

Figura 126 - Francilene Pitanguary em ritual no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, na oca da aldeia Mina Grande, povo Kapinawá em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

4.2.2 O Pajé como “curador: xamanismo e tradução nos museus indígenas

Figura 127 - Pajé Barbosa e Francilene Pitanguary durante momento ritualístico no II Fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

Vimos que na prática xamânica opera um princípio semelhante, e isto não nos deve surpreender, dada a circularidade que opera na construção de esquemas conceituais. Para o xamã de um mundo novo, de pouca valia serão seus antigos instrumentos, as escadas xamânicas que lhe dão acesso aos diversos planos cosmológicos (Weiss 1969; Chaumeil 1983), sua aprendizagem, seus espíritos auxiliares, suas técnicas; montagens de outras técnicas podem ser preferíveis. Mas, ainda assim, cabe-lhe, “por dever de ofício”, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrém (Viveiros de Castro 1996). E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor. (CUNHA, 1998, p. 17, grifo nosso).

Também sou professora formada pela Universidade da Mata. Universidade essa, que nós não precisamos de diplomas. Uma eterna estudante. **Que o reitor é o nosso pajé, onde, quando ele manda, eu estou aprendendo com ele. Dessa universidade, eu queria que nós todos ergamos a cabeça, e nós todos somos capacitados, sim.** Nós não precisamos de nenhum diploma pra dizer que nós cursamos uma faculdade. **E nós tamo nos formando, né.** Porque tudo isso, o Sotero, ele é um professor, ele é um reitor, lá na aldeia dele. E é respeitado. **Isso é museu. Isso é você entender a linguagem dos nossos povos indígenas, porque o papel chegou ontem, mas o estudo, a nossa formação, ela é milenar.** Então, nós cada dia tamo aprendendo. (Informação Verbal).

Nas palavras de Francilene Pitaguary, esse museu indígena se constitui através do ato de reconhecer os conhecimentos próprios de seus caciques e pajés, e assim, apreendendo com eles, “entender a linguagem de nossos povos indígenas”, para além do papel e da educação formal, são saberes milenares. Mas como estes conhecimentos se traduzem no campo da memória?

O espaço de aprendizado das ciências indígenas expressas no campo da memória, que podemos chamar de “museologia indígena”, é a “Universidade da Mata”, nas quais os reitores e professores são os sábios indígenas, pajés e caciques. Herdeira de conhecimentos muito antigos, que existem muito antes de chegarem os museus e o “papel”, é “milenar”. Nesse sentido, os xamãs, curadores, rezadores, enfim, os sujeitos que possuem os conhecimentos acerca da dimensão da “espiritualidade” e do “sagrado” possuem um papel crucial para entendermos a visão dos indígenas sobre seus processos museológicos e as apropriações e traduções efetuadas sob a ótica de suas cosmologias.

De acordo com a perspectiva cosmopolítica nos termos de Isabelle Stengers, é preciso superar um uso figurado e analógico de certas palavras – dentre estas, “magia” – e passar a usá-las em seus sentidos literais e de acordo com a virtualidade de seus potenciais de intervenção no mundo. Em sua proposição de “reativar”, é necessário termos consciência de que:

Nós continuamos a falar de magia nos diversos registros. Nós falaremos da magia negra dos grandes rituais nazistas, mas também da magia de um momento, de um livro, de um olhar, **de tudo que torna capaz de pensar e sentir de outra maneira**. O termo magia, entretanto, não é pensado, e o mesmo acontece com todas palavras associadas a sua eficácia. Para as bruxas, nomear-se bruxas e definir a sua arte por essa palavra, “magia”, já são atos “mágicos”, que criam uma experiência desconfortável para todos aqueles que vivem em um mundo onde supostamente a página foi definitivamente virada, com a erradicação de tudo que foi desqualificado, menosprezado, destruído, enquanto triunfava o ideal de uma racionalidade pública, de um homem idealmente mestre de suas razões, logo acompanhado da trivialidade da psicologia dita científica com suas pretensões de identificar aquilo a que as razões humanas obedecem. Ousar nomear de “magia” a arte de suscitar os acontecimentos nos quais esta em jogo um “tornar-se capaz” e aceitar que se deixe ecoar em nos um grito que pode lembrar aquele de Cromwell: o que fizemos, o que continuamos fazendo quando utilizamos palavras que nos fazem os herdeiros daqueles que erradicaram as bruxas [...]. (STENGERS, 2018, p. 458).

Retomamos nesse tópico uma interlocução com a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, tendo em vistas aproximar o xamanismo e, em nosso caso, o papel dos pajés como “curadores” (que cuidam dos museus, da memória e das pessoas) e “mediadores” das traduções produzidos nos/pelos museus indígenas. Função essa que se sobressai na medida em que os xamãs atuam enquanto elos de ligação, por excelência, entre as dinâmicas cosmológicas destas sociedades e os sujeitos que protagonizam e vivenciam os processos museológicos. Nesse sentido, seu fazer no mundo enquanto ação museológica (ou seria sua ação museológica como fazer no mundo?) constrói importantes “pontes” que permitem que as apropriações ganhem significados, transformando-se em traduções que possuem sentido em cada realidade em que os museus indígenas se concretizam.

Na reunião que participei junto com a liderança Rosa Pitaguary, em Nazaré, dois dias antes do III Fórum, com a comissão de organização dos Tabajara e Tapuio, ela fez um pedido dentre as demandas de uma hospedagem diferenciada durante o encontro. Dizia Rosa, em 17 de outubro de 2017:

Porque assim, eu num sei se vocês sabem mas a pessoa que trabalha com a questão da espiritualidade, na hora que se recolher precisa tá mais centrada, é tanto que ele só participa do ritual, ali, depois ele, né... **Até para ele poder ele tá diretamente a disposição da comunidade, é tanto que lá em Buíque, ele por várias vezes foi chamado nas casas, pra fazer cura, né. Ele também vai estar a disposição da comunidade pra isso.** (Informação Verbal).

Nos dois encontros nacionais de museus indígenas organizados pela Rede Indígena de Memória e Museologia Social, a demanda de trabalhos ao pajé Barbosa fez com que ele “trabalhasse” três turnos fazendo curas, consultando ou com Encantados atuando por meio dele.

No Piauí, teve que se dividir entre as atribuições como “curador” e a participação nos debates e nas rodas de conversa, tendo participado da programação oficial bem menos que em 2016, no fórum nos Kapinawá.

Naquela primeira conversa com os indígenas em Nazaré, Rosa enfatizou a necessidade de termos um espaço reservado para o pajé Barbosa se recolher com tranquilidade nas noites, com sua esposa, d. Liduína, que o acompanhou no encontro, atuando como “cambona”(papel que, em 2016, em Mina Grande, foi feito por Francilene)⁵⁷⁷. Em sua primeira fala em público, na abertura dos trabalhos do III Fórum, o pajé Barbosa apresentava-se – orgulhoso do que é - avisando como atuaria em Nazaré durante os cinco dias do encontro: seria um “curador”. Sua fala lembrou-me daquela que tinha ouvido, ainda em 2008, na XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, em Poranga. Falou para todos os participantes do Fórum, mas dirigia-se claramente aos moradores de Nazaré. Em 19 de outubro de 2017, assim bradou o pajé:

Recebo vocês de braços abertos, como se tivesse na minha casa [...] Aqui eu tô tentando contribuir, e uma alegria de ser pajé é você tá aberto a consulta, porque eu trabalho 24 horas, né. Então aonde eu ando é desse jeito, eu levo minha bolsinha como é o costume [...] **Me orgulho, gente, de ser macumbeiro, me orgulho de ser ouricurizeiro, porque a gente tem uma defesa a fazer desse ouricuri, porque esse ouricuri tem que se fortalecer mais e mais [...]. Quem quiser chamar de macumbeiro, pode chamar. Eu gostaria de dizer a vocês que macumba significa ‘mar’ e ‘cumba’ é terra [...]. Se por acaso alguém chamar vocês de ouricurizeiro ou de pajé se orgulhem [...]** e eu sou um exemplo vivo, quem conhece o pajé Barbosa, sabe que eu tenho orgulho de levar esse nome de caticeiro, de feiticeiro, de pajé [...] porque no passado ninguém podia dizer que era um pajé [...] porque eles confundiam a gente com bruxo, e bruxo gente o que significa? É homem sábio. E eu tenho orgulho de ser sábio. (Informação Verbal).

A função de “curador” - “homem sábio”, bruxo - desempenhada pelo pajé Barbosa, assim como tantos outros especialistas rituais – assemelha-se à de um cuidados, de um médico, na medida em que realiza diagnóstico a partir de sintomas, sinais e indícios (sejam estes físicos, subjetivos ou de natureza espiritual), orientando sobre os procedimentos a serem feitos para a obtenção da saúde de volta. Ele consulta e receita, visando curar. O pajé Barbosa sempre anda com seu caderninho, no qual anota a terapêutica e passa para o consulente. Durante o Fórum do Piauí, ele esteve ausente de praticamente todas as discussões formais: estava em todos os momentos fazendo consultas, rezando, receitando, incorporado por entidades ou não. Atuou em

⁵⁷⁷ Cambona é a pessoa que atua auxiliando diretamente o pai ou mãe de santo, e as entidades que incorporam nas sessões, em tudo o que for necessário, no contexto de realização do ritual. Chama-se assim nos rituais, “giras”, de umbanda, entre os Pitaguary de Monguba, e é um termo de amplo uso.

todos os momentos como “curador”. Ainda na reunião com a comissão de organização local, Rosa Pitaguary comentou também sobre a atuação do pajé Barbosa nas atividades da Rede Indígena, se referindo aos acontecimentos de agosto de 2016, nos Kapinawá. Dizia ela que:

[...] **O pajé, como ele vem, e sempre a questão da espiritualidade fica com ele. Tem momento que é ele que está com a gente, como eu acho que quem tava lá, quem foi pra lá percebeu (para Buíque). Tem momento que já não é mais ele, ele já tá com um Encantado,** por conta disso [...] quando ele vai se recolher ele precisa ter um canto mais tranquilo. Como vai ficar todo mundo junto, assim, então vai ter muita zoada, muito barulho, entendeu, muita gente. Então, seria interessante se fosse possível, ele pudesse ficar em uma casa, que aí, quando ele fosse se recolher... porque assim, da outra vez, a gente foi pra lá (para os Kapinawá), quem foi foi a filha dele e eu. Nós duas foi que ficamos tomando conta dele, porque precisava dele ter esse cuidado, só que agora dessa vez quem vai vir é a esposa dele (Informação Verbal)

Figura 128 - Pajé Barbosa, no II fórum Nacional de Museus Indígenas, aldeia Mina Grande em Buíque/PE



Fonte: O autor (2016)

O termo “curador”, a variar conforme os espaços e grupos com os quais é compartilhado, pode ter acepções bem distintas. Como pensar o “curador” no meio museológico em geral? O trocadilho é quase óbvio, mas não os significados, frente aos vários sentidos que as palavras podem ter, especialmente quando sua conotação se depara com fatos, atos e processos em que se conectam mundos distintos. Nesse sentido, a arte de curar é exercida pelo pajé como parte

de sua atuação na construção dos sentidos da memória produzidos pela museologia indígena sob a ótica do “encantamento”. Mas o que seria uma ótica do “encantamento”? A função de “curador”, em sua acepção museológica, propicia que o pajé traduza, nos termos de uma “ciência da espiritualidade” (utilizando uma designação que ele costuma usar), os significados e as práticas constituídos nos processos museológicos de apropriação.

Qual o significado e a função do pajé como “curador” nos museus indígenas? Como os pajés tem atuado? Como são percebidos pelos que estão envolvidos nos processos museológicos? Sua função, sua importância e sobre o que faz? Segundo Carlos Papá Guarani, “Os pajés são sábios, são pessoas intelectualizadas. Sem eles, tudo se perde”⁵⁷⁸. Por serem “curadores”, são pessoas de suma importância entre os povos para o tratamento de processos de saúde/doença e da espiritualidade. São referências para suas cosmologias – incluindo aí as funções vitais que desempenha no entendimento do que é estar doente. Sua função de “curador”, na acepção museológica, produz a apropriação e tradução de esferas do sagrado nos processos museológicos, a partir da ótica de uma “museologia encantada” - ou seja, mediada por um mundo povoado de diversos seres, humanos e não humanos, em interação e cujas agências estão imbricadas e se influenciam mutuamente. A mediação/comunicação feita pelos pajés estabelece contatos e pontes dialógicas entre as práticas sociais dos indivíduos, seus grupos e outros seres que compõem o universo. São mediadores das ressignificações da memória e suas noções “cultura” e “patrimônio”, de um lado, e entre as pessoas e os espíritos, de outro. Nesse sentido, nos deparamos com contextos sociais complexos, ao tratarmos do papel de “curadores” que os pajés estabelecem nos museus indígenas, nos quais “A tradução da ‘cultura’ para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a redefinição de vários eventos e objetos ‘naturais’ como sendo índices a partir dos quais a agência social pode ser abduzida” (CASTRO, 2015, p. 53).

Na “encruzilhada” onde estamos situados nesta investigação, se imiscuem e produzem os significados dos museus indígenas para seus protagonistas. Nesta trajetória, compreender o sentido das ressignificações da memória e do patrimônio passa necessariamente pelo entendimento de uma relação com as cosmoogias e, dentre seus principais aspectos, com o mundo dos espíritos/Encantados e às práticas associadas a estas relações.

O termo “curador” seria associado, de um lado, à figura clássica do curador de museu, em seu papel de especialista e organizador dos trabalhos. De outro, porém, o “curador” é a aquele que “faz cura”, é a liderança espiritual, um especialista na mediação entre mundos; que

⁵⁷⁸ Carlos Papá, Guarani-Kaiowá, dia 19 de outubro de 2018, no encerramento do III Fórum Nacional de Museus Indígenas, 2017.

faz seus “trabalhos” e que se comunica com os espíritos e seus múltiplos mundos de várias maneiras. O curador é quem aconselha, diagnostica e passa os remédios. O pajé, como curador nos museus indígenas, desempenha o papel de liderança político-ritual que é mediadora dos contatos entre diferentes esferas da realidade social e do sobre-natural. Será que há sentido nisso? Não há espaço para especulações neste estudo. Vamos aos fatos.

Quais seriam os mundos que os pajés mediam em seus papéis de curadores nos museus indígenas? E qual a relação entre os museus indígenas e a função ritual dos pajés?

De acordo com a perspectiva de Stengers,

A eficácia do ritual não é, portanto, a convocação de uma deusa que inspiraria a resposta, mas a convocação daquilo cuja presença transforma as relações que cada protagonista entretém com os seus próprios saberes, esperanças, medos, memórias, e permite ao conjunto fazer emergir o que cada um, separadamente, não teria sido capaz de produzir. *Empowerment*, produção graças ao coletivo, de partes capazes daquilo que elas não teriam sido capazes sem ele. **Arte de imanência radical, mas a imanência é precisamente aquilo que está para se criar**, sendo o regime usual de pensamento aquele da transcendência que autoriza posição e julgamento (STENGERS, 2018, p. 459).

Praticantes de uma “arte da imanência radical” que é criadora de novos mundos, os pajés estão posicionados no limiar entre as perspectivas de vários mundos, em contextos que se encontram em uma “encruzilhada”⁵⁷⁹. “É na encruzilhada de saberes que se praticam os ebós epistêmicos” (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 23) No “mundo dos museus” e no “mundo dos indígenas”, como na posição liminar da “encruzilhada”, as duas significações de “curador” se sobrepõem. E no “mundo dos espíritos”? E no “mundo dos museus indígenas”? Além de as percebermos de maneira sobreposta, precisamos aproximar, em termos analíticos, estas duas funções do pajé, para melhor entendermos os sentidos de sua atuação nos museus indígenas como “curadores”.

À esta dupla função – que é também uma condição – de “curador” – no sentido museológico – e “curador”, no sentido dado pelos indígenas, uma terceira se amalgama, reforçada pelas duas anteriores: o papel de liderança político-ritual. Ou, seria melhor, liderança “cosmopolítica”?!

⁵⁷⁹ Segundo Simas e Rufino, “As encruzilhadas são lugares de encantamentos para todos os povos. [...]A partir dessas percepções, podemos concluir que a perspectiva da encruzilhada como potência de mundo está diretamente ligada ao que podemos chamar de culturas de síncope. Ela só é possível onde a vida seja percebida a partir da ideia do cruzamento de caminhos [...] As culturas de síncope nos fornecem condições para praticarmos estripulias que venham a rasurar a pretensa universalidade do cânone ocidental. Impulsionados pela sabedoria dessas culturas, temos como desafio principal a transgressão do cânone. Transgredi-lo não e negá-lo mas sim encantá-lo cruzando-o a outras perspectivas [...] A pedagogia das encruzilhadas é versada como conta golpe, um projeto político/epistemológico/educativo que tem como finalidade principal desobsediar os carregos do racismo/colonialismo através da transgressão do cânone ocidental (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 17-23).

Na passagem seguinte, o pajé Barbosa, ao final do fórum do Piauí (2017), avalia sua atuação no diálogo com as autoridades dos poderes executivos municipal e estadual, em nome dos indígenas de Nazaré, que o escolheram para falar na mesa que contou com a presença do governador Wellington “Índio” Dias. Contou o pajé Barbosa que teve

[...] a audácia de lançar aqui o que eu lancei ontem. E, fui emocionado ontem, quando, em menos de 5 minutos, o sim do governador, o sim do prefeito, que me tirou lágrimas. Ontem eu me emocionei, ontem eu chorei aqui, quando eu vi a rapidez. Esse colégio agora é de vocês, esse colégio vocês ganharam ontem. Isso me deixou empolgado, de fazer essa política solidária aonde eu for, como político que eu sou do meu povo, como político que eu sou, de vocês, eu tenho orgulho de fazer isso, sempre e sempre. E isso a gente não constrói rápido que nem nós construímos ontem. (Informação Verbal).

Estamos diante de sujeitos que desempenham um papel fundamental nos processos de apropriação e tradução dos museus frente às realidades indígenas, nos quais a função de mediadores entre os mundos material e espiritual influencia fortemente sua atuação como “curador” nas ressignificações da memória e nos sentidos atribuídos à “cultura” e “patrimônio”. No caso do pajé Barbosa, ele protagoniza os processos museológicos entre seu povo, tendo sido um dos fundadores do Museu Pitaguary, e é um importante mediador de diálogos e conflitos, na esfera terrena e na esfera do sagrado. É uma reconhecida liderança indígena no Ceará, desempenhando um papel político-religioso de reconhecido prestígio, para além de sua aldeia, de seu povo e do próprio movimento indígena estadual, na medida em que ele é fortemente respeitado também pelo movimento afro-religioso umbandista e candomblesista.

As palavras ditas pelo pajé Barbosa na mesa-redonda com o governador Wellington Dias são significativas para a percepção de seu complexo papel de mediador e sujeito político nas relações interétnicas e no diálogo com as autoridades do Estado. Falando diretamente aos representantes estaduais e municipais, do executivo e do legislativo, presentes em Nazaré naquele 20 de outubro de 2017, o pajé Barbosa efetuou um pedido diretamente ao Governador Wellington Dias, em nome dos povos Tabajara e Tapuio de Nazaré. Com sua oratória sempre eficaz, afirmou:

Saudar aqui todos os índios do Brasil, na pessoa do pajé Luís Caboclo, saudar a mesa aqui, na pessoa do nosso governador Wellington Dias, nosso prefeito e o nosso cacique Henrique. Boa tarde, apoiadores! Pra mim, é um prazer imenso de ver esse aconchego, esse abraço, [...] **E gostaria, nas minhas poucas palavras, dizer que sou uma das pessoas que representam também a política, já fui candidato a deputado, pajé Barbosa pelo Partido Verde,** e tenho orgulho de estar neste momento neste evento riquíssimo, de troca de ideias, para fortalecer a cultura do Ceará, a cultura do Brasil e a cultura do mundo. **Gostaria de fazer um pedido, alguns pedidos ao nosso prefeito,**

ao nosso governador; uma, se for possível: a gente fazer o museu desse povo para que a gente inaugure numa grande festa, porque esse povo merece esse museu. Desde já pedir ao nosso prefeito que nos doasse esse colégio para esta aldeia necessitada, para ensinar a cultura, ensinar o seu toré, sua espiritualidade, pra fortalecer mais esse povo. Porque até ontem se dizia que no Piauí não tinha índio, hoje tamos comprovando que tem índios sim e que isso que é um orgulho pro povo do Piauí. [...] que também abraça essa causa indígena, desse povo, assim como tá fazendo esse prefeito, assim como tá fazendo esse governador, arregaçando a manga, se esforçando a nos prestigiar, trazendo sua presença, trazendo seu apoio, porque eu acredito na sua presença. Eu acredito nesse momento de situação política frágil, que nós precisamos de apoiadores para nós demarcar as terras indígenas do Brasil". (Informação Verbal).

Ao nos referirmos aos papéis exercidos pelos pajés nos museus indígenas, estamos tratamos de uma tripla condição de “curador”, a das duas acepções referidas, e uma terceira, enquanto liderança político-ritual. E qual é a dimensão ritual dos museus indígenas? Como reconsiderar esta pergunta, frente aos fatos de que reconhecem que “nossos museus são os terreiros sagrados” e que as atividades dos museus indígenas são iniciadas e terminam com rituais de toré?! Em termos empíricos, nos consideramos privilegiados, nos termos de uma pesquisa sobre etnicidade, ao podermos acompanhar em diferentes espaços um sujeito como o pajé Barbosa. Durante a investigação, ele tornou-se, pelo crescente papel de protagonista exercido no processo de mobilização em rede dos museus indígenas à nível nacional, em um dos nossos principais interlocutores no que refere-se às reflexões e análises sobre a relação entre museus indígenas e cosmologias, que adentramos a partir da compreensão do pajé como “curador” e das relações entre xamanismo e tradução nos processos museológicos indígenas.

Fundir a compreensão sobre a atuação do pajé nos museus indígenas e na constituição da própria Rede Indígena de Memória e Museologia Social, como uma instância de mobilização dos museus indígenas, e de seu papel espiritual de mediador e conselheiro, nos direcionou a analisar o papel do pajé como “curador” nessa perspectiva cruzada.

A museologia indígena só é possível porque há “ciências indígenas”. O que seriam estas ciências e quais são seus conhecimentos? Como se aprende e se ensina, nas “ciências indígenas”? Na “Universidade das Matas” é onde acontecem os processos de ensino-aprendizagem acerca dos modos de apreensão de uma cosmovisão da qual os pajés são os “Reitores” e onde todos são eternos aprendizes dos grandes mestres: os Encantados. É no encontro entre as diversas cosmologias indígenas – e neste estudo aspectos de uma cosmologia da Jurema possuem um papel central - e os processos de apropriação e tradução da ideia de museus, que ocorre nas interações com a sociedade envolvente, que originam-se diferentes formas de uma “museologia indígena”, expressa em pensamentos, palavras e ações museológicas. Acreditamos que é

possível falar de um pensamento museológico indígena. As noções de “patrimônio” e “cultura”, imersas de “encantamento”, são ressignificadas à luz de outras concepções e perspectivas, que extrapolam dicotomias ontológicas ocidentais materializadas nas visões que possuímos acerca das relações entre natural e sobrenatural e entre vida e morte, que modificam sobremaneira o sentido que as memórias adquirem nos processos museológicos dos povos indígenas. É justamente nessa direção que a compreensão dos museus indígenas na ótica de seus protagonistas perpassa o aprofundamento no entendimento de seus processos de mobilização étnica e de suas dinâmicas cosmológicas – no que podemos denominar de uma cosmopolítica da memória. Seria a “museologia indígena”, categoria nativa em constituição a partir do modo como os indígenas percebem e classificam seus processos museais, uma “museologia encantada”? Essa “museologia indígena” poderia se conectar com a “retomada” do animismo, nos termos propostos por Isabelle Stengers?

Reativar é um passo que sempre implica se colocar em risco. Eu diria que nós, que não somos bruxas, não precisamos imitá-las, mas descobrir como podemos nos deixar correr riscos diante da magia. Podemos, por exemplo, experimentar o uso (não metafórico) do termo “magia”, que designa o ofício dos ilusionistas que nos fazem perceber e aceitar aquilo que sabemos ser impossível. A magia, dizem as bruxas, é uma arte. (STENGER, 2017, p.13).

A “museologia indígena”, percebida sob a ótica de uma “museologia encantada”, é uma arte de criação e risco, no sentido stengersiano. A “museologia encantada” é uma categoria analítica que produzimos a partir do esforço para compreender melhor a diversidade dos processos de apropriação e tradução dos museus sob a ótica das “ciências indígenas”, eminentemente das “ciências da espiritualidade”, das quais os pajés e xamãs são os “reitores”, professores e formadores. As “matas”, que formam um *lócus* para a apreensão desses conhecimentos, podem ser compreendidas metaforicamente como os espaços, instâncias, momentos e relações que propiciam um contato que envolve transmissão e aprendizado de formas de vida e cosmovisões, que fundamentam as práticas da vida cotidiana de acordo com as cosmologias indígenas. Nesse aprendizado, reativar o animismo, falar e praticar a magia/feitiçaria e desvendar os mistérios de um mundo encantado onde convivem humanos e espíritos, é parte da constituição dos sentidos de uma “museologia indígena” na realidade dos povos. As matas, assim, podem ser acessadas via os cinco sentidos comuns, acrescidos daqueles que se revelam aos que possuem – ou que desenvolvem – os “dons”, através de sonhos ou, mesmo, pelo contato direto com as autoridades máxima nesse campo do saber, em rituais ou não: os Encantados. Nesse sentido, os Encantados ensinam. No diálogo com eles, se aprende,

se recria e se reconta, o passado no presente. Assim, o diálogo e as interações entre indígenas e seus Encantados estão profundamente conectados com seus processos de ressignificações da memória, portanto, reverberam diretamente nos campos da autorrepresentação e da mobilização étnica, fornecendo a estes sujeitos não-humanos a condição de sujeitos sociais.

Os inúmeros encontros de museus indígenas promovidos pela Rede Indígena, os momentos ritualísticos, tanto quanto os momentos formativos e de diálogo, podem ser percebidos, simbolicamente, como “matas”, espaços de trocas e ensino-aprendizagem, de socialização e de recriação de modos de fazer e pensar dos indígenas no campo dos museus. São espaço de construção e trocas interculturais, onde vem sendo formado este pensamento museológico indígena. No encontro entre uma “museologia encantada” e uma “museologia indígena”, entre as cosmologias da Jurema e a formação de uma rede de museus indígenas, entre a ressignificação dos rituais e o mundo/“medo” de espíritos, nos deparamos com uma “ciência indígena”, que exprime-se na inseparabilidade de aspectos “espirituais” e “sociais”, enquanto um conjunto complexo de conhecimentos sobre a vida e (a relação entre) os mundos, que possui uma epistemologia própria, cujos museus indígenas são uma de suas expressões no campo da construção social e cosmológica dos sentidos da memória e do passado, no presente.

Mas, o que seriam essas “ciências indígenas”?

Estas “ciências indígenas”, no plural, podem se expressar como os conhecimentos provindos da tradição (oral) sobre o mundo natural (a divisão entre o natural e o social nesses casos, também é questionável), sobre as plantas, o clima e os animais, sobre o tempo. Baseia-se em tradições de conhecimentos muito antigos, herdados dos antepassados e que continuam sendo aperfeiçoados e atualizados, através da observação, na medida em que são vivenciados – e, assim, transmitidos – em processos sociais, como aqueles experimentados através dos museus indígenas.

Na passagem a seguir, o pajé Barbosa, ao enfatizar a importância dos pajés como lideranças político-espirituais, afirma: [...] Eu tenho orgulho de dizer que vai ter um inverno bom, graças a Deus [...] Mas, **vendo essas nuvens pesada, vendo esses pés de árvore tudo florando, então eu posso dizer que o tempo tá dizendo que nós vamos ter um inverno bom.** Então isso é muito gostoso [...] **é isso que a natureza tá dizendo que vai ter inverno bom.**⁵⁸⁰

“Eu posso dizer que o tempo tá dizendo”. Como seria possível escutar o que o tempo tem a comunicar? Ao interpretar os sinais da natureza, de modo a aferir o que ela está querendo dizer, o pajé indica caminhos a seguir e maneiras de fazer e portar-se, de conduzir-se, frente às

⁵⁸⁰ Pajé Barbosa Pitaguary, na apresentação da delegação do povo Pitaguary no IIIFNMI, dia 19 de outubro de 2017.

situações. Nesse sentido, ele é “curador” não só do museu, mas da vida – do museu que faz parte da vida e que é, portanto, um “museu-vivo” - como conselheiro, que é: “homem sábio”, bruxo, feiticeiro, macumbeiro, “caticeiro”. Entretanto, esses indícios não são perceptíveis a qualquer um, é preciso ter “ciência”, e essas evidências podem dizer tanto sobre a natureza (sagrada) quanto sobre a vida social. Mas, será que nestas concepções sobre a vida oriundas das “ciências indígenas da espiritualidade” é possível tratarmos essa divisão entre Natureza e Cultura (ou sociedade), as “partições ontológicas castrianas, como algo universal, evidente e apriorístico?

Nessa perspectiva, é interessante a letra de um toante que os Kapinawá cantaram no ritual de abertura do fórum de Mina Grande, em agosto de 2016, pela voz do pajé Zé de Caetano:

Na aldeia Kapinawá,
tem 3 paus que não pode cortar (2x).
Aroeira, jurema e jucá são três paus de ciências,
quem sabe não pode falar (2x).
Heina heina heioa ao heina heina heina hei heia
hei haina heio heina heia heia

O que dotaria estas plantas, aroeira, jurema e jucá, como “três paus de ciências”? Qual seria a “ciência” destes paus? E por que, quem sabe (de quê? De por que estes são três “paus de ciência”?) não pode falar? Então, assim como há “ciência indígena”, há plantas de “ciência”, ou melhor, sob as quais há “ciência”, ou seja, existem conhecimentos ocultos, sagrados e secretos, que nem todos sabem. No universo cosmológico da Jurema há também “encantamento”, pois algumas plantas representam reinos espirituais e, também, entidades ou seres, classificadas pelos nomes de “mestres”. Muitas plantas, teus seus “mestres”. Nessa perspectiva, além da planta em si, o vegetal, seriam então entidades espirituais com as quais se pode ter contato e, assim, é possível entender como estas plantas-mestres participam da vida social. De acordo com esse entendimento, as letras de várias toantes, linhas e pontos cantados nos torés, que fazem referências a estas plantas (e aos “mestres” que elas são ou representam), podem ser melhor compreendidos e analisados, em suas funções de evocar (como “pontos de chamado”), de apresentar-se (de dizer que um Encantado, mestre ou espírito chegou em um “trabalho”) e/ou para despedir-se (“até outro tempo”), como os Encantados costumam dizer quando vão embora, quando “viajam para a Natureza Sagrada”, nos ditos do cacique Robério Kapinawá.

Se essa “ciência da espiritualidade indígena”, como em muitos casos aqui analisados, passa pelas cosmologias da Jurema, esta poderia ser compreendida enquanto ciência? Segundo

Simas e Rufino,

O conceito de jurema enquanto ciência nos leva a pensá-la como um complexo de práticas de saber que se articulam através de diferentes experiências de mundo que imbricadas enredam a trama do culto. Porém, a ciência da Jurema distingue-se das noções envoltas ao termo ciência consagrado pela modernidade ocidental. Enquanto o modo dominante é atado por rigores que os obsidiam com a tara por uma verdade única, a ciência da jurema escapa para as vias do encantamento. Ser encantado é, também, ser inapreensível a uma lógica que reduza o fenômeno a uma única explicação. Como nos diz a juremeira Mãe Judith: “A gente morre e nunca termina da ciência da Jurema”. Em outra fala, Vó Biu fortalece a perspectiva da Jurema como uma ciência inacabada: “Na Jurema se nasce, se cria, morre e nunca se chega ao fim”. (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 83-84).

Muitos desses cânticos que são compartilhados nos torés realizados nas atividades dos museus indígenas são conhecidos como “cantos de chamado” porque possuem a função ritual de estabelecer o contato com os espíritos, chamando-os a “trabalhar”: fazerem-se presentes em um momento ritualístico. “Que pajé ainda é aquela coisa do canto sagrado” (Pajé Barbosa). Sacralidade esta que, ao se estabelecer como uma relação com as “coisas” e com o mundo, torna o ato de cantar, vibrando em uma determinada frequência sonora, forma de mediar e aproximar mundos e seres que os habitam.

Então o sagrado ele sai do canto. O sagrado ele sempre vai sair porque se não nós tava ferrado, cara, nós tava ferrado. Como é que o Pai eterno vinha até a nós? Como é que Jesus vinha até nós? Então o sagrado ele pode sair, pode viajar, uma oração de sempre, Nossa Senhora Aparecida, uma imagenzinha, anda no Brasil todinho. E aquela imagem, os seguidores dizem que é sagrado. Então o sagrado ele pode sair sim. E um sagrado ele pode tirar foto, um sagrado ele pode ser feito naquele mesmo modelo, porque na hora que eu comprar uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, é sagrado pra mim. E acabou-se. Então não tenha medo disso. **Vocês não tenham medo disso de jeito nenhum porque o sagrado ele pode viajar no mundo todim,** porque se o sol parar, eita, nós tamo acabado, nós tamo ferrado! Então, o sagrado ele vai passar todo dia por nós, que é o nosso sol, a lua e outras coisas mais. (Informação Verbal).

Nessa perspectiva, muitas letras dos pontos, linhas e toantes cantadas nos torés que ritualizavam o início e o término das atividades dos museus congregados na Rede Indígena podem ser interpretados sob a ótica das “ciências indígenas”, produzida, especificamente, no contexto de uma museologia indígena sob os auspícios de uma cosmopolítica da memória fortemente influenciada pelo complexo ritual da Jurema. Mas qual seria a relação entre uma cosmologia da Jurema e os museus indígenas? Essas são duas toantes que os Kapinawá cantaram, respectivamente, nos fóruns de 2016 e de 2017:

Força Tupã, eu quero força Tupã.
 Força Tupã, eu quero força no ar (2x)
 Atravessei o rio abaixo, com a cabaça e a ciência
 e eu cheguei agora no pé da Jurema (2x)
 (Toante Kapinawá, cantada em toré do IIFNMI, 2017)

Meus irmãos de luz, venham nos socorrer (2x),
 é a sua força, que eu quero viver (2x)
 Força, força, meus irmãos de luz,
 força, força, em nome de Jesus (2x).
 (Toante Kapinawá, cantada em toré do IIFNMI, 2016)⁵⁸¹

Os cantos feitos durante os rituais de toré são expressões das “ciências indígenas” - modos de conhecer para além da visão, de sentir, para além dos cinco sentidos, e de se comunicar, para além das palavras. Estas músicas possuem funções e significados que podem ser melhor compreendidos, em sua complexidade, quando adentramos nos universos cosmológicos que fornecem significados às visões indígenas de mundo - e, quando compartilhadas no contexto das atividades dos museus, compõem também parte do pensamento museológico indígena, ou seja, de uma forma própria de fazer museologia, enquanto expressão de uma “ciência encantada”.

Segundo Rufino e Simas, em seu recente estudo "A ciência encantada das macumbas":

A fundamentação de uma ciência encantada nos provoca a problematizar as ciências humanas e o conceito de humanidade, assim como foram veiculados ao longo do tempo. Dessa forma, partimos da orientação de que ambas as noções padecem de uma condição de desencantamento, ou seja, de não vitalidade. **Os desencantamentos das ciências humanas e da noção de humanidade assentam-se, basicamente, na incapacidade que os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente europeu têm de não reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistemológicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia).** (RUFINO E SIMAS, 2018, p. 31).

Compreender os discursos e as práticas associadas aos museus indígenas por seus protagonistas, já extensamente apresentados ao longo deste estudo, juntamente com seus olhares sobre a constituição da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, é um arcabouço prévio fundamental para o entendimento de uma "museologia encantada". Entendemos museologia encantada como uma categoria construída para analisar o conjunto de apropriações e traduções efetuadas de acordo com as "ciências indígenas" acerca de museus, memórias, culturas e patrimônios – ressignificados como parte de dinâmicas interétnicas que compõem a cosmopolítica da memória da qual resultam os museus indígenas.

⁵⁸¹ Observamos que essa toante foi cantada pelos Kapinawá em momentos de abertura de rituais de torés.

Voltando a conversar com o pajé Barbosa sobre as ciências praticadas pelos pajés, ouvi novamente uma declaração sua que já tinha escutado algumas vezes, noutros contextos, provocando os demais sabedores a um desafio, no mínimo, curioso, e que expressava também pistas acerca de como percebe certas práticas associadas ao “segredo” e o “sagrado”. Disse ele, em 2017, em Nazaré:

Eu me orgulho de ser essa pessoa, que queria que vocês também levantassem essa bandeira, porque eu ainda me sinto só. **E gostaria aqui de desafiar vocês pra gente fazer um encontro de pajés e de caciques para gente debater o que é que vocês sabem fazer, o que é que eu sei fazer, o que é que nós pode deixar de herança pra esse povo, porque conversando com outros pajé, diz que quando ensina a gente fica fraco, só vai ensinar pra uma pessoa quando tiver perto de morrer [...]** Então eu tô pedindo aos pajé que venha nos ensinar, eu tô pedindo os caciques que venha nos ensinar, eu tô pedindo as rezadeira, as cachimbeira, que venha me ensinar, porque vocês estão partindo e estão levando a ciência de vocês [...] então eu gostaria que vocês não tivessem mais vergonha. Leve pra casa essa bandeira, porque eu me orgulho de ser ouricurizeiro [...] então, a minha ciência é essa [...]. (Informação Verbal).

A ciência do pajé Barbosa é essa: a ciência do “ouricourizeiro”. O trecho acima toca em um ponto importante e polêmico na relação entre os detentores dos conhecimentos associados às “ciências indígenas”: a questão da transmissão e aprendizagem. A passagem transcrita expressa, até mesmo, a discordância, por parte do pajé Barbosa, com o que está subentendido, em suas palavras, ser o lugar-comum nesses processos de transmissão das “ciências indígenas”: de que enfraquecem aqueles que ensinam, que só o fazem antes de “partir” (morrer). Ao propor esse provocativo intercâmbio de conhecimentos que compõem a “ciência indígena”, conclama aqueles que os detém: rezadeiras, cachimbeiras, ouricurizeiras.

Para além do mundo dito “natural” ou “sobrenatural”, estas “ciências indígenas” referem-se profundamente ao mundo “social”, na medida em que são a expressão de conhecimentos que fundamentam ações e condutas, constituindo parte fundamental das cosmovisões, ou seja, possuem sentidos que tem significação alicerçadas no terreno das relações sociais. Vejamos.

Uma história comum nos relatos de vários pajés e outras pessoas iniciadas nos segredos sagrados das “ciências indígenas”, como vimos, é a maneira como tiveram lidar com a “espiritualidade” durante a infância. Apresentada sempre como uma discussão polêmica, destaca-se a questão de como foram tratados os dons e capacidades mediúnicas que revelaram-se desde muito cedo na vida destas pessoas, geralmente, quando ainda eram crianças. O próprio pajé Barbosa aos 10 anos já rezava e aconselhava. A forma como as famílias trataram estas pessoas, percebidas enquanto crianças especiais, no sentido de que eram diferentes, torna-se,

nos relatos de suas histórias de vida, a expressão da maneira como passaram a entenderem-se – e a serem percebidos - como pessoas que possuem “dons” que poderia ser desenvolvidos, ou não, mas com os quais teriam que lidar para o resto de suas vidas. Ao longo deste estudo, apresentamos exemplos disso através das trajetórias de mulheres indígenas possuidoras de dons, como dona Odete, Clarynha e sua mãe, dona Fátima, entre os Kanindé de Aratuba. Em 2007, conhecemos o pajé Cícero, dos Potiguara de Crateús. Em 2008, a rezadeira, d. Lourdes, dos Tabajara-Kalabaça, em Poranga. E a partir de 2009, viemos dialogando e aprendendo com o pajé Barbosa.

À época, as palavras do pajé Cícero me impressionavam, muito mais pelo que desconhecia – e me causava estranhamento – do que pelo que supunha saber (que era muito pouco, ou quase nada). Nosso primeiro encontro, em Crateús, se deu por ocasião da pesquisa para a elaboração do livreto Povos Indígenas no Ceará (2007). Havíamos conversado e conhecido um pouco de seus trabalhos, na então retomada de São José, bem como da função que desempenhava entre os Potiguara de Crateús. Na Assembleia de 2008, em Poranga, nos contou um pouco de sua trajetória até o momento em que se assumiu como indígena, evidenciando como entraram em sua vida de maneira forte e desde muito cedo, as questões de espiritualidade e a sua iniciação no aprofundamento do "dom que Deus lhe deu". Transcrevo a seguir um diálogo que tive com ele em Poranga, no final de 2008:

Cícero: (...) Uns mestre de obras, outros trabalham de eletricitista, outros trabalham em problemas de poço, trabalham com as máquinas que pode trabalhar, né.

Alexandre: E o senhor, com que trabalha?

Cícero: E eu num tive as condições porque num tive leitura, minha leitura foi muito pouca, num teve, pouca... só sei mesmo assinar o nome. Quando foi com a idade de 8 anos, começaram os sintomas a crescer, e meu povo pensaram que eu estava louco...

Alexandre: O que que acontecia?

Cícero: O que aconteceu foi que me levaram com problemas de medicina. Depois, me levaram pros curadores. **E aí, foi dessa época que os doutor me disse, o doutor espiritual, que meu problema num era... meu problema era espiritualidade, se eu cuidasse disso eu ia ficar bom.** Por isso eu cuidei, comecei. Meus pais eram curador, rezador. Nessa época, fui pegando a espiritualidade. E hoje... Quando eu... toda vida fui índio mas eu num tinha direito de gritar! Quando eu ia fazer uma cura, fora da minha cidade em Crateús, o povo dizia 'olhe aquela mulher, não'... Nesse tempo, eu tenho uma promessa que eu fiz, que eu tinha muito medo de acontecer, que o povo dizia, eu num via... e eu fiz promessa pro meu cabelo crescer, antes de eu me casar [...]. (Informação Verbal)⁵⁸².

Que fazer, frente a este “problema”, o de “espiritualidade”? Qual seria a solução? Confundido com a loucura, com a demência, com a doença, os dons que se apresentavam desde

⁵⁸² Pajé Cícero. Entrevista para Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará. [2008]. Aldeia Cajueiro, Poranga, CE.

muito cedo precisavam de um diagnóstico que partisse de como se evidenciavam, da observação empírica do que acontecia. Frente à isso, poderia se diagnosticar e se aconselhar sobre o quê e como fazer. Mas isso, esse diagnóstico, essa interpretação de uma sintomatologia específica, só poderia ser feita com mais precisão por alguém que compreendesse aquela linguagem: os “curadores”. Assim, para compreender melhor esses sintomas tornava-se necessário interpretá-los de acordo com os conhecimentos advindos das “ciências indígenas”, praticadas pelos “doutores espirituais”, por meio dos curadores.

Para além de interpretar os sinais do mundo dito “natural”, as “ciências indígenas”, enquanto expressão de epistemologias próprias, nos questionam acerca da validade de divisões, dicotomias ontológicas e dualismos universalistas, ao conjurar percepções holísticas e integradas em todos interconectados como partes de sistemas de significados em que se dá a interação entre aspectos do que consideramos a vida social e a natureza (ou sobre-natureza), para falar de vida e de morte, estabelecer contatos entre as pessoas e os espíritos e para tratar de dimensões distintas da realidade social que, na medida em que se comunicam, tornam-se reais para as pessoas, motivando pensamentos, valores, condutas e ações museológicas.

Um outro aspecto latente neste estudo, em relação à dimensão da espiritualidade nos processos museológicos indígenas, trata-se da questão do “medo”, entre aspas mesmo, porque o identificamos como uma categoria nativa, usada por diferentes indígenas envolvidos com os museus para classificar sua relação com muitos dos dons, das crenças, das práticas, das memórias e das histórias relacionadas com uma cosmologia na qual os Encantados possuem um lugar de destaque. Afinal, quem não possui “medo” de “alma”?! Mas e se estas almas, estes espíritos, querem nos proteger e tratam-se de nossos próprios antepassados, por que temê-los?!

Medo em relação a um “sagrado” que, por ser desconhecido, pode assustar. Por outro lado, as palavras do pajé Barbosa evidenciam um outro medo: aquele de que a sacralidade de objetos que possuem cunho espiritual seja violada em processos de colecionamento que desconsideram o modo como cosmologias indígenas percebem estas “coisas”, para além de sua materialidade e de acordo com outras concepções de personitude e agência. Sobre isso, ele questionava no fórum de 2017: “Porque o medo? [...] E novamente hoje eu tive preocupação aqui do sagrado ir pro museu e depois ser retirado por aquela peça sagrada ir pra lá e aquele povo ficar sem proteção. Deu assim uma imitação, né, que aquela coisa poderia se desfazer”⁵⁸³.

“Reativar” o animismo seria parte do ato de desfazer este “medo”?! Para desconstruir

⁵⁸³ Pajé Barbosa, intervenção no Painel 1 - Acervos indigenistas, coleções etnográficas e educação intercultural diálogos colaborativos com museus indígenas. III Fórum Nacional de Museus Indígenas, dia 19 de outubro de 2017, Piauí.

este temor frente à espiritualidade é preciso, ao compreendê-la, entender como este medo foi construído, inculcado, internalizado. Reaproximar-se de uma espiritualidade que está tão próxima e que, muitas vezes, tenta-se ocultá-la, evitá-la, escondê-la, negá-la, constrangê-la, é uma tarefa a qual o pajé Barbosa se imiscuiu, profetizando sempre esta questão, inclusive em relação ao povo Kanindé, como veremos. Compreender os significados de objetos sob a ótica de uma “museologia indígena” é considerá-los desde uma perspectiva do encantamento, cujos sentidos podem ser melhor vislumbrados como parte das “ciências indígenas”, quando voltadas ao entendimento do mundo das “coisas”. O trecho a seguir evidencia formas distintas de perceber um simples objeto, uma boneca (como a Calunga do Maracatu Elefante, do Recife, coletada por Catarina Real durante suas pesquisas e depois doada ao Museu do Homem do Nordeste, décadas depois), entre uma visão amaldiçoada e outra, sacralizada.

[...] porque existe museu de livros diabólico, existe museu de gerações forte, existe museu de peças, que nem bonecas, tão forte na energia que eles são trancado, trancafiado em cadeado. Porque a energia, de fato, ela pega qualquer pessoa que tocar. **Só que dessa vez eles num fala de sagrado. Eles fala de maldição.** Eu digo que é sagrado porque qualquer energia que vier - posso até citar os dois nomes, céu e inferno - é Deus que permite. (Informação Verbal).

O medo é internalizado desde o momento em que o “sagrado” é percebido como “maldição”. Nesse sentido, o pajé Barbosa nos põe a refletir sobre como ocorre a construção social de um tipo de “medo” que nega o que desconhece, e por isso, amaldiçoando-o, o condena, gerando um afastamento dos indígenas de uma “espiritualidade” que é parte de uma ciência - como forma de conhecimento - e de uma realidade - que os vincula a uma herança ancestral, a um patrimônio, que se manifesta através da relação com um território e da existência de “dons”, que nem todos possuem, mas que há sempre os que possuem. Esses “dons” podem ser considerados como patrimônio espiritual dos povos e sujeitos que os detém: herdados dos antepassados, dados por Deus, apreendidos entre seus mais velhos, transmitidos às novas gerações, ensinados pelos Encantados. É nesse sentido que as palavras do pajé Barbosa são sempre de reforço à necessidade dos indígenas apoiarem seus pajés e se aproximarem de uma espiritualidade/patrimônio, pois que herdada, mesmo quando negada. Apenas porque existe é que pode ser negada. Afinal, como me disse várias vezes d. Odete, rezadeira Kanindé, se ela fosse “trabalhar”, “iam me chamar de macumbeira, sem eu ser”. Na apreensão dessas dinâmicas cosmológicas em questão, a reversão do “medo em “coragem” (como no dito atribuído ao cacique Xikão Xukuru) em realização à “espiritualidade”, permite não apenas uma mudança de posturas frente às questões cotidianas (como os transes mediúnicos), mas abre novas

possibilidades na ressignificação das memórias sociais e na reinvenção da “cultura” e do “patrimônio” como categorias nativas arraigadas na apropriação e na tradução, enquanto uma antropofagia do museu de múltiplas significações de acordo com as cosmologias dos povos diferentes povos.

O medo dessa espiritualidade, muitas vezes desconhecida, provoca a sua negação. “Então o sagrado, eu fiquei preocupado porque me parece que ainda nesse Brasilão que nós tamo ninguém dá oportunidade para os pajés se colocarem, de fato, ou os nossos orientadores, que vieram pra dentro das aldeias, fazendo catequismo, nos assombrando [...]”⁵⁸⁴.

Como eu sou médico, parteiro, médico do meu povo [...] Aquela coisa, tem ir no pajé. Eu não sei isso, gente. Pajé é parteira, eu sou parteiro com condições de ir na casa de qualquer um e passar 15 dias. Por que não? Depois eu vou pegar esse menino e fazer comida pra essa mulher, uns 15 dias. Depois eu vou embora. (Informação Verbal).

Mas, afinal de contas, o que é este tão falado “sagrado”, que os indígenas tanto enfatizam em seus encontros sobre museus, ao falar de suas memórias? Ao mesmo tempo em que se deseja preservá-lo, encontra-se envolto entre segredos e mistérios: como dimensionar as relações entre mostrar e esconder, entre preservar e exhibir, nestes casos, de algo que é considerado “sagrado”? Como o sagrado está presente nos museus indígenas? E o que significa a “preservação” ou “salvaguarda” do “sagrado” nestes processos museológicos? Um fato: decididamente, nos museus indígenas “preservação” não é necessariamente a conservação da dimensão física dos objetos. E quais os significados da função de “comunicação” em seus museus quando, frente à ação museológica dos pajés, consideramos a dimensão de “invisível”, do intangível e do imaterial da esfera do sagrado? São perguntas que não responderemos neste estudo, apenas teceremos comentários à luz dos atos e das palavras dos pajés e demais indígenas sobre “sagrado” e, em meio ao encontro entre a “museologia indígena” e a “museologia encantada”, mediadas pelas “ciências indígenas da espiritualidade” e suas epistemologias.

Qual a relação entre o “sagrado” e a “espiritualidade” nos processos museológicos indígenas? O que se considera “sagrado” nos museus indígenas? Em relação às experiências museológicas indígenas, seria mais pertinente falar de uma “sacralização do museu” ou de uma “musealização do sagrado”? Ou nenhuma destas relações e termos fazem sentido? Com a

⁵⁸⁴ Pajé Barbosa. Depoimento. [out. 2017]. Intervenção no Painel 1 - Acervos indigenistas, coleções etnográficas e educação intercultural diálogos colaborativos com museus indígenas. III Fórum Nacional de Museus Indígenas.

palavra, o pajé Barbosa, que assim se expressa frente à relação entre “sacralidade” e “humanidade”:

Porque diante desse grande Deus nós somos todos irmãos. Porque queria aqui explicar que anjo que é demônio, é anjo. **Nunca que eles desenvolveram corpo humano, nunca vai desenvolver um corpo humano. Porque só quem desenvolve um corpo humano são os sagrados, gente.** Mesmo assim, se eu encontrar um duma hora pra outra à meia-noite, se me botar pra subir num pau, pra mim tanto faz eu passar por ele, talvez dê até boa noite, né. [...] E aí eu pergunto: qual é a estrela que é amaldiçoada, gente? Qual é? Nenhuma. Diante de Deus nós somos o quê? Pequenos grãos de areia que brilham. É a mesma coisa da estrela que tá brilhando, é a mesma coisa que nós, que somos grãos de areia que brilham na frente de Deus. [...] Não existe um ser vivo, ou um ser morto, que Deus não tenha consentido. (Inormação Verbal).

Difícil interpretar as palavras do pajé Barbosa, grande parte das vezes expressas em metáforas de difícil apreensão. De todo modo, estabelece relações entre um macrocosmo, universal, do qual fazem parte as estrelas e os astros, aos olhos de um Deus onipotente, às vezes o “Grande Espírito”, outras a “Natureza Sagrada” e um microcosmo, prenhe de humanidade, que somos nós, comparados à pequenez dos grãos de areia. Como interpretar metáforas e analogias, seminais para a manifestação das “ciências indígenas”, é necessário para compreender expressões que nos fornecem indícios de como se processam suas epistemologias e como estas se refletem no campo da memória. Como se expressam, nos museus indígenas, estas “ciências indígenas”, produzidas a partir de epistemologias próprias?

A noção de que os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é um pressuposto básico de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo. O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, é uma arte política – uma diplomacia. (CASTRO, 2015, p. 49).

Ao reunirem uma perspectiva mais ampla e geral, mais à “montante” - no dizer de Cunha – à múltiplas perspectivas locais e particulares (à “jusante”), os xamãs são personagens que possuem um papel central em nossa abordagem, na medida em que seus discursos e as práticas que fomentam relativas à relação com a relação com o passado, à construção social da memória e às ressignificações das noções de “cultura” e do “patrimônio”, exibem aspectos de

uma museologia nativa que se evidenciaram através de uma cosmopolítica da memória que identificou e tentou analisar o surgimento de uma “museologia indígena” no Brasil.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro, “O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. [...] conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (CASTRO, 2015, p. 50). Ao acessar múltiplos sentidos, através da personificação,

[...] o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de ‘abdução de agência’ sistemático e deliberado. Dizíamos acima que o xamanismo era uma arte *política*. Dizemos, agora, que ele é uma *arte política*. Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (CASTRO, 2015, p.51).

E a incorporação, por parte dos pajés, de sujeitos não humanos (espíritos), com suas personalidades, intenções e agências, através do transe mediúnico, não seria um tipo de personificação?! O sentido político dessa arte da tradução efetuada pelos xamãs, estaria em “[...] fazer sentir a “arte” lá onde estaríamos tentados a falar de “crença” ou de superstição” (STENGERS, 2018, p. 460). Nesse sentido, “[...] é importante estabelecer essa distinção, pois ela dá vazão a uma nova perspectiva: aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização. (STENGERS, 2007, p. 5), que se compara ao que alguns pensadores latino-americanos denominam de colonialidade do poder. Trazer as ciências ocidentais para o palco deste debate significa confrontá-las com “outros” conhecimentos sobre o mundo – ou o conhecimento do mundo dos “outros” - e, percebidos desde relações mais simétricas, ao confrontá-las em suas verdades, sermos levados mesmo ao “deslocamento reflexivo” do qual fala Viveiros de Castro.

Ao situarem-se no entremeio da relação entre humanos e espíritos, os pajés situam-se numa linha tênue, na qual as dinâmicas cosmológicas possuem papel fundamental, de intermediadores entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, ou, noutros termos, entre concepções de vida e morte. Inevitavelmente, tocando em questões que beiram a epistemologia – ao falarmos do ponto de vista da Antropologia - e a ontologia, ao considerarmos que a ontogênese é, também, oriunda da especificidade presente nas diferentes cosmovisões acerca do real. Segundo Viveiros, “[...] esses seres a que damos desajeitadamente o nome de ‘espíritos’ são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas, e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das tranquilas descontinuidades aparentes entre

tipos e espécies” (CASTRO, 2015, p.59).

Ao questionar, com suas colocações intrigantes, os limites entre “agência” e “humanidade”, Viveiros coloca questões fundamentais para pensarmos na relação entre a “corporeidade” e a “perspectiva” (enquanto pontos de vista multissituados e virtualidade de devir no mundo):

Uma perspectiva não é representação porque as representações são propriedades do espírito, mas *o ponto de vista está no corpo*. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos” (CASTRO, 2015, p.65-66)

Segundo Michel Taussig, em seu estudo clássico sobre magia na amazônia colombiana, “A tortura, o assassinato e a feitiçaria são tão reais quanto a morte. Mas por que as pessoas agem assim e as respostas a esta indagação afetam a pergunta – isto não tem resposta fora dos efeitos do real, transportado através do tempo pelas pessoas em ação”. As cosmologias são atualizadas quando vividas enquanto reais, condicionando relações, afetando sentidos e moldando ações dos sujeitos frente às pessoas e seus grupos sociais, aos seus mundos. Assim, como na abordagem de Taussig, “É por isso que o tema por mim abordado não é a verdade do ser, mas o ser social da verdade; não é verificar se os fatos são reais, mas em que consiste a sua política de interpretação e representação” (TAUSSING, 1993, p. 15).

Podemos aproximar as problemáticas postas pelas proposições cosmopolíticas de Isabelle Stengers, em especial aos referentes à reativação do animismo, com as observações feitas por Manuela Carneiro da Cunha, sobre xamanismo e tradução. Se a filósofa belga propõe uma “reativação do xamanismo”, como subversão contemporânea de conhecimentos (in)subordinados historicamente, a antropóloga brasileira afirma que

Observou-se muitas vezes o extraordinário florescimento do xamanismo em situações de dominação de tipo colonial, ou mais exatamente quando povos são capturados nas engrenagens do sistema mundial. [...] o crescimento do xamanismo parece ter coincidido com o enfraquecimento ou o desmoronamento das instituições políticas e econômicas de tipo dito tradicional (CUNHA, 1998, p.7-8).

Segundo Isabelle Stengers:

É por isso que pode ser melhor reavivar palavras que foram afetadas por terem ficado restritas ao uso metafórico. “Magia” é uma delas: falamos livremente da magia de um

acontecimento, de uma paisagem, de um trecho de música. Protegidos pela metáfora, podemos então expressar a experiência de uma agência que não nos pertence, mesmo que ela nos inclua, estando este “nós”, porém, sob a sedução de um determinado sentimento (STENGERS, 2017, p. 12).

As palavras de Stengers parecem feitas para denominar as ações do pajé Barbosa, eterno defensor do catimbó, do ouricuri, da pajelança, da encantaria e da macumba, enfim, dos múltiplos mundos da magia e da feitiçaria, das quais ele sempre reitera, se orgulha de ser um “praticante” - no sentido dado pela filósofa, de experimentador e não de simples aplicador de teorias preexistentes. Nesse sentido, ele afirma que

[...] a espiritualidade ela é muito lenta, então você imagina assim, não, mas o pajé é preparado. Sim, trinta anos pra um estudo de um pajé é muito pouco, e aí tem gente que vem achando que no decorrer de dez anos já vai pegar o conteúdo todo. Aí não dá, não tem condição. Então tem que ter paciência, paciência mesmo, tá veno? (Informação Verbal)

Mas o que seria a “magia”? Segundo o pajé Barbosa, “catimbó é o que se faz”, ou seja, é “trabalho”. Segundo Stengers:

A magia ultrapassa qualquer versão dessa narrativa épica. E é precisamente por isso que as bruxas neopagãs chamam de “magia” o ofício ao qual se dedicam: nomeá-lo dessa forma, dizem elas, é em si um ato de magia, já que o desconforto que ele cria nos ajuda a perceber a fumaça pairando nas nossas narinas. Mais do que isso: elas aprenderam a lançar círculos e a invocar a Deusa – Ela que, dizem as bruxas, “retorna”, Ela A quem se deve agradecer pelo acontecimento que as torna capazes de fazer o que chamam de “trabalho da Deusa”. Ao fazê-lo, elas nos colocam à prova! **Como aceitar a regressão ou a conversão a crenças sobrenaturais?** A questão aqui, contudo, não é nos perguntarmos se devemos “aceitar” a Deusa que as bruxas contemporâneas invocam em seus rituais. Se disséssemos: “Mas a sua Deusa é apenas uma ficção”, sem dúvida elas sorririam e perguntariam se somos daquelas pessoas que acreditam que a ficção não tem poder. **O que as bruxas nos desafiam a aceitar é a possibilidade de abrir mão de critérios que julgam transcender os agenciamentos, e que reforçam, por repetidas vezes, a narrativa épica da razão crítica.** O que elas cultivam, como parte de seu ofício (algo que faz parte de qualquer ofício), é uma arte da atenção imanente, uma arte empírica que investiga o que é bom ou nocivo – **uma arte que o nosso apego à verdade muitas vezes nos faz desprezar, entendendo-a como superstição.** As bruxas são pragmáticas, radicalmente pragmáticas, e experimentam efeitos e consequências do que, como elas sabem, nunca é inócuo, e envolve cuidado, proteção e experiência. O canto ritual das bruxas – “Ela muda tudo o que Ela toca, e tudo o que Ela toca muda” – certamente poderia ser pensado em termos de agenciamento, uma vez que resiste ao caráter desmembrativo trazido pela atribuição de agência. A mudança pertence à Deusa como “agente” ou àquilo que muda quando é tocado? No entanto, a eficácia primeira do refrão reside no “Ela toca”. Aqui, a indeterminação própria dos agenciamentos não é mais conceitual. Ela faz parte de uma experiência que afirma que o poder de mudar não se atribui a nós mesmos nem se reduz a algo “natural”. Trata-se de uma experiência que honra a mudança como forma de criação. (STENGERS, 2017, p. 12-13).

E é justamente através da ativação da magia e dos seus dons, que os xamãs podem se deslocar desde pontos de vista situados à “montante” e à “jusante”. “Viajantes no tempo e no espaço”, agregam visões gerais com múltiplas perspectivas particulares, daí a riqueza, força e poder (cosmo)político de suas palavras e ações. Manuela sugere uma interessante analogia desde a história de Crispim, um indígena Jaminauá, do Acre. Segundo ela,

Crispim, um Jaminaua do alto Bagé, durante decênios e até sua morte no começo dos anos 80, foi o mais reputado xamã do alto Juruá, tanto junto aos índios como aos seringueiros. De sua vida, conta-se que, criado por um padrinho branco que o teria levado para o Ceará e, após um assassinato em que teria sujado as mãos, para Belém, onde teria estudado, ele teria voltado para o alto Juruá. Para Crispim, sua reputação xamânica explica-se por sua estada e seus estudos em dois lugares particularmente significativos: o Ceará (a cerca de quatro mil quilômetros dali), de onde provêm quase todos os seringueiros da região e onde desde então os Kaxinawá do Purus situam a raiz do céu (McCallum 1996a:61), e Belém, um dos últimos nós da rede do caucho. Não é, tampouco, indiferente que Crispim, **voltando para os seus e estabelecendo-se na região como um xamã poderoso, tenha escolhido morar no lugar chamado Divisão, “partilha das águas”, isto é, nas próprias cabeceiras de seis bacias fluviais distintas: as dos rios Humaitá, Liberdade, Gregório, Tarauacá, Dourado e Bagé. Assim, Crispim, um homem criado no extremo-jusante, estabelece-se em uma espécie de hipermontante: idealmente situado para encarnar a contento o projeto de junção do local e do global. É nesse sentido que Crispim é um tradutor.** (CUNHA, 1998, p.12).

O posicionamento no limite entre mundos, literal e simbolicamente – como tão bem expressa a analogia proposta por Cunha – é também uma metáfora, em nosso olhar, à produção do conhecimento antropológico, tanto mais complexo quando melhor conseguimos reunir estas perspectivas macro e micro em nossas abordagens e na interpretação do componente das alteridades nas relações sociais. A tarefa da antropologia também pode ser vista como um processo tradutório, conseqüentemente, interpretativo. No entanto, assim como no caso da função de tradutor dos pajés, as disputas pela validade de interpretações, como parte das relações sociais é o que torna real, concreto e palpável, o saber produzido e sua capacidade de ser resultante e, ao mesmo tempo, construir a realidade social. Continua a autora:

Já se disse muitas vezes que os xamãs, viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas (p. ex., Kensinger 1995). Temos de nos entender quanto ao alcance dessa atribuição e não tomá-la como trivial. Cabe-lhes, sem dúvida, interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas. Essa ordenação não se faz sem contestação e, freqüentemente, é objeto de ásperas disputas que se assentam tanto na política interna quanto nos sistemas de interpretação. (CUNHA, 1998, p. 12).

As palavras do pajé Barbosa, em um primeiro momento, são de difícil compreensão.

Quase sempre estão situadas entre um sentido figurado, metafórico – que beira quase o surreal – e um outro sentido provindo da multiplicidade de pontos de vista que ele pode, potencialmente, apresentar. Isso potencializa seus discursos de uma complexidade tal que, mais que descrever realidades, as recria a cada momento, ao possibilitar a existência de novas associações e significados. Como criador de sentidos sobre o mundo, de acordo com essa capacidade de conectar aspectos distintos da realidade, colocando-os em contato, expressa o que Cunha chama de uma “percepção alucinada”.

Ao longo de suas viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Donde a suspensão da linguagem ordinária, substituída por essas “palavras torcidas”, esse uso figurado. Como se escrutasse por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial. [...] **Há, sem dúvida aqui um jogo no qual a linguagem, em seu registro próprio, manifesta a incerteza da percepção alucinada.** (CUNHA, 1998, p.12-13).

No trecho abaixo, Cunha aborda a partir de um exemplo provindo dos Shipibo-Conibo da região amazônica, as complexidades destes processos tradutórios, quando relacionados com a ação e os pontos de vista dos xamãs e sua capacidade de atuar nessa comunicação entre mundos

Um exemplo: entre os Shipibo-Conibo (Gebhardt-Sayer 1986) — grupos Pano ribeirinhos —, os textos dos cantos xamânicos obedecem a regras distintas das que regem as melodias. Amplamente improvisadas, as palavras descrevem um itinerário, balizam-no, traçam o sentido de seu percurso. Em contrapartida, as melodias, que formam um *corpus* que não de umas trinta unidades, são a tradução sonora de desenhos, de motivos pictóricos — os *quene* (ou *kene*) — que o dono do ayahuasca exhibe ao xamã e que este transpõe simultaneamente para um código sonoro. Este código é decifrável, visto que pode ser retraduzido em uma forma visual. Conta-se (e pouco importa se a história é autêntica) que, antigamente, duas mulheres, sentadas de lados opostos de um grande vaso a ser decorado, eram capazes — sem se verem e unicamente guiadas pelos cantos xamânicos — de pintar os mesmos motivos e de fazê-los se juntarem nas extremidades (Gebhardt-Sayer 1986:210-211). A codificação sonora das visões e sua decifração permitem, assim, obter tanto desenhos imateriais, aplicados sobre os doentes a serem curados, quanto desenhos materializados sobre vasos, tecidos e corpos. Os aromas acrescentam um código olfativo aos precedentes, de tal modo que “os sons, as cores e os odores correspondem” (CUNHA, 1998, p. 14).

Um outro exemplo vem do olhar dos Kaxinawá para os Ashaninka, ambos moradores da região fronteiriça entre o Brasil e o Peru, no Estado do Acre.

Os Ashaninka [explica Carlito Cataiano] consideram o japiim (*Cacicus cela*), que nós, Kaxi [i.e. Kaxinawá], chamamos *ixana*, um curador poderoso. Os Ashaninka gostam

de fazer suas casas perto dos ninhos do txana, porque quando tomam cipó o espírito do txana vem ajudá-los a curar os doentes; em suas cantorias e mirações do cipó, os pajés Ashaninka, em suas canções do ayahuasca chamam e vêem os espíritos do japiim e do japó; têm ainda muito respeito por esses dois pássaros, que fazem seus ninhos nas proximidades de suas casas; ninguém persegue esses pássaros, tidos como inteligentes, trabalhadores e, sobretudo, bons curadores [...]. Kaxi gosta de matar o chefe do japiim, aquele mais cantador, para usar na festa do Tirin ou então do Katxanawa; mata o chefe, tira o fato e as carnes e deixa só o couro, as penas, a cabeça e os pés; depois seca no sol ou na queitura do fogo, em cima do fogão; diz que é bom para abrir a memória dos cantadores de Katxanauá e Tirin; assim eles aprendem mais facilmente todas as canções de katxanawá e de Tirin e não se esquecem mais de cantá-las por inteiro [...]. Txana não é só o nome do japiim. Os Kaxi chamam também Txana aos cantadores das festas, da cantoria de cipó, mariri ou katxanawá, Tirin, Buna Kuin, Nixpupima e Hai Hai Ika. O japiim fala línguas que não são as suas, línguas estrangeiras que, nele, nada comunicam, exceto a sedução e a predação. Ele é uma ponte ilusória entre formas do ser. Corresponde, no mundo animal, àquela escada xamânica que liga mundos cortados entre si. (Aquino e Cataiano no prelo). (CUNHA, 1998, p. 15-16).

“Só que eu sou tão infinito de tal forma que eu acredito noutros mundo, nos outros portais, eu acredito que a forma de nós ter chegado aqui ainda não foi descoberta por esses cientistas.” O que seria o universo? Como chegamos aqui, na Terra, como planeta, ou nessa terra, onde vivemos? Há outros mundos, fora o nosso? Que mundos seriam esses? Segundo o pajé Barbosa,

Que parece que ainda não descobriram a forma que nós chegamo aqui. Nós chegamo mesmo assim, aqui, em grupos, né, nós chegamo aqui desta forma. Fazendo aldeia, fazendo em quilombo, chegamo aqui fazendo esse tipo de trabalho que acaba a gente direcionamos ao Brasil. A gente esquece que o mundo foi entregue pra nós. (Informação Verbal).

Do mesmo modo que há um conhecimento acerca do universo, dos planetas, das galáxias e do cosmos, as “ciências indígenas” tratadas sob a ótica deste estudo, contém visões sobre a vida e a morte, que nos levam a redimensionar a finitude da existência física como algo inexorável, como um suposto fim da matéria. Estes conhecimentos nos questionam acerca dos limites entre vida e morte e nos levam a questionar supostas barreiras entre seres que existem e estão numa ou noutra condições. É nesse sentido que é possível pensar noutra relação passado-presente-futuro e em deslocamentos espaço-temporais que múltiplas direções. O que acontece, quando se morre?

Porque após o Pajé Barbosa, morrer a minha vida prossegue no espírito. Meu espírito, mesmo que morra, a vida prossegue porque a vida ela não tem fim. A vida ela tá diretamente dentro de um grande Deus que nós chamamos de Pai Tupã, e outros

chamam de outros nomes. Mas a gente percebe que o quê sair de dentro dele que fez a vida do pajé, ou a vida de todos nós, não se consegue exterminar. (Informação Verbal).

Nesse sentido, umas das principais funções que os pajés possuíram nos processos museológicos indígenas que analisamos foi a de estabelecerem a relação entre as entidades espirituais, os Encantados, e os indígenas, a partir de um dom de comunicação que poucos possuem, mas que muitos acreditam, a partir da mediação dos pajés. Ao ver, por exemplo, os próprios espíritos Encantados e suas reações ao que fazemos nós, os “vivos”. Nesse caso, ver não significa, necessariamente, apreender o real via o sentido da visão. O interessante é que, como na passagem seguinte do pajé Barbosa, não são apenas os “vivos” que sentem e agem frente a agência dos Encantados: estes também reagem frente ao que acontece na esfera social com a qual interagem e da qual estão participando, mesmo sem serem vistos por qualquer pessoa

Aonde de forma de, assim, na espiritualidade, a gente consegue ver os antepassado pular de alegre, a gente vê os nossos espíritos Encantados, espíritos de luz, se auto se valorizar, por conta de uma criança dessa, né, o Suzenilson. Por conta desses dois menino do Museu do Ceará (se referia a mim e ao João Paulo Vieira), por conta de vocês que de forma bem simples traz uma senhora dessa que deu uma palestra aqui (profa. Lux Vidal). (Informação Verbal).

Sendo assim, nos deparamos com a percepção de uma agência compartilhada em suas afetações, nas quais tanto os Encantados reagem a partir do que percebem de nossas relações – coisas que poucos podem perceber – quanto nós somos afetados por uma relação que estabelecemos com os Encantados, através dos processos museológicos e museus indígenas.

No processo de migração do homem e de nossos antepassados evolutivos, o deslocamento populacional foi uma constante, já que nos espalhamos por todos os continentes da Terra e navegamos por mares e ilhas de todo o globo terrestre.

A gente esquece que quem batizou todos os pontos do mar fomos nós. Nós esquecemos que cada pedra foi nós que batizamos, cada passo foi nós que batizamos, **cada canto que nós passamos nós deixamos rastro, e a única forma, gente, é mostrar no museu, a única forma de fazer esse tipo de, eu diria assim, de mágica, que tá sendo hoje.** Pra mim isso é uma mágica, porque Pajé Barbosa é uma pessoa que sonha, mas não consigo sonhar só. Quando eu vejo alguém se debruçando em cima dos meus sonho e a gente conseguia amostrar que não existe aldeia, existe um mundo e nós somos um povo só. Só que esse negócio de Oceano Pacífico, Oceano Atlântico, começa a gente se dividir só porque existe na imaginação a linha do Equador. Veja bem, é na imaginação a linha do Equador, amostrando que nós somos um povo só, de um grande reis, de um povo de uma única fonte. E essa fonte, graças a Deus, ela é infinita. (Informação Verbal).

“A terra é nossa mãe, e o museu, é o retrato da nossa terra”⁵⁸⁵ Na perspectiva de nos aproximarmos das concepções indígenas sobre seus museus, como parte de suas cosmologias e mobilizações e enquanto expressões das “ciências indígenas” no campo da memória, durante a roda de pajés e caciques no fórum do Piauí, o *maestro* oaxaqueño Adrian Silva evidenciou o que é um aspecto fortemente atribuído às concepções nativas sobre sua “museologia indígena”: a ideia de que “La naturaleza no se vende. Nosotros vivimos com ella. Este es nuestro pensamiento”.

Figura 129 - Pajé Barbosa, Seu Arlindo (ex-pajé) e pajé Zé de Caetano, na Furna dos Caboclos de Mina Grande, durante o II Fórum Nacional de Museus Indígenas



Fonte: O autor (2016)

⁵⁸⁵ Luís Caboclo, durante a apresentação dos tremembé na roda de dialogo 3. III FNMI 2017.