterial: conhecimento, valor e capital” que faz um diálogo sobre as diferenças que existem entre essas duas categorias: *saber* e *conhecimento*. Logo no prefácio do texto, parte 1. Capital humano, pode-se observar que existe uma distinção sobre essas categorias:

[...] Óbvio que o saber de que se trata aqui não é composto por conhecimentos específicos formalizados que podem ser aprendidos em escolas técnicas. Muito pelo contrário, a informatização revalorizou as formas de saber que não são substituíveis, que não são formalizáveis: o saber das experiências, o discernimento, a capacidade de

¹⁴ A autora busca refletir sobre um campo de disputas estabelecidos entre aqueles que se percebem como detentores de critérios de competência e saber “científicos” em sentido estrito e aqueles que não estando referidos ao mesmo tipo de conhecimento científico são oficialmente considerados portadores de saberes legítimos. A esse exemplo, posso citar os impedimentos legais atribuídos às práticas de parteiras. Estas como se sabe, não possuem amplos direitos para praticar seu ofício. Poucos são os dispositivos constitucionais que asseguraram a prática das parteiras no Brasil durante o regime republicano. De uma certa perspectiva, parteiras, pajés, pajôas, benzedores(as), curadores(as), dentro outras categorias identitárias têm seus critérios de saber questionados e postos como não legítimos face ao saber portado pelo médico. A esse respeito, consultar: “O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: religiosidade e territorialidade na baixada maranhense” de NUNES, P.M.P; MARTINS, C.C. (2013).

coordenação, de auto-organização e de comunicação. Em poucas palavras, formas de um saber vivo adquirido no trânsito cotidiano, que pertencem à cultura do cotidiano. (GORZ, 2003, p. 15)

Os conhecimentos, são fundamente diferentes de saberes e da inteligência. Eles fazem parte dos conteúdos formalizados, objetivados, e que não podem pertencer às pessoas. O saber é feito da experiência e de práticas tornadas evidências intuitivas: hábitos. E a inteligência cobre todo o leque da capacidade de assimilar novos conhecimentos e combina-los com os saberes.

O *saber*, é antes de tudo, uma capacidade prática, uma competência que não implica necessariamente em conhecimento formalizáveis. Eles não são ensinados, aprendem-se pela prática, pelo costume, ou seja, quando alguém se exercita fazendo aquilo que se pretende fazer. “O saber é aprendido quando a pessoa assimilou ao ponto de esquecer que teve de aprendê-lo.”

Com essa análise posso compreender que o conceito de *saber* não se estabelece de maneira fixa, mas se constrói de maneira dinâmica e ajuda a pensar sobre a inclusão no processo de reconhecimento de direitos relativos aos saberes tradicionais. Nesse sentido, mais recentemente, assistimos ao reconhecimento oficial através de diferentes dispositivos legais, como leis, decretos e convenções que asseguram aos designados saberes tradicionais o exercício de sua prática efetiva.

3 DISTINÇÕES CONCEITUAIS ENTRE “NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL”, “CARTOGRAFIA SOCIAL” E “MAPEAMENTO PARTICIPATIVO”, COTEJANDO TAIS DISTINÇÕES E EXPERIÊNCIA ESPECÍFICAS RELACIONADAS ÀS RESPECTIVAS ORIENTAÇÕES E PROCEDIMENTOS DE MÉTODO

O presente tópico tem como proposta refletir sobre as distinções conceituais sobre a ideia da “nova cartografia social”, “cartografia social” e os chamados “mapeamentos participativos”, tendo como referencial o texto “Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras” de Alfredo Wagner, e “Mapas Participativos” de Patrícia Maria Portela Nunes. Além de dialogar com conceitos sobre a noção de região, mapa e lugar.

Aparentemente o termo “cartografia” remete a um conjunto de estudos relacionado as operações científica e técnicas durante a construção e elaboração de cartas geográficas, ou seja, uma *descrição* de mapas, territórios, relevo, distribuições populacionais, retratando somente os aspectos físicos de uma determinada *região*, porém o que tento problematizar neste tópico são as outras dimensões que estão para além do espaço físico quando tomo como objeto de análise a ideia de “cartografia”.

No relatório de pesquisa intitulado “Mapas Participativos” da professora e doutora Patrícia Maria Portela Nunes, ela problematiza um conjunto de críticas sobre a produção cartográfica que tem como objetivo naturalizar e objetivar as representações do mapa. Sob essa perspectiva, a construção de um mapa cartográfico tinha como princípio proporcionar a reprodução fidedigna da realidade, como uma espécie de realidade espelhada, produzindo deste modo a expressão de verdade.

[...] o trabalho de divisão do espaço materializado pelos mapas é comumente pensado como reprodução fidedigna de uma realidade objetiva, como se fosse uma espécie de imagem refletida, isto é, como se todo o trabalho de elaboração de um mapa consistisse apenas numa tradução da realidade através de símbolos gráficos. Sob essa ótica, o mapa é visto como reflexo do real, como expressão de verdade, porquanto o conjunto das coisas que ele contém é apresentado como expressão da verdade relativa ao mundo dos objetos. Aos mapas são, portanto, atribuídos poderes de comprovação relativa ao mundo dos objetos de forma que a informação que ele veicula é tida como incontestável. (NUNES, 2018, p. 05).

De maneira “naturalizada” a cartografia serve como um instrumento de conhecimento que busca retratar de maneira precisa a realidade, estruturada a partir de bases matemáticas, estatísticas e gráficas. Ela ainda serve para retratar territórios, regiões e suas fronteiras, porém, a proposição de “nova cartografia social” se distingue desse pensamento cristalizado sobre a ideia de “cartografia”.

Um das minhas inquietações sobre esses tipos de “cartografia” que buscam retratar a realidade, por estar na posição de ocupar um determinado *lugar*¹⁵, é que não se prezam a retratar as situações de conflitos. O capítulo V do livro *O poder Simbólico* de Pierre Bourdieu, ele problematiza o conceito de região como um campo disputa por um poder legítimo da *di-visão*. Logo no começo do tópico *As lutas pelo poder de di-visão*, ele observa as situações de conflito entre as várias áreas do conhecimento:

A região é o que está em jogo como objeto de lutas entre os cientistas, não só geógrafos é claro, que, por terem que ver como o espaço, aspiram ao monopólio da definição legítima, mas também por historiadores, etnólogos e, sobretudo desde que existe uma política de <regionalização> e movimentos <regionalistas>, economistas e sociólogos.” (BOURDIEU; 1930, p.108).

Deste modo Bourdieu explicita que o conceito de região não se circunscreve somente aos aspectos físicos, mas introduz um dimensão simbólica de conflitos dentro do próprio conceito. Dito isso, relaciono esta análise com o que Alfredo Wagner entende sobre a “nova cartografia social” no texto *Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras*, que não pretende colocar um significado único, direcionada e fechada, mas a ideia de “nova” está relacionado com um conjunto de pluralidades a uma aberta descrição, e que a descrição e a pluralidade “compreende práticas de trabalho de campo e relações em planos sociais diversos, que envolvem múltiplos agentes, os quais contribuiriam à descrição com suas narrativas míticas, suas sequências cerimoniais, suas modalidades próprias de uso dos recursos naturais e seus atos e modos intrínsecos de percepção de categorias (tempo, espaço) e objetos.”(ALMEIDA, 2013, p. 157).

Alfredo Wagner ainda coloca que a “nova descrição”, que se avizinha da etnografia, pode ser entendida como uma maneira de descrever detida, “através de relações de entrevista e de técnicas de observação direta dos fatos, a vida social de povos, comunidades e grupos, classificados como “tradicionais” e considerados à margem da cena política, mas que revelam consciência de suas fronteiras e dos meios de descrevê-la.” (ALMEIDA, 2013, p. 157).

No tópico “cartografia e território” Alfredo Wagner traça algumas análises sobre elementos que diferenciam a *Cartografia Social* da *Nova Cartografia Social*. Ele coloca que a *Cartografia Social* pode ser aproximado como representações de agentes sociais nomeados

¹⁵ Conferir o texto *A miséria do mundo* de Pierre Bourdieu, no qual toma como análise os *efeitos de lugar*. O local que alguém ocupa está situado em um espaço social, e este espaço pode ser caracterizado pela sua posição em relação a outros lugares. Deste modo, as “Iniciativas de controle e gestão de territórios étnicos e de seus recursos naturais promovidas, no entanto, por entidades e organizações representativas dos direitos étnicos a exemplo de certas experiências de etnomapeamento e etnozoneamento” (PORTELA, 2008, p. 16). Ou seja, o *lugar* que o agente ou agência está posicionado pode estar ligado diretamente ou indiretamente nas ações que este mesmo toma.

juridicamente a partir da Constituição Brasileira de 1988 e a Convenção 169. Nesta Convenção, em especial no artigo 2º, no que se refere ao governo: “Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.”, sendo que essas medidas devem incluir:

“a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população; b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições; c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças sócio - econômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida.” (CONVENÇÃO 169; decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004).

Mediante a esses aspectos jurídicos, as condições para mobilização de maneira consciente e consolidada por seus direitos territoriais deve ser apoiada sobre a ótica do Estado, pois este assume a responsabilidade de controle e gestão de territórios étnicos. A exemplo de certas experiências dos “mapas participativos” de “etnomapeamento” e “etnozoneamento”, que pode vir pela articulação entre agências do governo e outras entidades de representação que autoriza a organização indígenas a tomar produto cartográfico como instrumentos de interlocução com o poder público. Deste modo, os mapas temáticos resultado dessas experiências de “etnozoneamento” podem ser tomados como instrumento de controle do Estado, mas também como instrumento de afirmação idenitária:

“Os mapas temáticos resultado de experiências ou de etnozoneamento ou étnico mapeamento podem ser tomados tanto como instrumento de controle e exercício do poder pelos aparatos de Estado, quanto como instrumento político que se presta ao exercício de mecanismos de pressão por entidades de representação.” (NUNES; 2008, p.17).

Nesse contexto, o uso dos mapas como instrumento de interlocução com o Estado distingue-se de seu uso como instrumento de afirmação idenitária, como se observa nas experiências de “auto cartografia”, experiências através das quais grupos sociais que, dominando as condições de produção dos mapas fazem dos produtos cartográficos uma instância de afirmação idenitária. Na situação da afirmação de identidade, o Projeto Nova Cartografia Social que tem como propósito criar as condições para que cada comunidade tradicional possa se “autocatografar”, levando-se em conta o que é relevante para aqueles que de fato controlam o uso dos recursos naturais.

A Cartografia Social possui ainda alguns elementos que se diferencia da Nova Cartografia Social, a exemplo que a Nova Cartografia não pretende necessariamente colocar narrativas históricas, que insistem em colocar a continuidade do passado, mas nas presentes situações das ações políticas, colocando situações de conflito, de afirmação, de resistência, cuja certas cartografias, por ocupar um *lugar* no *espaço social*, talvez não ousariam a relatar. “Produz elementos de uma descrição etnográfica que não implica automaticamente num tempo linear, que abrange componentes ecológicos e estabelece clivagens que apontam para uma diversidade cultural.” (ALMEIDA; 2013, p. 168).

As reflexões buscam conceituar a ideia de “nova” a “cartografia social” de maneira crítica, deste modo, a execução de projetos que fortalecem a abordagem etnográfica através de “uma nova descrição” dá nome a “nova cartografia social”. O mapa etnográfico, que antes o Estado possuía o monopólio dos aparatos de mapeamento concerne às guerras coloniais, passou a ser uma descrição produzida pelos próprios agentes sociais. E são esses mapas produzidos pelos próprios agentes que integra a designação da “nova cartografia social”, abrindo um campo de reflexão para os processos de territorialização que resultaram numa diversidade de experiência de cada povo ou comunidade tradicional.

A cartografia como recurso da etnografia sofre um deslocamento, não tomando a rigidez da cristalização dos procedimentos que buscavam retratar a realidade de maneira única e fidedigna, como um controle do monopólio dos aparatos do Estado, mas tratar com rigor as situações que são construídas pelos próprios agentes sociais. “Aqui é que a “nova descrição” se colocaria, distante do empirismo, da repetição e da monotonia dos “explicadores”, abrindo campo para uma criatividade descritiva.” (ALMEIDA, 2013, p. 172).

Essa “nova descrição” reúne diversos elementos de sentimentos, sentidos e ações e não necessariamente uma única descrição da realidade. No tópico *mapas cognitivos*, Alfredo Wagner cita Fredric Jameson que coloca a noção de “mapas cognitivos”, cuja assinala que com o capitalismo tardio produz não somente uma cultura, mas uma gama de emoções que permitiram mapear talvez, a angústia, o sofrimento, a dor e a tragédia, que pairam como uma sombra sobre as políticas de enfrentamento das crises econômicas mais recentes. Ou seja, não existe somente um descrição, mas um conjunto de sentimentos sobre a realidade. Essas situações expostas pela Nova Cartografia Social são formas de enfatizar o *não dito*¹⁶, ou seja,

¹⁶ O texto *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento* de Michel Foucault, retrata que o *não dito* está discretamente em um discurso, uma espécie de história “secreta”, e é nesse significado que ele toma para problematizar: “Ligado a esse tema está o de que todo discurso manifesto reside secretamente em um já dito; mas esse já dito não é simplesmente uma frase já pronunciada, um texto já escrito, mas um “jamais dito”, um discurso

relatar as situações que a “cartografia oficial” não se dispõem a contar, as realidades expostas pelos próprios agentes.

sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não passa do vazio de seu próprio traço” (FOUCAULT; 1968, p. 91).

4 CENTRO DE CIÊNCIAS E SABERES: face aos processos de musealização

O presente tópico foi pensado na tentativa de refletir sobre as distinções entre as minhas experiências de pesquisa com chamados *Centro de Ciências e Saberes* e os processos de musealização que acontecem em situações em que o Estado toma para si a *autoridade legítima*¹⁷ de organização e classificação da designada cultura popular maranhense.

4.1 Patrimonialização: disputa pela classificação legítima

Antes de refletir sobre os diferentes esquemas interpretativos que instituem e definem os conteúdos da chamada “cultura popular maranhense” e sobre seus principais expoentes, faz-se necessário entender os princípios intrínsecos ao que Michel Foucault qualifica como arbitrário das classificações (FOUCAULT, 2010.). Foucault, em seu prefácio à “As palavras e as coisas” (2010) faz referência ao texto de Jorge Luís Borges que fazia a alusão a uma certa enciclopédia chinesa. Nesse caso, vale ressaltar a reflexão sobre os critérios das classificações na perspectivas teóricas o que Jorge Luís Borges em 1952 quando toma como crítica, no texto *O idioma analítico de John Wilkins*, os critérios esdrúxulos de classificação dos objetos totalmente distintos juntados em um mesma categoria:

O imaginário idioma universal de Wilkins, em meados do século XVII, cada palavra vai se definir a si mesma. Ele categoriza, em uma certa enciclopédia chinesa, os animais que se dividem em a) Pertencentes ao Imperador, b) Embalsamados, c) Amestrados, d) Leitões, e) Sereias, f) Fabulosos, g) Cachorros Soltos, h) incluídos nesta classificação, i) Que se agitam feito loucos, j) Inumeráveis, k) Desenhados com um pincel finíssimo de pelo de camelo, l) *et cetera*, m) Que acabam de quebrar o jarão, n) Que de longe parecem moscas. Bem como as pedras, que divide em: comuns (Sílex, cascalho, ardósia), de preço módico (mármore, âmbar, coral), preciosas (pérola, opala), transparente (ametista, safira) e insolúveis (hulha, greda e arsênico). (BORGES; 1952).

Então Jorge Luís Borges critica dizendo: “Os gêneros e espécies que o compõem são contraditórios e vagos [...]” (BORGES, 1952, p.2), como se a construção desta classificação reunisse elementos totalmente antagônicos em uma característica homogeneizadora. Neste contexto de classificação arbitrária, Michel Foucault também referência John Wilkins como “uma certa enciclopédia chinesa” no seu livro “*As palavras e as Coisas*” de forma irônica a classificação burlesca elabora por Wilkins.

¹⁷ Conferir o conceito de Max Weber sobre o Estado “O Estado é aquela comunidade humana que, dentro de determinado território – este, o ‘território’, faz parte de suas características – reclama para si (com êxito) o monopólio da coação física legítima” (WEBER, 1982, p. 98).

Vale lembrar também como reflexão a análise de Pierre Bourdieu (2010, p.108) em “O poder Simbólico” sobre as lutas pelo poder de *di-visão* no qual geógrafos, historiadores, etnólogos, economistas e sociólogos disputam pela autoridade de classificação legítima da ideia de região:

Só se pode compreender esta forma particular de luta das classificações que é a luta pela definição da identidade ‘regional’ ou ‘étnica’ com a condição de se passar para além da oposição que a ciência deve primeiro operar, entre a representação do real ou, mais exatamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular imagens mentais (e até mesmo no sentido de delegações encarregadas de organizar as representações como manifestações capazes de modificar as representações mentais). (BOURDIEU, 2010, p.108).

Além disso, BOURDIEU (2010, p.115) relata que a realidade social e as classificações mais “naturais” apoiam-se em características que na maioria dos casos são produtos de uma imposição arbitrária, ou seja, de um estado anterior das relações de força no campo das lutas pela delimitação legítima. Nesse contexto, pode-se dizer que a noção de organização produzidas por agências do Estado para a “preservação” do “patrimônio cultural” se distancia com a proposta construída pelos pesquisadores e agente sociais do CCS’s no sentido de que o espaço organizado não está relacionado com uma “vitrine” dos artefatos, “como padronizar a catalogação dos “objetos”, que tipos de função atribuir aos atos de musealização, como definir o “patrimônio”, histórico ou arquitetônico, ou o chamado “patrimônio imaterial” dentre outros temas, orientam o que usualmente se adjetiva como ações museais e fundamentam a formação de um museólogo.” (NUNES, 2017, p.88).

A “patrimonialização do patrimônio” como coloca CRUZ (2012, p.97) se consolida como prática no Brasil com a criação da Inspeção de Monumentos Nacionais (1933), a partir da qual surge o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN (1937), mais tarde transformado em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e por meio do conjunto normativo criado por esses organismos visando à proteção e à preservação do patrimônio cultural brasileiro, sendo o tombamento (instituído nos auspícios do Estado Novo, em 1937), o principal recurso por meio do qual o Estado busca assegurar a proteção de determinados “bens culturais” tangíveis. Nesse contexto, a noção de “preservação” torna-se questionável no momento em que os esquemas de organização de determinada exposição não passam, em alguns casos, por aqueles povos que estão sendo referenciados.

Nesse contexto, a *patrimonialização* passa a ter um sentido jurídico com forte participação do Estado mediano a cultura e o mercado como coloca DOURADO (2017, p.172) “sendo que um dos objetivos é potencializar a indústria do turismo.” Sheilla Borges Dourado

ênfatiza que tanto a cultura popular quanto a erudita teria seu lugar protegido pelo Estado: “Em conferências internacionais, ficou estabelecido que não apenas a cultura erudita e elitista teria lugar como bem protegido pelo Estado, mas também a cultura popular, as tradições, as criações anônimas e os valores que expressam identidades culturais.” (DOURADO, 2017, p.175).

4.2 A Casa do Maranhão: noções sobre a ideia de “tradição”

O presente tópicO foi construído para pensar os esquemas de explicação da ideia de “tradição” através de outras iniciativas que se aproximam da noção convencional de “museu”. Nesse sentido, o tópicO em questão faz parte das minhas experiências de pesquisas realizadas durante o período de junho de 2017 na Casa do Maranhão.

A Casa do Maranhão, localizada às margens do Rio Anil em São Luís, divide espaço com a exposição permanente *Saberes Tradicionais e Etnografia: os chamados ‘centro de saberes’ em contexto de mobilização em comunidades indígenas e quilombolas* apresenta-se através dos guias como o primeiro Centro de Interpretação Turístico-Cultural do Brasil. Inaugurada em 2002¹⁸, tem sido como um espaço concebido como uma vitrine da cultura maranhense. Um local que reúne a “história, danças, tradições e as diferentes manifestações culturais” dos tidos maranhenses, porém o que coloco como problematização é a possibilidade de pensar como se dá a construção por parte da agencia do Estado ao tentar recorrer à “cultura popular maranhense” como estratégia de uma classificação legítima para fortalecer uma unidade acionando diversos tipos de elementos essencialistas que reforçam a construção sobre os maranhenses fundamentado pela noção de típico¹⁹.

Para compreender as estratégias de agências do estado em fortalecer uma unidade, retomo a leitura do texto “Nação e nacionalismo desde 1780” de Eric Hobsbawm que problematiza o próprio conceito de nação colocando como um fenômeno muito recente na história da humanidade, sendo um produto de conjunturas histórias particulares regionais ou localizadas, ou seja, ele não considera a “nação” como uma entidade imutável, mas a “nação” pertence exclusivamente a um período historicamente recente. Então, o que ele pretende a *priori* não é definir o que constitui uma nação, mas construir uma abordagem sobre às mudanças particulares e transformações do conceito.

18 Na então gestão da Roseana Sarney, foi concebida como um espaço que assegura uma visibilidade da cultura maranhense. Apresenta-se, nesse sentido, como uma espécie de vitrine das chamadas manifestações culturais e folclóricas do Estado do Maranhão, notadamente com o intuito de fomentar o mercado de turista.

¹⁹ A construção do que é típico dos maranhenses numa perspectiva oficial.

Em um primeiro momento, Eric Hobsbawm pretende tratar a nação como qualquer corpo de pessoas suficientemente grande cujos membros consideram-se como membros de uma “nação”, ou seja, um conjunto de pessoas formando uma espécie de uma unidade, na qual ele coloca: “Uso o termo ‘nacionalismo’ no sentido definido por Gellner, ou seja, significando ‘fundamentalmente um princípio que sustenta que a unidade política e nacional deve ser congruente.’” (HOBSBAWM, 1990, p.18).

Deste modo, Hobsbawm retrata sobre as diferentes tentativas de se estabelecerem critérios objetivos e subjetivos para a formação de grupos em “nação”, e frequentemente tem como base características comuns como: língua, território, história e traços culturais:

As tentativas de se estabelecerem critérios objetivos sobre a existência de nacionalidade, ou de explicar porque certos grupos se tornam “nação” e outros não, frequentemente foram feitas com base em critérios como a língua, o território comum, a história comum, os traços culturais comuns e outros mais. A definição de Stalin é provavelmente a mais conhecida entre essas tentativas, embora de modo nenhum seria a única. (HOBSBAWM, 1990, p. 15).

E ainda relata que todas essas tentativas de definições objetivas falharam pela simples razão de que existem categorias que não se ajustam as tais definições. “Todas as definições objetivas falharam pela óbvia razão de que, dado que apenas alguns membros da ampla categoria de entidades que se ajustam a tais definições podem, em qual tempo, ser descritos como “nação”, sempre é possível descobrir exceções.²⁰” (HOBSBAWM, 1990, p. 15).

O discurso apresentados por alguns guias²¹ reproduz o que Eric Hobsbawm poderia considerar do ponto de vista do alto, informa que o acervo da Casa do Maranhão é organizado pela Secretaria da Cultura, tanto as peças que são expostas, como os *banners*. Ao chegar na parte da exposição sobre *Saberes Tradicionais e Etnografia: os chamados ‘centro de saberes’ em contexto de mobilização em comunidades indígenas e quilombolas* o guia²² informou de maneira superficial o que se tratava – pois participei como monitor da exposição dos Tremembé da Raposa – e passamos brevemente.

²⁰ A interpretação de nacionalismo para Hobsbawm possuem distinções, a visão do “alto” e a visão de “baixo”. A do alto estaria próximo a existência de uma construção oficial da noção de nacionalismo, e a de baixo estaria próximo de como os grupos se identificam enquanto nacionalismo. Enquanto ele ressalta o ponto de vista/lugar, de construção do conceito, Bourdieu inseri as construções de região numa luta pela classificação.

²¹ “Guia” – Funcionário da Casa do Maranhão – se difere dos monitores da exposição do *Centro de Ciências e Saberes*, na qual participei. Os monitores possuem uma maior aproximação com as relações de pesquisa, com os grupos estudado, e apresentam de modo distinto a exposição e o trabalho de pesquisa a ela referido.

²² A função do “guia” inexistente nos eventos organizados pelos povos e comunidades, pois este possui um conhecimento superficial sobre o assunto, diferente dos monitores que possuem um conhecimento mais aprofundado, tendo como base as relações de pesquisa e aproximação com os grupos em exposição.

As exposições na parte superior, passando pela escadaria, o guia enfatiza que a escada em questão é feita de pedra de cantaria trazido por colonizadores portugueses e que existe um investimento para preservação até os dias atuais. Outro momento que me chamou a atenção, foi durante a apresentação da exposição da Festa do Divino, relatado como uma réplica do altar da Festa do Divino Espírito Santo de Alcântara, dizendo que a “tradição” iniciou no Brasil com a chegada da corte portuguesa.

Figura 12 - Exposição da Festa do Divino



Fonte: Da Cruz, Registrado dia 12 de Dezembro de 2017

Os seus significados, neste caso da expressão “povos e comunidades tradicionais”, como veremos no transcorrer da leitura deste livro, remetem não a uma continuidade ou a uma transmissão de saberes de uma geração a outra ou ainda a um tempo linear, mas a rupturas, a invenções e a emergência de identidades coletivas no tempo presente. Tais significados convergem para o fortalecimento de uma consciência de si mesmos, afirmada não somente através de uma dimensão político-organizativa, mas também por meio de conhecimentos específicos, igualmente designados como “conhecimentos tradicionais”. (ALMEIDA, 2017, p.24).

Nesse contexto, pode-se entender que a tradição, enfatizada em diversos momentos pelos guias, remonta ao passado, autêntico, imutável, uma unidade, proteção. Desse modo, no processo de *patrimonialização* existe uma preocupação com essas categorias o que torna divergente em diversos pontos a noção de “saberes tradicionais” ou o “tradicional”, que não deve ser levado num *stricto sensu* no sentido dicionarizado.

4.3 Domingos Vieira Filho e a “Cultura Popular Maranhense”

No texto da *A Ideologia da Decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão*, Alfredo Wagner Berno de Almeida elaborar uma interpretação crítica da própria ideia de “clássico”, que tais procedimentos são acionados para classificar e agrupar autores consagrados de instâncias de legitimação em galerias “notáveis”. Tais autores por ocuparem um campo intelectual, possuem forças de diferentes graus de autonomia.

A classificação legítima, como já foi trabalhado com a ideia de região para Pierre Bourdieu, está sujeito a um conjunto de forças em disputa o tempo todo. No caso da “Ideologia da Decadência”, Berno de Almeida coloca que: “Tais relações assinalam que o campo intelectual consiste num lócus onde se confrontam diferentes forças com variados graus de autonomia, face aos poderes políticos e religiosos, e com distintos critérios estéticos” (ALMEIDA, 2008, p.8), ressaltando a autonomia da produção intelectual, que durante o período colonial era subordinada a Coroa Real, e no presente os que detêm e monopolizam o poder político estatal.

Nesse contexto, outro ponto que aparece vinculado como algo semelhante está a associação da “tradição” e “folclore” / cultura popular, como coloca Portela Nunes: “Embora nunca tenha se constituído em matéria acadêmica, propriamente dita, o folclore assumiu em referência a um campo de produção intelectual regional grande relevo, orientando de forma contundente as políticas públicas na capital São Luís referidas às chamadas manifestações da cultura popular no Maranhão.” (NUNES, 2017, p.99).

Nesse contexto, ao trabalhar com a noção de cultura popular maranhense, Domingos Vieira Filho apresenta-se como um Intelectual Consagrado e homenageado ao museu Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho localizado em São Luís – MA. Foi membro da Comissão Maranhense de Folclore, do Conselho Estadual de Cultura, do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão e da Academia Maranhense de Letras.

Figura 13 - Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho



Fonte: Jornal “O imparcial” 2018

Segundo o portal da UFMA (2015) as obras de Vieira Filho foi reconhecida por grandes estudiosos da cultura popular brasileira, tais como Antenor Nascentes, Luís da Câmara Cascudo, Mário Souto Maior, Veríssimo de Melo. E durante o mesmo período de 2015, foi lançado na Academia Maranhense de Letras o “Dicionário da Obra de Domingos Vieira Filho”, de autoria dos pesquisadores do curso de Letras da Universidade Federal do Maranhão, Conceição de Maria de Araujo Ramos, José de Ribamar Mendes Bezerra, Maria de Fátima Sopas Rocha, Luís Henrique Serra e Edson Lemos Pereira.

Três livros me chamaram a atenção: o primeiro, sobre o Folclore do Maranhão; o segundo, A linguagem popular do Maranhão; e o terceiro, O mundo das superstições (1963).

Nesse contexto, busquei os esquemas explicativos Domingos Viera Filho, no qual relata diversas categorias, mas um dos que me chamaram a atenção, sobre “Lendas, Mitos, Costumes.” Neste livro, existem vários momentos que Viera Filho recorre a diversos Folcloristas para mostrar o a “sobrevivência” de práticas de “primitivos”:

Não é sem razão que alguns folcloristas têm afirmado que o costume de curar com orações certos males que nos afligem é uma teimosa sobrevivência de práticas mágicas de primitivos curandeiros e benzedores que se perdem num longínquo *background* comum afro-ameríndio, marcado ainda mais pela profunda religiosidade do luso, alma simples e crédula, dada a transportes místicos. (FILHO, p.23)

Outra fonte de preocupação quando Domingos Vieira Filho retoma que deveríamos olhar para as superstições como se observássemos o esqueleto de um animal fóssil, tendo aparecido em épocas pré-históricas, quando a humanidade ainda lutava pela sobrevivência.

O livro “A linguagem popular do Maranhão”, Domingos Vieira Filho escreve categoricamente a origem de diversas palavras do vocabulário Brasileiro, geralmente de origem da língua portuguesa. A exemplo o termo “Cabaço” – (chulo) – Hímen. O termo portanto é conhecido em Portugal. E destaco também a suas relações com outras bibliografias, a exemplo “Origem e formação das orações” in Diário de Notícias, ed. 3.9.1950. Rio, que busca sempre remontar a origem de uma situação

4.4 IV Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas no Ceará. “Poder Da Memória, Os Museus Indígenas e Museologia Social.

Durante o meu período de bolsista de iniciação científica fui convidado a participar junto com Rosa Tremembé do “IV encontro de formação de gestores de museus indígenas no Ceará. ‘Poder da memória, os museus indígenas e Museologia Social’ que ocorreu nos dias 14, 15 e 16 de julho de 2017 na aldeia de Almofala, distrito de Itarema no estado do Ceará.

O evento foi realizado através da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, da Rede Cearense de Museus Comunitários (RCMC), do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) e da Prefeitura Municipal de Aratuba que reuniu diversos povos indígenas, como os Tremembé, Jenipapo Kanindé, Potigatapuia, Potyguara das Bicas, Pitaguary, Kariri dentre outros povos.

Figura 14 - IV Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas



Fonte: Da Cruz, 15 de Julho de 2017

Dentre as diversas atividades etnográficas realizadas por mim durante este período, pude perceber o interesse de agências do Estado em participar de encontros que envolvem diferentes povos e comunidades tradicionais. Nesse contexto, construo a possibilidade de pensar em quais são as estratégias por parte dessas agências do Estado em promover esses encontros? O que são apresentados por essas agências? Em que medida se distancia das iniciavas do Centro de Ciências e Saberes?

O Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), vinculado ao Ministério da Cultura (MinC) sucedeu o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) nos direitos que se refere aos museus federais. Criado em janeiro de 2009 pelo ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva com a assinatura da Lei nº 11.906 apresenta-se como um órgão responsável pela

Política Nacional de Museus e pela organização dos serviços do setor para aumentar a visitação e arrecadação dos museus, fomento de políticas de aquisição e preservação de acervos e criação de ações integradas entre os museus brasileiros.

Dentre as diversas situações expostas referente a Lei de nº 11.906 de 20 de janeiro de 2009 concernente ao Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) ressalto a preocupação que essas instituições museológicas possuem na prática de proporcionar a construção “identitária” da cultura brasileira, principalmente quando tem como proposta a preservação de acervos culturais e naturais como recurso educacional e inclusão social.

Nesse contexto, dentre os diversos artigos presente nesta lei, ressalto em especial o Art. 3º e 4º situação que cabe ao IBRAM as seguintes finalidades e competências:

I – promover e assegurar a implementação de políticas públicas para o setor museológico, com vistas em contribuir para a organização, gestão e desenvolvimento de instituições museológicas e seus acervos.

II – estimular a participação de instituições museológicas e centros culturais nas políticas públicas para o setor museológico e nas ações de preservação, investigação e gestão do patrimônio cultural;

III – estimular programas e ações que viabilizem a preservação, a promoção e a sustentabilidade do patrimônio museológico brasileiro;

IV – estimular e apoiar a criação e o fortalecimento de instituições museológicas;

V – promover o estudo, a preservação, a valorização e a divulgação do patrimônio cultural sob a guarda das instituições museológicas, como fundamento de memória e identidade social, fonte de investigação científica e de fruição estética e simbólica;

IX – garantir os direitos das comunidades organizadas de opinar sobre os processos de identificação e definição do patrimônio a ser musealizado. (LEI Nº 11.906, DE 20 DE JANEIRO DE 2009).

No que se refere ao artigo 3º e 4º aproxima-se, principalmente, a noção número I, II, III e V em relação as discussões realizadas na Oficina de Formação – Part. I: O poder da memória, Museus Indígenas e Museologia Social pelo professor da UNIRIO, Mário de Souza Chagas, onde possui atuação na Escola de Museologia e no Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio (PPGPMUS); além de ser o Coordenador Técnico do Museu da República. Mário Chagas relata que o processo da criação do museu é realizado coletivamente com os indígenas e os organizadores, e que algumas das principais características colocadas sobre a Museologia Social é que cada objeto possui: uma comunicação, memória e a relação de pesquisa/produção da pesquisa. Porém, ressalto que a partir das narrativas do Mário Chagas, pude entender que existe um conflito sobre a própria lógica da organização da Museologia Social e alguns pensamentos, quando comenta que apesar de não gosta de definir a Museologia

Social, pois quando se define, se limita. Ele pode ser entendido como um local para descolonizar o ensino, a ideia de que somente um possui o saber, e o outro aprende. Todavia, ainda assim está em conflito com as forças que envolvem as imposições do interesse do Estado.

Sobre o evento IV Encontro de Formação de Gestores de Museus Indígenas no Ceará. “Poder Da Memória, Os Museus Indígenas e Museologia Social e as distinções do Centro de Ciências e Saberes, Rosa Tremembé comenta:

Quando a gente não tem uma visão do outro lado da moeda, de outras maneiras de se representar, a gente vai seguindo aquela onda lá que a gente não conhece. Mas a partir de quando a gente começa a visualizar, conhecer um outro processo de se mostrar, aí a gente escolhe o que faz mais sentido para nós, pois é nós que estamos fazendo nossa escolha, embora eles lá também estão fazendo suas escolhas. Mas há algo além, de algo que a gente não concorda, que são as imposições estatais que vem o Estado e diz para você fazer assim. (ROSA, 2019).

A partir das minhas experiências com os trabalhos que envolvem o chamados Centro de Ciências e Saberes e outros tipos de organizações que estão relacionados a noção de Museologia Social, pude perceber distinções em diversos critérios. A noção de “Museu Vivo” relacionado ao Centro de Ciências e Saberes pode ser pensado como uma dinamicidade que os acervos possuem referentes aos povos e comunidades tradicionais que estão referidos e por eles construídos, não apresenta-se como algo estático, ou a “peça” pela “peça”, mas a ressignificação colocadas pelos próprios agentes sociais tira o caráter de “preservação” no sentido imutável, a exemplo da “Tarrafa de Pesca” do senhor Durval Tremembé quando relata que não faz sentido colocar uma “peça” em exposição no qual ele não teve relação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No texto de Pierre Bourdieu, capítulo II - Introdução a uma sociologia reflexiva, o autor retrata em um tópico especial *double bind e conversão* a conversão do olhar, ou seja, levar a refletir sobre a posição que pesquisador possui em sua prática de pesquisa. Desse modo, cabe ressaltar a produção de pesquisa não se dá de maneira espontânea, mas de modo sistemático, como coloca Gaston Bachelard: “Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído” (BACHELARD, 1996, p.18).

Nesse contexto, o processo de construção do presente trabalho foi pensado como forma de levar-nos a refletir sobre as implicações dos esforços dos Tremembé, residentes na cidade da Raposa, ao investirem na construção de uma exposição, junto com os pesquisadores, que definem sua representação enquanto uma coletividade. Isso implica, segundo a minha interpretação do texto de Roberto Cardoso de Oliveira, uma relativização da própria posição do “pesquisador” e “pesquisado”:

Em termos epistemológicos, diria, em primeiro lugar, que a objetividade concebida pelo positivismo – em que o pesquisador daria todas as cartas – é puramente ilusória. [...] Em decorrência disso, a relação que se impõe entre as partes envolvidas no processo cognitivo, de monológica passa a ser dialógica, alterando a própria prática da chamada ‘entrevista’. [...] Isso significa que uma relação caracteristicamente marcada com uma via de mão única, passa a ser de mão dupla, consequência do diálogo tomado agora como essencial na busca. (OLIVEIRA, 2000, p.67).

Roberto Cardoso de Oliveira faz uma referência a posição da prática do pesquisador quando se abstém em refletir a sua própria posição no campo de produção em meio a um conjunto de forças, como faz referência Pierre Burdieu sobre o efeito de lugar:

O *lugar* pode ser definido absolutamente como o ponto do *espaço físico* onde um agente ou uma coisa se encontra situado, tem lugar, existe. Quer dizer, seja como *localização*, seja, sob um ponto de vista relacional, como posição, como graduação em uma ordem. [...] Os agentes sociais que são constituídos como tais em e pela relação com um *espaço social* (ou melhor, com campos) e também as coisas na medida em que eles são apropriados pelos agentes, portanto constituída como propriedades, estão situadas num lugar do espaço social que se pode caracterizar por sua posição relativa pela relação com outros lugares (acima, abaixo, entre, etc.) e pela mútua das partes, o espaço social é defenido pela exclusão mútua (ou a distinção) das posições que o constituem, isto é, como estrutura de justaposição de posições sociais. (BOURDIEU; 1993).

Desse modo, a *conversão do olhar* como cita Pierre Bourdieu proporciona uma ruptura com modos de pensamentos, conceitos e métodos cristalizados e enrijecidos pelo *senso comum douto* que é necessário por em constantemente em dúvida. Com isso, o processo de pesquisa se torna um conjunto de ações coletivas, não circunscrito somente ao pesquisador.

Nesse contexto, o projeto de *Centro de Ciências e Saberes: experiência de criação de Museus Vivos na afirmação de “saberes” e “fazeres” representativos dos povos e comunidades tradicionais* emergem como produto de diversas iniciativas de mobilizações sociais, distinguindo-se de propostas museológicas que não levam em consideração a participação no processo de organização do próprio grupo.

Vale ressaltar as ressignificações que são construídas com categoria “tradicional”, que neste trabalho, pretendeu-se entender no contexto de autoafirmação e distinção enquanto grupo étnico, e não pensada necessariamente como oposição ao “moderno”. O “tradicional”, segundo ALMEIDA (2017, p.66) consiste num componente da identidade social, em um conjunto de ressignificações, para compreender o sentido mais abrangente de unidades sociais em luta por direitos territoriais e identitários, classificadas como “étnicas” e “tribais”.

Segundo PORTELA (et all), a tradição, como observam Hobsbawm (2002) se distingue do costume. Para Hobsbawm, as tradições, mesmo as inventadas são, um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regra tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado (HOBBSAWM, 2002, p. 09). Podendo relativizar a definição weberiana de costume²³ como algo dinâmico, pois o costume e a tradição estão em constante mudança.

Pode-se observar que os autores, Luc Boltanski e Arnaud Esquere, utilizam a ideia de patrimonialização como um dos resultados caracterizados pelo processo do capitalismo. A sociedade que possui a elevação de valores patrimoniais ou em medidas de proteção de bens resultam no processo de conservar o “idêntico”. Esse “idêntico” pode-se problematizar como estratégia para legitimar as classificações por agências do Estado.

Ressalto a importância da organização dos artefatos, pois são produtos de trabalhos de relações de pesquisa entre diversos grupos. São escolhidos pelos próprios agente e que colocam o que acham de significativo referidos a situação de autoafirmação e reconhecimento de identidade social, no caso dos Tremembé da Raposa. Nesta situação, os agentes sociais possuem identificação com a exposição, e de certa forma a autonomia sobre ela. A noção de "museus vivos" não está baseada sobre a ideia de um “coleccionismo”, no sentido de juntar peças distintas sem total sentido com o grupo e hierarquiza-lo em uma vitrine, mas sob a perspectiva de que os povos e comunidades tradicionais junto com os pesquisadores do ligados ao Projeto, utilizam a própria história pleiteando situações reivindicações no presente.

²³ Em um pequeno parágrafo José Guilherme Mequior (1980, p.99) relata que a noção de costume baseia-se para Weber como um “hábito antigo”.

Enfatizo que o presente trabalho não pretende definir nenhuma categoria, mas trabalhar *relacionalmente* os conceitos das análises teóricas/práticas, pensando sempre na possibilidade da dinâmica e da resignificação. Além disso, o meu interesse na inserção da pesquisa trabalhando o presente tema não se limita somente neste trabalho, mas em dar continuidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A.W. B; OLIVEIRA, M. A. **Museus indígenas e quilombolas: centro de ciências e saberes** / Alfredo Wagner Berno de Almeida; Murana Arenillas Oliveira (Orgs.). – Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras**. In: Povos e Comunidades Tradicionais: Nova Cartografia Social. Catálogo. Manaus. 2013. p.155-174.

_____. A HISTORICIDADE DA VIDA CONTRA A MUSEIFICAÇÃO: OS MUSEUS E OS MAPAS NOS “CENTROS DE CIÊNCIAS E SABERES. In: **Museus indígenas e quilombolas: centro de ciências e saberes** / Alfredo Wagner Berno de Almeida; Murana Arenillas Oliveira (Orgs.). – Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017. p.57-80.

_____. O mapeamento social, os conflitos e o censo: uma apresentação das primeiras dificuldades. In: **Estigmatização e território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Editora da UFAM, 2008. p.13-33.

ANDERSON, Benedict. Censo, Mapa, Museu. In: **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p.226-255.

BACHELARD, Gaston. A noção de obstáculo epistemológico. In: **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução Estrela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.07-68.

BORGES, Jorge Luís. **O idioma analítico de John Wilkins**. 1952.

BOLTANKI, Luc e ESQUERRE, Arnoud. La “collection” une forme nuerve du capitalisme. In: NUNES, Patrícia Portela. P La mise em valeur économique du passé et ses effects. Les temps Modernes, 69^o Année Juillet – Septembre, 2014.

BOURDIEU, Pierre. Efeitos de Lugar. In: **A Miséria do Mundo**. Vozes. Rio de Janeiro. 1997. _____. Cap.V. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: **O Poder Simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 16^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CRUZ, Rita. C. A. “Patrimonialização do patrimônio”: ensaio sobre a relação entre turismo, “patrimônio cultural” e produção do espaço. **Artigo**. GEOUSP - Espaço e Tempo, São Paulo, Nº 31, pp. 95 - 104, 2012.

DICIO: Dicionário online de português. Conteúdo revisto em fevereiro de 2019. Lexicógrafa responsável: Débora Ribeiro. Disponível em: < <https://www.dicio.com.br/saber/>>. Acesso em: 05 março de 2019.

DOURADO, Sheila, Borges. O “PATRIMÔNIO CULTURAL” PARA ALÉM DA “PATRIMONIALIZAÇÃO”. In: **Museus indígenas e quilombolas: centro de ciências e saberes**. / Alfredo Wagner Berno de Almeida; Murana Arenillas Oliveira (Orgs.). – Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017. P.172-181.

Dicionário da obra de Domingos Vieira Filho será lançado nesta quinta-feira (24). Revisão: Charles Mendes. 24/09/2015. Disponível em: < <http://portais.ufma.br/PortalUfma/paginas/noticias/noticia.jsf?id=45682>>. Acesso em: 08 abril de 2019.

FOUCAULT, M. “Sobre a arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”. In: **Arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento**. Manuel Barros da Motta: tradução. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p.82-118.

_____. A arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

GORZ, André. **O imaterial: conhecimento, valor e capital**. Tradução de Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume, 2005. p. 30- 54.

G1/MA. **Nova Casa do Maranhão é a mais nova atração turística de São Luís**. “Centro de Interpretação Turístico-Cultural é o primeiro inaugurado no Brasil. Com recursos audiovisuais de ponta, se tornou um museu multimídia.” 2014. Disponível em < <http://glo.bo/1HgMKtI> >. Acesso 29 de novembro de 2017.

HOBBSAWM, E. J. **Nações e nacionalismo desde 1780**. Traduzido por Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 11 – 56.

MARTINS, Cynthia. REFLEXÃO SOBRE A EXPOSIÇÃO SABERES TRADICIONAIS E ETNOGRAFIA. In: **Museus indígenas e quilombolas: centro de ciências e saberes**. / Alfredo Wagner Berno de Almeida; Murana Arenillas Oliveira (Orgs.). – Manaus: UEA Edições/PNCSA, 2017. 112-144.

_____. Insurreição de saberes: tradição quilombola em contexto de mobilização. Manaus: UEA Edições, 2013.

MEQUIOR, José Guilherme. Um perfil da teoria da legitimidade de Weber. In: Rousseau e Weber Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade. Ed: Guanabara, 1980. p.97-150.

MORGAN, Lweis Henry. **Evolucionismo cultural**. Revisão por Celso Castro. Tradução: Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005. p.08-39.

NUNES, Patrícia Portela. Saberes e ofícios tradicionais como modos de conhecimento em comunidades quilombolas: a experiências dos chamados Centro de Saberes. **Artigo**. p.01-18.

NUNES, Patrícia Portela; JÚNIOR; João Damasceno Figueiredo; MARTINS; Cynthia. Nem pescadores cearenses, nem índio da cidade: a trajetória dos Tremembé de Almofala para Raposa no Maranhão. **Artigo**. p.01-22.

NUNES, Patrícia Portela. Mapas Participativos. **Relatório de pesquisa**. Rio de Janeiro. 2008. p.3- 18.

.A MUSEALIZAÇÃO COMO POLÍTICA DE RECONHECIMENTO: A EXPERIÊNCIA DE CRIAÇÃO DOS CHAMADOS ‘CENTROS DE CIÊNCIAS E SABERES’ POR POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. In: **Museus indígenas e quilombolas: centro de**

ciências e saberes. / Alfredo Wagner Berno de Almeida; Murana Arenillas Oliveira (Orgs.). – Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017. p.87-119.

Presidência da República. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Planalto governo. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>. Acesso em: 09 de dezembro de 2017.

RANCIERE, Jacques. Os ossuários da purificação étnica. **Especial para a folha.** 1996. p.01-03.

RUBIM, A. C. OS “MUSEUS VIVOS” KOKAMA EM MANAUS-AM. In: **Museus indígenas e quilombolas: centro de ciências e saberes.** / Alfredo Wagner Berno de Almeida; Murana Arenillas Oliveira (Orgs.). – Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017. 147-149.

VASCONCELLOS, Camilo de Mello. **Museus Antropológicos na Contemporaneidade: perfil, perspectivas e novos desafios.** Artigo. Editora: ICOM/ICOFOM. Buenos Aires. 2011