

Da política indigenista aos museus indígenas

Notas sobre as questões emergentes entre povos indígenas, memória e museus no Brasil República

From indigenist policy to indigenous museums: notes on emerging issues among indigenous peoples, memory, and museums in the Brazilian Republic

Recebido em: 29/10/2024

Aprovado em: 29/07/2025

João Paulo Vieira Neto

Eliete da Silva Pereira

[Sobre os autores >>](#)

RESUMO

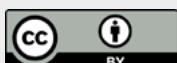
Nos últimos anos, a relação entre povos indígenas, memória e museus no Brasil passou por transformações significativas, envolvendo novas questões museológicas. O artigo analisa a trajetória dessas transformações, desde a política indigenista republicana até a atual indigenização dos museus. Esse processo inclui a descolonização dos museus e a criação de museus indígenas, que funcionam como espaços de atuação cosmopolítica, afirmação étnica e fortalecimento cultural. A pesquisa, de natureza qualitativa e interdisciplinar, tem como base a investigação bibliográfica, documental e o trabalho de campo desenvolvido entre 2013 e 2024. Os resultados revelam um processo de descolonização e pluralização da museologia brasileira, em que os museus indígenas tensionam o conceito eurocêntrico de museu e desafiam narrativas hegemônicas, configurando-se como espaços de resistência, educação diferenciada, transmissão de saberes e construção de futuros, embora enfrentem desafios epistemológicos, de sustentabilidade e de gestão.

Palavras-chave: Museus indígenas; descolonização; povos indígenas; museologia indígena.

ABSTRACT

In recent years, the relationship between Indigenous peoples, memory, and museums in Brazil has undergone significant transformations, involving new museological issues. This article analyzes the trajectory of these transformations, from republican indigenist policies to the current indigenization of museums. This process includes the decolonization of museums and the creation of Indigenous museums, which function as spaces of cosmopolitical action, ethnic affirmation, and cultural strengthening. The research, qualitative and interdisciplinary in nature, is based on bibliographic and documentary investigation, as well as fieldwork conducted between 2013 and 2024. The results reveal a process of decolonization and pluralization of Brazilian museology, in which Indigenous museums challenge the Eurocentric concept of the museum and confront hegemonic narratives, establishing themselves as spaces of resistance, differentiated education, knowledge transmission, and future-making, while facing epistemological, sustainability, and management challenges.

Keywords: Indigenous museums; decolonization; indigenous people; indigenous museology.



Introdução

Nos últimos anos, no Brasil, as relações entre povos indígenas e museus reconfiguram-se em novas questões museológicas, políticas e culturais. O exercício de descolonização dos museus, a apropriação dos processos museológicos por parte dessas populações, a criação de seus museus indígenas enquanto espaços de articulação política, afirmação étnica e fortalecimento cultural são expressões notórias desses tempos.

No intuito de traçar uma genealogia (Foucault, 1992)¹ dessa inserção dos indígenas nos museus no Brasil República (Carvalho, 2005),² este artigo desdobra-se em dois momentos: a) as primeiras décadas republicanas, o surgimento da política indigenista e a criação do Museu do Índio, em 1953, como ponto de virada da inclusão dos modos indígenas contemporâneos como patrimônio cultural brasileiro, reinventando o lugar e as estéticas indígenas nas exposições museográficas até então existentes; e b) o Brasil contemporâneo, pós-redemocratização, da crescente indigenização dos museus – com as exposições colaborativas e a participação indígena nos museus tradicionais – aos museus dos indígenas, inaugurando uma nova era de aparecimento de inúmeras tipologias de experiências museais protagonizadas por indígenas, e a articulação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

A elaboração deste artigo resulta de um percurso investigativo de longa duração, desenvolvido entre 2013 e 2024, período no qual

¹ O enfoque genealógico inspirado em Michel Foucault baseia-se na ativação de saberes descontinuos. Compreende-se, portanto, que esse método de investigação é aplicado ao estudo da emergência de configurações singulares de sujeitos, objetos e significações nas relações de poder, expressivas nas práticas discursivas e não discursivas. Neste artigo, a genealogia é acionada como uma perspectiva, ou melhor, uma disposição estratégica para selecionar as rupturas (descontinuidades) das transformações das relações entre povos indígenas do Brasil e os museus. Tais transformações emergentes tensionam, sobretudo, os modos pelos quais esses povos foram representados nesses espaços museais.

² O período da República no Brasil, iniciado em 1889, caracteriza-se por sucessivas transformações políticas, econômicas e sociais, da Primeira República às redemocratizações do século XX, ao Brasil contemporâneo. Conforme José Murilo de Carvalho (2005), trata-se de um processo de construção da cidadania marcado por exclusões e avanços.

os autores³ atuaram junto a processos museológicos indígenas no Brasil, exercendo papéis diversos como pesquisadores, assessores técnicos, indigenistas e colaboradores em redes de memória e museologia social. A natureza deste estudo é, portanto, qualitativa e interdisciplinar, articulando referenciais e procedimentos oriundos da história, da antropologia e da museologia, de modo a compreender a complexidade das relações entre povos indígenas, memória e instituições museológicas no Brasil contemporâneo.

Dessa forma, o *corpus* empírico do trabalho foi construído a partir da conjugação de diferentes estratégias metodológicas. A primeira delas consistiu em uma pesquisa bibliográfica e documental, realizada em acervos institucionais, teses, dissertações, relatórios técnicos e publicações especializadas, além da produção crítica indígena recente. Tal levantamento permitiu delinear a genealogia histórica da política indigenista e sua relação com os museus, bem como mapear a emergência de iniciativas museológicas protagonizadas pelos povos indígenas ao longo do Brasil República.

A segunda estratégia metodológica ancorou-se no trabalho de campo dos autores por meio de consultorias, produção de relatórios e observação participante em múltiplos contextos socioculturais e políticos vinculados às práticas museológicas indígenas no Brasil. A inserção dos autores em contextos de mobilização coletiva foi igualmente central para o mapeamento de iniciativas indígenas no campo museal. A pesquisa acompanhou o processo de articulação e consolidação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, criada em 2014, e participou ativamente de seus três encontros nacionais: o I Fórum Nacional de Museus Indígenas, realizado

³ João Paulo Vieira atua desde 2006 como assessor de processos museológicos de base comunitária que originou a Rede de Museus Indígenas no Ceará, ampliando sua atuação a partir de 2012 junto à Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil, no âmbito da qual tem desenvolvido assessorias técnicas continuadas, processos formativos e pesquisas colaborativas em diversas experiências museológicas indígenas em diferentes regiões do país. Eliete Pereira, por sua vez, foi consultora de memória indígena no âmbito do Programa Pontos de Memória do Instituto Brasileiro de Museus, Ibram, entre 2015 e 2016, contribuindo para o acompanhamento, a implementação, a consolidação e a articulação em rede dessas iniciativas, junto com a colaboração e assessoria de construção de metodologias participativas e interculturais voltadas à valorização dos acervos e memórias dos povos indígenas em interface com a cultura digital.

em 2015 no Museu Indígena dos Kanindé, na Aldeia Fernandes, município de Aratuba (CE); o II Fórum Nacional, ocorrido em 2016 na Aldeia Mina Grande, território do povo Kapinawá, em Buíque (PE); e o III Fórum Nacional, promovido em 2017 na comunidade de Nazaré, no município de Lagoa de São Francisco (PI), território dos povos Tabajara e Tapuyo-Itamaraty. Esses espaços de articulação permitiram sistematizar debates e reflexões coletivas produzidas pelos próprios indígenas sobre os sentidos e desafios dos processos de musealização em seus territórios.

Para além dos encontros nacionais, participamos ainda de diversos eventos estaduais e regionais, que se configuraram como espaços privilegiados de observação, diálogo e produção de conhecimento. Entre eles, destacam-se: o I Fórum Estadual de Museus Indígenas do Ceará, realizado em 2015 na Aldeia Fernandes, território do povo Kanindé, no município de Aratuba (CE); o II Fórum, ocorrido em 2016 na Aldeia Encantada, Terra Indígena Jenipapo Kanindé, no município de Aquiraz; o III Fórum, realizado em setembro de 2018 na Aldeia Jucás, Terra Indígena Serra das Matas, em Monsenhor Tabosa; e o IV Fórum de Museus Indígenas do Ceará, realizado em 2023 na Aldeia Munguba, Terra Indígena Pitaguary, município de Pacatuba.

É importante mencionar ainda a participação em encontros de museus indígenas realizados nos estados de Pernambuco e São Paulo, além de seminários e oficinas de formação museológica promovidos pelo Programa Pontos de Memória (2014-2016), do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram). Essas ocasiões se constituíram como instâncias fundamentais de intercâmbio de saberes e de produção coletiva de conhecimentos, possibilitando uma aproximação mais profunda às cosmologias, epistemologias e ontologias que orientam e fundamentam as práticas museológicas indígenas contemporâneas.

As informações coletadas foram interpretadas à luz de referenciais teóricos clássicos e contemporâneos, que tratam da colonialidade dos saberes, dos processos de patrimonialização e das epistemologias indígenas, articulando-os com categorias analíticas produzidas pelos próprios povos indígenas em seus processos de autorrepresentação. O enfoque analítico privilegiou a compreen-

são geral de como as cosmologias, as ontologias e os regimes de memória próprios a cada povo informam suas práticas museológicas e moldam suas estratégias de apropriação, tradução e resignificação dos museus enquanto dispositivos políticos, culturais e espirituais. Portanto, por uma questão de escopo e espaço, não aprofundamos a análise de casos específicos dos museus e de iniciativas museológicas indígenas.

O levantamento de experiências apresentado na segunda parte deste artigo obedeceu aos critérios de seleção dos casos identificados. Foram priorizadas experiências conduzidas diretamente por povos indígenas ou em parceria com suas organizações representativas, com especial atenção àquelas que evidenciam processos de autonomia, autogestão e elaboração de narrativas próprias.

Por fim, é fundamental assinalar as limitações inerentes a este trabalho. Embora o levantamento realizado seja amplo e representativo, não houve a pretensão de abarcar a totalidade das experiências existentes no território nacional, dada sua vasta extensão e diversidade. O estudo se concentrou, portanto, nas iniciativas com as quais foi possível estabelecer contato direto, e em que houve tanto o acesso a dados como envolvimento político e afetivo dos autores. Tais delimitações, contudo, não comprometem a sistematização dos dados nem a análise proposta, mas indicam a necessidade de pesquisas complementares que possam ampliar e aprofundar o panorama aqui apresentado.

Primeiras décadas da era republicana: política indigenista e museus

A política indigenista adotada nas primeiras décadas da República, em muito pouco tempo, diferiu dos princípios normativos, administrativos e de controle da mão de obra nativa já empregados desde os primórdios da colonização no Brasil. Agora, legitimados pela consigna positivista de “ordem e progresso”, primavam pela intensificação do processo de integração, civilização e expropriação dos territórios indígenas para o povoamento e a consolidação da sonhada nação brasileira.

Da aliança entre setores da elite militar do Exército e grandes proprietários agrários, sobretudo os ricos cafeicultores do oeste paulista, culminou o golpe que derrubou a Monarquia e proclamou a República no Brasil, em 1889. Diante da nova conjuntura política, buscou-se instituir um projeto de integração e desenvolvimento nacional que atendesse tanto aos interesses econômicos de expansão agrícola quanto à proteção e ocupação das fronteiras remotas, principalmente as da região amazônica, as quais, desde a Guerra do Paraguai (1865-1870), foram consideradas entre as mais vulneráveis do país.

Uma das estratégias para a implementação do referido projeto foi a instalação de ramais de linhas telegráficas que ligariam os centros urbanos às regiões mais distantes do território nacional por meio da criação da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Mato Grosso. Para comandar os trabalhos, foi nomeado, no ano de 1900, o engenheiro militar Cândido Mariano da Silva Rondon, cujo nome posteriormente notabilizou um conjunto de expedições conhecidas como “Comissão Rondon”. Adeptos do pensamento positivista e evolucionista, Rondon e importantes setores das Forças Armadas acreditavam na “perspectiva do progresso técnico científico” como instrumento imprescindível para a “construção da nação” e a “manutenção da ordem pública”. Defendiam que, ao lado das ferrovias e rodovias, o telégrafo elétrico seria um eficiente meio de comunicação, capaz de levar “a palavra e a ordem para todo o território nacional, tornando-se visível e atuante o poder e a autoridade do governo da República” (Maciel, 1999, p. 169).

Buscando impulsionar o desenvolvimento econômico, a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Mato Grosso abriu estradas em áreas remotas, favorecendo a ocupação e a colonização da região por meio da criação de vilas e povoados e da instalação de postos militares avançados. Todo esse trabalho contou com a colaboração da mão de obra indígena, afinal, segundo os ideais positivistas, após “amansados” e “civilizados”, os indígenas tornar-se-iam habilitados “trabalhadores nacionais”.

Diversos rituais cívicos foram adotados pelos militares que chefiavam a Comissão Telegráfica com o objetivo de “civilizar” os indígenas e introduzir neles um sentimento de pertencimento ao

Estado nacional e a uma consciência cívico-patriótica. Entre as novas tradições e rotinas adotadas, destacamos o hasteamento e a reverência obrigatória à nova bandeira republicana, cerimônias para ouvir e cantar o Hino Nacional, bem como o culto à memória dos heróis e das efemérides da nacionalidade nos acampamentos e aldeias (Maciel, 1999; Oliveira; Freire, 2006).

Além da criação de vilas e povoados, da abertura de estradas e pontes e da construção das linhas e estações telegráficas, cabia também à comissão realizar a medição das terras e produzir topografias, mapas e levantamentos minuciosos das regiões desconhecidas por meio de uma ampla documentação científica do território. Nesses desbravamentos dos territórios até então ignotos, expropriavam-se memórias, culturas e saberes dos povos nativos e lhes imprimiam novas denominações e cartografias como estratégias de legitimação e conquista. Nomes e referências indígenas de rios, serras e lugares eram substituídos por nomenclaturas que homenageavam heróis e efemérides republicanos. Conforme Laura Antunes Maciel (Maciel, 1999), João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire (Oliveira; Freire, 2006), a colonização intencionalmente apagou a memória e os vestígios culturais dos povos indígenas em seus territórios, reescrevendo a história com novos mapas e nomes.

Tive a inspiração de crismar o Caiamo-doguê-itugo-botuie [rio de ponta de flecha de caiapó, em bororo] com o nome do Fundador da República, aproximando a majestosa grandeza de ambos. Declarei solenemente perante os companheiros de construção, entre os quais alguns índios: “quando a construção chegar a este rio, passará ele a chamar-se Benjamin Constant”. Encontramos o rio Festa da Bandeira, nome que déramos às águas de uma cabeceira por nós descoberta a 19 de novembro de 1912. [...] Segundo a correta informação Nhambiquaras – que denominavam Carumicharu – [esse rio] desembocava no rio da Dúvida (Viveiros *apud* Maciel, 1999, p. 172. Grifos nossos)

Em 1908, Rondon criou uma seção de História Natural e, para dela fazer parte, convidou profissionais e cientistas das mais renomadas instituições nacionais de pesquisa, como o Museu Nacio-

nal e o Museu Paulista.⁴ Para Maciel, a preocupação de Rondon em reunir profissionais de renome nacional nos trabalhos da Comissão seria a de fomentar o “caráter científico” necessário para dar a legitimidade que ainda faltava ao projeto positivista republicano, bem como ao inventário produzido “sobre as potencialidades existentes no interior do Brasil desconhecido”, cabendo posteriormente às empresas e aos indivíduos a sua exploração (Maciel, 1999, p. 179).

Desse modo, foram produzidas inúmeras pesquisas sobre os povos indígenas, seus costumes, modos de vida e produção, festas e rituais. Foram realizados registros sonoros, de lendas e cantos, registradas línguas, medidas antropométricas, realizados “censos” populacionais, coletados artefatos da cultura material, além de mostras de plantas, animais e minerais.

Coube ao Museu Nacional a guarda de todo o acervo natural, arqueológico e etnográfico coletado durante os trabalhos da comissão, bem como sua posterior análise, catalogação e divulgação científica por meio de exposições, publicações, palestras e conferências. Profissionais do Museu Nacional também participaram ativamente dos debates públicos da nascente república, muitas vezes respaldando e referendando as teses positivistas e evolucionistas da Comissão Rondon sobre a questão indígena e a maneira pela qual a cultura material poderia nos apresentar um panorama dos estágios evolutivos de civilização aos quais os indígenas estavam submetidos no projeto de construção da nação (Maciel, 1999, p. 179).

Posteriormente, parte desse acervo, principalmente amostras duplicadas das coleções formadas por Roquette-Pinto no contexto da Comissão Rondon, foram redirecionadas para outros museus bra-

⁴ “Entre esses profissionais e ‘cientistas’ estavam os botânicos Frederico Carlos Hoehne, do Museu Paulista, que acompanhou a Comissão de 1908-18, e João Geraldo Kuhlmann desde 1914; Alípio de Miranda Ribeiro, professor do Museu Nacional e zoólogo da Comissão entre os anos de 1908-10; Roquette-Pinto, professor de Antropologia do Museu Nacional, tendo sido também seu diretor (1926-36); além de ter contado com a participação de outros colaboradores, do porte, por exemplo, de Adolfo Lutz e Oswaldo Cruz” (Maciel, 1999, p. 172).

sileiros e estrangeiros, como o Museu Goeldi, no Pará, o Museu Paulista, em São Paulo (1918), e o Museu de La Plata, na Argentina (1916).⁵

Esse, no entanto, não foi um caso isolado, e é possível encontrar semelhanças na formação de diversos acervos etnográficos aqui e no exterior. Formar coleções de objetos para o estudo de diferentes culturas foi uma prática corriqueira no surgimento da antropologia como campo de conhecimento no Brasil no século XIX, bem como sua indissociável relação com os denominados museus de ciências e museus etnográficos, que, no período, eram as instituições de atuação dos primeiros antropólogos no país. Ancorados nas teorias evolucionistas, esses profissionais acreditavam que os povos indígenas estavam fadados à extinção e, portanto, suas culturas e instituições estariam em vias de desaparecimento. Desse modo, “apreender o exótico era, antes de tudo, salvar o que irremediavelmente iria se perder” (Abreu, 2008, p. 124). Nas narrativas produzidas, os povos indígenas eram vistos “apenas como objetos de pesquisa”, “objetos de conhecimento”, “outros passivos de um discurso científico” (Abreu, 2008, p. 124).

Nesse contexto, poderíamos afirmar que a questão central que fundamentou a discussão sobre a constituição de uma política indigenista nas primeiras décadas da República girou em torno da capacidade de “pacificação”, “integração” e “evolução” dos povos indígenas para se tornarem trabalhadores nacionais e/ou produtores de mercadorias às economias regionais em expansão. Com essa finalidade, foi proposta a criação de uma agência indigenista do Estado, que pudesse:

⁵ “As primeiras remessas dos objetos dessa coleção ocorreram no ano de 1916, para o Museu de La Plata, na Argentina. Em 1918, seguiram-se remessas para o Museu Goeldi, no Pará, para o Museu Paulista, em São Paulo, e para a República Argentina, sem a especificação do museu destinatário. Ainda em 1918, uma coleção foi remetida à Europa com o fim explícito de permuta. Em 1920, o rei da Bélgica, visitando o Museu Nacional, levou uma parte. Em 1921, a Escola Normal de Artes e Ofícios Wenceslau Braz, no Rio de Janeiro, e museus norte-americanos receberam coleções por meio da atuação de Berta Lutz, que havia sido enviada para aquele país com o intuito de estudar o papel educativo dos museus norte-americanos. Em 1922, mais uma vez com a intermediação de Lutz, aos museus norte-americanos foram destinados objetos. E, em 1926, foi a vez da delegação da antiga Tchecoslováquia. Depois disso, novas saídas somente ocorreram em 1957, para o Instituto de Neurologia, e em 1971, à Escola de Comunicação do Ministério do Exército” (Santos, 2019, p. 44).

a) estabelecer a convivência pacífica com os índios; b) agir para garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) fazer os índios adotarem gradualmente hábitos “civilizados”; d) influir de forma “amistosa” sobre a vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) poder acessar ou produzir bens econômicos nas terras dos índios; h) usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola; i) fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação (Oliveira; Freire, 2006, p. 113).

Criado em 20 de junho de 1910 pelo Decreto nº 8.072, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi o primeiro organismo estatal dedicado à promoção de uma política indigenista de caráter puramente laico. Sua idealização se deu a partir de uma rede de relações que ligava os integrantes do então “Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Maic), do Apostolado Positivista e do Museu Nacional” (Souza Lima *apud* Oliveira, 2006, p. 112). Pela experiência acumulada e competência demonstrada nos trabalhos junto à Comissão Telegráfica e à questão indígena, Cândido Rondon foi nomeado o chefe do novo órgão indigenista que ele próprio idealizou. Em 1918, mediante a Lei nº 3.454, o SPILTN passa a ser denominado somente Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Nas décadas seguintes, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) passou por uma série de contingenciamentos orçamentários e reestruturações administrativas. Do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, o SPI foi para o Ministério do Trabalho (1930-1934) e, em seguida, para o Ministério da Guerra (1934-1939), como órgão vinculado à Inspetoria de Fronteiras. Somente em 1942, teve seu Regimento Interno aprovado e, com ele, foi sancionada a criação da sua Sessão de Estudos (SE), setor responsável a partir de então pela realização das “pesquisas etnológicas e linguísticas, registros cinematográficos e sonográficos, todos os aspectos das culturas indígenas” (Paula; Gomes *apud* Chagas, 2009, p. 167).

É desse período também o ingresso de profissionais especialistas nos campos da etnografia e antropologia que, em um futuro breve, assumiriam postos-chave na direção do SPI. O antropólogo Darcy Ribeiro, por exemplo, foi contratado em 1947 para chefiar a Seção de Estudos e implementar um conjunto de medidas que

visavam fortalecer no órgão ações de pesquisas sobre as culturas indígenas e incrementar o intercâmbio e as relações com diversas instituições nacionais e internacionais. Dentre as inúmeras colaborações de Darcy Ribeiro ao SPI, destacamos a criação, em 19 de abril de 1953, do Museu do Índio, “um museu moderno em termos museográficos, mas, ao mesmo tempo, desalinhado com o discurso museológico das oligarquias e que se colocava claramente a favor da ‘causa indígena’” (Paula; Gomes *apud* Chagas, 2009, p. 167).⁶

O Museu do Índio (MI), idealizado pela figura multifacetada de Darcy Ribeiro (Corrêa, 1988), consagra uma política indigenista no pós-Guerra que compreendia “a cultura dos grupos indígenas como de grande importância para a formação do país” (Farias, 2008, p. 67). Além disso, o MI visava “combater preconceitos e estereótipos relativos aos grupos indígenas, recuperar a história indígena que estava perdida e apresentar aos outros brasileiros esses brasileiros desconhecidos, esquecidos e oprimidos” (Farias, 2008, p. 67).

Dessa forma, o Museu do Índio⁷ nasceu como uma instituição de preservação e promoção do patrimônio cultural indígena e tornou-se, assim, um singular espaço de mediação entre indígenas e sociedade nacional, pelos aspectos de semelhança entre indígenas e não indígenas ressaltados nas exposições e nas ações educativas. Desde a sua criação, valorizou-se o ponto de vista estético das coleções, lançando uma nova perspectiva voltada à percepção da alteridade e de relação entre as culturas, com destaque para a singularidade de determinado objeto e a inclusão de um novo elemento de mediação: o “explicador”, pessoa treinada para trabalhar com o público visitante, condutor de uma leitura da exposição, com ênfase nas semelhanças entre indígenas e brancos, no intuito de desfazer os equívocos que levavam ao preconceito (Farias, 2008).

⁶ Para mais informações sobre a criação do Museu do Índio e a imaginação museal de Darcy Ribeiro, ver Chagas (2009).

⁷ O Museu do Índio é uma instituição federal ligada à Fundação Nacional do Índio e tem atualmente um acervo constituído de 17.981 peças etnográficas e 15.121 publicações nacionais e estrangeiras. Além disso, é responsável por um trabalho de digitalização de seu acervo, de 833.221 registros textuais, que datam a partir do século XIX, e de ampla e diversificada documentação audiovisual, em sua maioria produzida pelos próprios índios.

Nos últimos anos, destaca-se o trabalho pioneiro do MI na interlocução com os povos indígenas, especialmente em suas exposições temporárias. Um exemplo notável é a exposição *No caminho das miçangas – um mundo que se faz de contas*, realizada em 2015 sob a curadoria da antropóloga Els Lagrou, na qual diferentes povos indígenas participaram da produção das peças exibidas.

Outro destaque é a criação do Acervo Digital Etnográfico dos Povos Indígenas no Brasil, um repositório on-line que reúne 20 mil itens de 150 povos indígenas, permitindo o acesso e o compartilhamento de valiosos elementos da cultura e história indígenas. O museu mantém também o Portal Japiim,⁸ desenvolvido pelo Projeto de Documentação de Línguas Indígenas (ProDoclin), que abriga dicionários multimídia dessas línguas.

Recentemente, o museu, agora denominado Museu Nacional dos Povos Indígenas, reabriu suas portas parcialmente, após um longo período fechado ao público devido ao sucateamento. Sua reabertura se dá sob a direção de Fernanda Kaingáng, a primeira indígena a ocupar a gestão.

Brasil contemporâneo: da indigenização dos museus aos museus dos indígenas

Se a criação do Museu do Índio, atualmente Museu Nacional dos Povos Indígenas, idealizado por Darcy Ribeiro, foi pioneira na construção de uma nova narrativa museológica sobre os povos indígenas do país, em contraste com a imagem estereotipada de povos circunscritos ao passado nacional exaustivamente ressaltada nos museus tradicionais, nos últimos anos, esse lugar de representação dos povos indígenas vem sendo largamente contestado pelo crescente protagonismo desses povos na apropriação desses espaços.

Assim como os povos indígenas no país são diversos entre si, por suas línguas, modos de vida e cosmologias, a forma como a memória e os museus se tornaram novas referências da atuação

⁸ Para saber mais informações, acessar: <https://japiim.museudoindio.gov.br/>.

indígena contemporânea condiz com as especificidades de seus contextos e de suas relações com o Estado (políticas públicas de memória) e as instituições científicas (museus, universidades etc.).

Ao serem arrastados para um tempo histórico genocida, tornou-se um marco decisivo para os povos indígenas a grande mobilização e luta pelos seus direitos na Constituição de 1988, na qual se garantiu o reconhecimento de suas especificidades culturais e seus direitos originários às terras que tradicionalmente ocupavam. Ao longo do Brasil República, no período de redemocratização (1985-), o protagonismo indígena inaugura o Tempo dos Direitos (Almeida; Cruz, 2017, p. 3)⁹ e, a partir do final dos anos de 1980, surge o primeiro museu indígena organizado e gerido pelos Ticunas, o Museu Magüta, na cidade de Benjamin Constant, no estado do Amazonas.

Em 1995, é inaugurado o Museu Indígena Kanindé, em Aratuba (CE), assim como a experiência Ticuna, resultado da mobilização do movimento indígena, mas, no caso cearense, a organização do museu ocorreu concomitantemente ao processo de mobilização pelo reconhecimento da identidade indígena. Essas experiências marcam, em diferentes situações, a luta desses povos por uma memória coletiva e uma compreensão do museu como estratégia de resistência nas arenas políticas interétnicas.

No final dos anos 2000, no contexto das políticas culturais de memória e da emergência de experiências audiovisuais indígenas, ao lado da preocupação de preservação da cultura e da memória viva, surge o Centro de Documentação Digital – Casa de Cultura Mawo, do povo Ikpeng, do Parque Indígena do Xingu (MT), composto por um banco de dados digital e um núcleo de produção audiovisual (Pereira, 2018). Ainda que não reivindique a seu espaço a categoria “museu indígena”, os Ikpeng assinalam a preocupação em registrar e salvar guardar seus cantos, ritos e imagens para as novas gerações.

⁹ O povo Huni Kuin (Kaxinawá), do Acre, assim como a historiografia regional do Acre, delinea a história indígena em cinco grandes tempos: “o tempo das malocas (antes do contato), o tempo das correrias (meados do séc. XIX), o tempo do cativeiro (XIX e XX), o tempo dos direitos (década de 70, do séc. XX) e o tempo do governo dos índios (década de 90 do século XX até os dias atuais)” (Almeida; Cruz, [2026?], p. 3).

O fenômeno recente no Brasil de alguns povos indígenas reivindicarem os museus como formas de deslocação discursiva e posituação de suas diferenças estabelece um contradiscurso assentado nas operações identitárias e museológicas/museográficas: colecionamento, acervo, exposição etc. Não só. Atualmente os museus, para esses povos, apresentam-se como o lugar de uma atuação política indígena mais profunda que se manifesta em torno do debate da reparação histórica do “pacto do esbulho”.¹⁰ Essa expressão, desenvolvida pela intelectual e artista indígena Daiara Tukano, denuncia a histórica exploração e apropriação de patrimônios culturais indígenas por museus ao redor do mundo. Essa prática, segundo Tukano, configura um pacto implícito entre instituições museológicas e as antigas potências coloniais, que permitiu a retirada de objetos sagrados e artefatos de seus contextos originais, sem o consentimento das comunidades indígenas. Ao expor esses objetos em museus, as narrativas coloniais são perpetuadas, descontextualizando e desvalorizando os bens culturais indígenas. Essa prática silencia as vozes indígenas, viola a espiritualidade das comunidades e impede a restituição desses objetos a seus legítimos proprietários. O conceito do “pacto do esbulho” é fundamental para visibilizar essas injustiças históricas, empoderar os povos indígenas e exigir a transformação das práticas museológicas. Portanto, a reparação histórica passa por uma análise indígena crítica da constituição dos acervos etnográficos, indo além da repatriação dos seus objetos.

Certamente esse acontecimento vem sendo estudado com atenção por pesquisadores indígenas e não indígenas (Cury, 2016; Cury; Vasconcellos, 2012; Gomes, 2014) e acena para a indigenização dos museus (Roca, 2015) e para o controle dele de suas representações culturais. Trata-se, portanto, da perspectiva de agência indígena na abordagem do museu, que se manifesta na criação de museus indígenas, museus comunitários, geridos por eles, e na (re) qualificação de coleções – a participação dos indígenas nos processos de estudo das coleções cujo processo promove “novas formas

¹⁰ Palestra intitulada “Patrimônios indígenas e museus: o pacto do esbulho” realizada por Daiara Tukano no dia 6 de novembro de 2024 na Universidade de São Paulo.

de construção de conhecimento museológico que coloca os indígenas como protagonistas do e no museu” (Cury, 2017, p. 88).

Para Marília X. Cury (2017, p. 87), “o museu vem se instrumentalizando com ações colaborativas para a indigenização da instituição, descolonizando-a. Isso alcança tanto o modelo clássico de museu quanto o museu indígena, mesmo que de formas distintas, mas complementares”. A prática de descolonização nos museus tradicionais ainda é um desafio, realizado pontualmente em exposições que envolvem a reclassificação do acervo, um longo processo colaborativo e autonarrativo.

A emergente participação indígena nos museus tradicionais e o advento de museus indígenas, bem como de centros de documentação e casas de cultura, indicam a preocupação desses povos para a construção de uma autonarrativa sobre seus patrimônios, memórias e histórias sociais. Esse envolvimento das comunidades indígenas em projetos de construção de espaços específicos que representem as suas culturas vem acompanhado de uma consciência sobre a importância de se preservarem seus ritos, saberes, fazeres. O modo pelo qual essas experiências traduzem seus repertórios culturais, ou melhor, como *comunicam* as suas especificidades, nos parece algo que merece atenção, porque, à primeira vista, são reveladoras de modos próprios, em certa medida, ecológicos e relacionais de interação com os humanos e extra-humanos (animais, plantas, espíritos, objetos etc.).

Tais modos específicos podem ser lidos pela noção de uma atuação cosmopolítica da memória que, segundo Alexandre Gomes, sugere que

a ativação de processos de rememoração, de ressignificação do passado e de construção da memória que acontecem nas interações entre diferentes sujeitos e grupos sociais, humanos e não humanos de diferentes matizes, envolvidos nas atividades dos museus indígenas (Gomes, 2019, p. 182).

A memória é prerrogativa de todas as coletividades, uma noção referente ao ato das sociedades de comunicar as suas particularidades no tempo, portanto é uma construção individual e coletiva de identidades. É seletiva, por isso também é feita de esquecimentos

(Nora, 1993). A memória é social, mas não exclusivamente humana, porque a transmissão daquilo que se busca lembrar depende de fatores técnicos, sejam eles corporais (dependente dos sentidos), sejam aqueles diretamente associados às tecnologias de comunicação e informação. Sendo assim, a memória é um ato resultado de um emaranhado de relações entre pessoas (humanos) e não humanos (objetos, coisas etc.).

A complexidade dos pensamentos, saberes e práticas simbólicas indígenas escapa da designação histórico-colonial que insiste em lhes impregnar um lugar comum. As iniciativas de memória promovidas por esses povos correspondem a um momento importante de reflexão coletiva sobre os processos de intensa transformação cultural aos quais estão submetidos, desde a perda de seus elementos culturais distintivos (a língua e a prática de rituais, festas etc.), até as dificuldades de transmissão dos conhecimentos dos velhos (guardiões natos dos saberes orais de seus povos) para os jovens e as crianças, bem como a continuidade de práticas culturais tradicionais. Ao mesmo tempo, para os povos indígenas que já não possuem esses elementos, o espaço coletivo do museu se transforma em um lugar fundamental de afirmação cultural.

Inúmeros são os museus indígenas e espaços de memória criados nos últimos anos, sendo, portanto, um grande desafio estabelecer uma linha do tempo, ainda que possamos identificar os primeiros: o Museu Magüta (1988), povo Ticuna, em Benjamin Constant (AM); o Museu Indígena Kanindé (1995), situado em Aratuba (CE) (2005); o Memorial Cacique Perna-de-Pau (2005), povo Tapeba, em Caucaia (CE); o Oca da Memória, iniciativa dos povos Kalabaça e Tabajara (2007), em Poranga (CE); Kuahí – Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque (AP) (2007), com a participação dos Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kalinã (Cury, 2017; Vieira Neto; Gomes, 2009).

A relação a seguir de museus indígenas e de iniciativas museológicas, elaborada por meio das pesquisas de Suzy Santos (2017), apresentadas por Marília Xavier Cury (2017), de Eliete Pereira (2016) e de Alexandre Gomes (2019) e atualizada pelos presentes autores, indica a capilaridade de tais experiências, com destaque para o Nordeste.

Estado	Nome	Povo	Aldeia / TI	Cidade	Ano
AC	Ponto de Cultura Novo Tempo Bena Xina Bena – Centro de Memórias	Huni Kuin, Kaxinawá	Aldeia São Joaquim	Jordão	s/d
AP	Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque	Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kalinã		Oiapoque	2007
	Núcleos Museológicos Indígenas do Amapá			Santana	s/d
AM	Museu Magüta	Ticuna		Benjamin Constant	1988-1991
	Museu Vivo Casa Cultural Povo Kokama	Kokama		Tabatinga	2006
BA	Museu Virtual Muka Mukaú – Portal da Cultura Viva Pataxó	Pataxó	Aldeia Velha	Porto Seguro	2008
CE	Memorial Tapeba Cacique Perna de Pau	Tapeba	Aldeia Ponte	Caucaia	2005
	Museu dos Kariri do Crato	Kariri	Aldeia Poço Dantas	Crato	s/d
	Memorial dos Povos Indígenas Vicente Kariri	Kariri	Aldeia Maratoan	Crateús	2023
	Museu Vivo das Marrecas Kariri	Kariri	Aldeia Marrecas e Quitaiús	Lavras da Mangabeira	s/d
	Museu Cabaça de Colo	Potiguara	Aldeia Jacinto	Monsenhor Tabosa	2010
	Museu Indígena Casa do João de Barro	Gavião	Aldeia Boa Vista	Monsenhor Tabosa	2013
	Museu Indígena Maria Firmino de Melo	Potiguara	Aldeia Tourão	Monsenhor Tabosa	2010
	[Museu Indígena] Sebastiana Rodrigues de Pinho	Potiguara, Gavião, Tabajara e Tubiba-Tapuia	Sede do município de Monsenhor Tabosa	Monsenhor Tabosa	2014
	Museu Indígena Poty-gatapuia	Potiguara, Gavião, Tabajara e Tubiba-Tapuia	Aldeia Mudo Novo	Monsenhor Tabosa	2010

CE	Museu Indígena Casa de Taipa	Tabajara	Aldeia Olho d'Água dos Canuto	Monsenhor Tabosa	2014
	Museu Indígena Cedro dos Cassimiro	Tabajara	Aldeia Olho D'Aguinha	Monsenhor Tabosa	2020
	Museu Indígena Potiguara de Jucás	Potiguara	Aldeia Jucás	Monsenhor Tabosa	2012
	Museu Indígena Alto do Bode	Potiguara	Aldeia Vila Nova	Monsenhor Tabosa	2018
	Museu Indígena Oca de Taipa	Potiguara	Aldeia Passagem	Monsenhor Tabosa	2018
	Museu Indígena Regina da Conceição	Tabajara	Aldeia Rajado	Monsenhor Tabosa	2018
	Museu Indígena do Povo Anacé	Anacé	Aldeia Japua	Caucaia	Em formação
	Museu Indígena Jenipapo-Kanindé	Jenipapo-Kanindé	Aldeia Lagoa da Encantada	Aquiraz	2010
	Museu Indígena Kanindé	Kanindé	Aldeia Fernandes	Aratuba	1995
	Museu dos Encantados	Kanindé	Aldeia Gamaleira	Canindé	2024
	Eyêê Kafuba - Casa da Memória	Karão-Jaguaribaras	Aldeia Kalembe Feijão	Aratuba	2023
	Museu Indígena Pitaguary	Pitaguary	Aldeias Monguba e Pacatuba, TI	Monguba e Pacatuba	2016
	Museu Indígena Tremembé	Tremembé	Aldeia da Praia, Área Indígena Tremembé	Praia de Almofala, Itarema	2015
	Oca da Memória	Kalabaça e Tabajara	Aldeia Umburanas	Poranga	2007
	Ponto de Cultura Tabajara de Quiterianópolis	Tabajara	Aldeia Fidélis	Quiterianópolis	2014
	Museu Indígena Tereza Karir	Kariri	Aldeia Maratoan		s/d
	Memorial Rosa Suzana Centro de Cultura e Memória Tremembé	Tremembé	Terra Indígena Córrego João Pereira	Itarema	2024

	Memorial Pajé José Ferreira do Nascimento Centro de Cultura e Memória Tremembé	Tremembé	Terra Indígena Tremembé de Queimadas	Acaraú	2024
	Oca da Memória Ancestral	Tremembé	Aldeia São José	Itapipoca	2025
ES	Memorial Tupinikim Ka'arondarapé	Tupiniquim	Terra Indígena Caieiras Velhas	Aracruz	s/d
	Ponto de Memória Ywu Porã	Guarani		Aracruz	s/d
	Ponto de Memória Cerâmica Tupiniquim	Tupiniquim		Aracruz	s/d
MT	Casa de Cultura Mawo – Centro de Formação, Pesquisa, Registro e Divulgação da Cultura Ikpeng	Ikpeng	Aldeia Moygu	Parque Indígena do Xingu	2009
	Museu Comunitário e Centro de Cultura Xavante de Sangradouro	Xavante	Aldeia Xavante de Sangradouro	Primavera do Leste	2005
	Museu Comunitário e Centro de Cultura Bororo de Meruri	Bororo	Aldeia Bororo de Meruri	General Carneiro	2001
	Museu Rosa Bororo	Bororo		Rondonópolis	1988
MS	Museu da Escola Indígena Guateka – Marçal de Souza	Kaiowá Guarani Terena	Aldeia Jaguapiru, Reserva Indígena de Dourados	Dourados	s/d
PR	Centro de Memória e Cultura Kaingang	Kaingang		Tamarana	2016 (?)
PE	Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu	Pankararu	Aldeia Brejo dos Padres, TI Pankararu	Tacaratu	2009
	Centro Espírita de Preto Velho Canzuá do Velho Xangô	Quilombo Indígena Tiririca dos Crioulos		Carnaubeira da Penha	s/d
	Memorial Cacique Xikão Xukuru	Xukuru de Ororubá		Pesqueira	s/d
	Museu Kapinawá da Mina Grande	Kapinawá	Aldeia Mina Grande	Catimbau, Buíque	2016
	Museu Kapinawá do Malhador	Kapinawá	Aldeia Malhador	Buíque	2018
	Museu Kapinawá do Colorau	Kapinawá	Aldeia Colorau	Buíque	2018

	Museu-Escola Povo Pankararu	Pankararu	Aldeia Brejo dos Padres, TI Pankararu	Tacaratu	2011-2012
	Museu Comunitário Indígena Pipipã			Ibimirim	2007
	Museu Comunitário e Territorial Fulni-ô	Fulni-ô		Águas Belas	Em formação
	Museu do Futebol	Quilombo Indígena Tiririca dos Crioulos		Carnaubeira da Penha	1998
PI	Museu Indígena Anízia Maria	Tabajara e Tapuyo-Itamaraty de Nazaré		Comunidade de Nazaré, Lagos de São Francisco	s/d
RN	Museu do Índio Luíza Cantofa e Centro Histórico-Cultural Tapuias Paiacus da Lagoa do Apodi	Tapuias e Paiacus		Apodi	s/d
RS	Espaço Pâvañh de Memória, Pesquisas, Produção e Formação Indígena	Kaingang e Guaraní	TI Nonoaí	Nonoaí	2008
RO	Museu Paiter A Soe	Paiter-Suruí	Aldeia Gãp-gir, TI 7 de Setembro	Cacoal	2016
SP	Casa da Cultura Kariri	Kariri		Jundiaí	s/d
	Museu Akam Oran Krenak	Krenak	TI Vanuíre	Arco-Íris	2015
	Museu Wowkriwig	Kaingang	TI Vanuíre	Arco-Íris	2015
	Museu Dois Povos Uma Luta	Kaingang e Terena	TI Icatu	Braúna	Em formação
	Museu Guaraní Nhandewa	Guaraní Nhandewa	Aldeia Nimuendaju, TI Araribá	Avai	2017
	Museu das Culturas Indígenas	Guaraní entre outros (gestão compartilhada com o Estado de São Paulo)		São Paulo	2022
TO	Iny Heto – Museu dos Povos Indígenas da Ilha do Bananal	Javaé e Karajá		Formoso do Araguaia	2010

Fonte: Santos, 2017; Cury, 2017; Gomes, 2019; autores.

Nesse sentido, principalmente no contexto das políticas culturais de memória¹¹ dos últimos quinze anos, os povos indígenas brasileiros, com suas especificidades, vêm atuando em diversas iniciativas que correspondem às apropriações que eles realizam no campo da memória, da salvaguarda e das *performances* das suas culturas. Por exemplo, ao se apropriarem da noção de “cultura”, no sentido operado pela antropologia, esses povos reinterpretam suas particularidades perante a sociedade nacional, reinventando-as e reelaborando-as por meio de uma série de insígnias distintivas aprazíveis ao léxico da função identitária da memória (Cunha, 2009), o que nos alerta quanto às especificidades e aos contrastes das categorias nativas, que representam, ao mesmo tempo, o exercício tradutório deles de expressão da heterogeneidade existente em suas cosmologias quanto aos sentidos empregados de tempo, de memória, de pessoa, de corpo etc.

Sendo assim, os efeitos da patrimonialização das culturas indígenas lançam novos desafios para esses grupos, para os quais seus conhecimentos possuem um notório caráter corpóreo. Pelo fato de o conhecimento residir no corpo, este não pode ser dissociado do seu conhecedor, o que dificulta a transmissão de conhecimento coletivo, que envolve pessoas e coisas, seres e saberes, numa dinâmica intensa de relações (Souza, 2010; Cunha, 2014).

Tais apropriações são acompanhadas igualmente de reflexões sobre os significados e sentidos desses espaços para esses povos. Nas palavras de Cícero Pereira, liderança indígena Kanindé de Aratuba (CE), o museu, para o seu povo, é:

a história que tinha lá atrás, é o que a gente tem aqui. O museu pros Kanindé é vida. Nós gostamos do museu do tanto que a gente gosta dos pais da gente, porque aí tem um pouco do retrato, da imagem de tudo. Tem a imagem do peba, do pote que foi feito antigamente, tudo ali foi um retrato dos nossos antepassados, retrato de quem construiu aquela história (Santos, 2016, p. 156).

¹¹ Políticas de memória realizadas pelo Estado brasileiro nos últimos anos, vide a participação indígena em catorze projetos apresentados por organizações indígenas e indigenistas aos editais públicos do programa Pontos de Memória do Ibram, registrados em 2016. Devido às mobilizações dos movimentos indígenas, na esfera estadual, as secretarias de Cultura vêm fomentando iniciativas indígenas no âmbito da preservação da cultura e do patrimônio.

Referência de contiguidade da história deles, o museu responde pela extensão existencial do grupo, tornando-se também, segundo Suzenilson Santos (2016), liderança Kanindé, um espaço de pesquisa associado à educação indígena diferenciada.

Contribuições indígenas para a museologia

Os museus indígenas, quando existentes nas aldeias, funcionam como centros de documentação onde é possível encontrar um conjunto de informações sistematizadas. Desse modo, adquirem paulatinamente uma importante função pedagógica e colaboram na construção de ações educativas e de transmissão de conhecimento em parceria com as lideranças tradicionais (pajés, xamãs, caciques, anciões etc.) e escolas indígenas. Estas, muitas vezes não possuem materiais didáticos apropriados, e os museus indígenas tornam-se lugares propícios para a realização da educação diferenciada e intercultural, ao possibilitar múltiplas leituras sobre a historicidade, a memória e a cosmovisão desses grupos.

Na construção desses espaços museológicos, há um deslocamento do lugar de onde o discurso é construído, e os indígenas assumem um claro posicionamento perante a construção social da memória. Ressignificam, à sua maneira, os diversos sentidos incorporados aos objetos, aos lugares, aos saberes e aos seres pertencentes aos seus universos cosmológicos. A representação de si levada a cabo nos espaços museais indígenas inverte, portanto, a lógica colonialista de uma suposta autoridade etnográfica de outrem, possibilitando aos próprios indígenas a construção de significados e representações sobre si, seus patrimônios e referências culturais.

Na museologia, o estudo das questões indígenas vem acompanhando do (re)posicionamento da “nova museologia”¹² ou, mais

¹² A “nova museologia” tem como marco a Mesa de Santiago no Chile (1972), a mudança de perspectiva dos museus de “espaços tradicionais de afirmação da civilização ocidental” para espaço de transformação e desenvolvimento social, portanto, a centralidade da memória e da cultura para o pleno exercício da cidadania, isto é, em que a museologia exerça um papel central na ação social, em que o museu seja compreendido enquanto prática e processo social e cultural, seja apreendido, utilizado e reinventado para promover reflexão crítica, protagonismo social e melhores condições de vida a todos.

recentemente, da “museologia social” (Chagas; Gouveia, 2014),¹³ que se constituiu como um movimento epistemológico e político, crítico às ações museológicas formais e aos espaços consagrados e tradicionais dos museus, que não abarcavam os processos protagonizados por esses setores historicamente marginalizados. Surgem daí os museus comunitários, os ecomuseus, os museus de território, entre outras tipologias baseadas nas relações entre território, patrimônio cultural e sociedade, processos relacionais mais articulados organicamente com os seus contextos sociais, sensíveis e abertos, capazes de tornar mais plurais os espaços e as ações museais (Chagas, 2002; Vieira Neto, 2009).

Atualmente, as questões indígenas e os museus¹⁴ vêm delineando uma série de indagações no âmbito da museologia, de como as culturas indígenas podem participar ativamente dos processos de musealização, o emergente protagonismo indígena nos espaços dos museus, a contribuição deles para a museologia, efetivando

¹³ Para Mario Chagas e Inês Gouveia (2014, p. 17), a “museologia social” traz uma ruptura nos paradigmas dos museus: “Quando falamos em museu social e museologia social, estamos nos referindo a compromissos éticos, especialmente no que diz respeito às suas dimensões científicas, políticas e poéticas; estamos afirmando, radicalmente, a diferença entre uma museologia de ancoragem conservadora, burguesa, neoliberal, capitalista e uma museologia de perspectiva libertária; estamos reconhecendo que durante muito tempo, pelo menos desde a primeira metade do século XIX até a primeira metade do século XX, predominou no mundo ocidental uma prática de memória, patrimônio e museu inteiramente comprometida com a defesa dos valores das aristocracias, das oligarquias, das classes e religiões dominantes e dominadoras. A museologia social, na perspectiva aqui apresentada, está comprometida com a redução das injustiças e desigualdades sociais; com o combate aos preconceitos; com a melhoria da qualidade de vida coletiva; com o fortalecimento da dignidade e da coesão social; com a utilização do poder da memória, do patrimônio e do museu a favor das comunidades populares, dos povos indígenas e quilombolas, dos movimentos sociais, incluindo aí o movimento LGBT, o MST e outros”.

¹⁴ É também o nome dos encontros anuais do evento Encontro Paulista de Questões Indígenas e Museus, realizados desde 2012 no Museu Índia Vanuîre, na cidade de Tupã (São Paulo), associados aos seminários Museus, Identidades e Patrimônio Cultural, eventos que são um importante momento de reflexão sobre essas questões e contam com a participação de pesquisadores indígenas e não indígenas envolvidos com a temática. Além da promoção do debate sobre a cultura indígena e os processos de musealização, o evento publica os artigos dos participantes e as falas indígenas em formato e-book, disponível gratuitamente na internet.

o potencial de desconstruir as imagens tradicionais sobre esses povos nos espaços expositivos e de criar formas comunicacionais capazes de expressar suas memórias (Cury, 2015; Cury; Vasconcellos, 2012).

Um exemplo do que essa relação entre povos indígenas e museus oferece à museologia é o que Gomes (2019), anteriormente citado, chama de “cosmopolítica da memória” e que Marília Xavier Cury (2016) trata de “ressacralização” dos museus, de como o sacro se faz presente nesses espaços, não na perspectiva da contemplação e da monumentalidade, mas na espiritualidade, uma dimensão acionada por esses povos na relação deles com as suas memórias, em que as suas entidades espirituais comunicam e são ativas nos processos de musealização (Cury, 2016; Gomes, 2019). Por outro lado, de antemão, o próprio museu nas aldeias nasce da luta pelo reconhecimento e pela preservação da ancestralidade e dos rituais desses povos. Como afirmam as lideranças Kaingang Dirce Pereira e José de Campo, o museu, para eles, é um espaço espiritual de resistência, expressão da vida dos Kaingang existentes, lugar de comunicação consigo e com os não indígenas (Pereira, 2016).

Segundo Gomes (2019), há uma “museologia indígena” reivindicada por um “olhar indígena” em que

os processos museológicos indígenas ocorrem em meio às interações diversas em que cada povo está envolvido, atuando para dentro e para fora na construção de autorrepresentações que reverberam entre os membros do grupo e que interferem na mediação com os seus “outros”. [...] Nos museus indígenas, a luta por dignidade é parte constitutiva do combate à violência física e simbólica, através da expressão de um poder (*empowerment*) que se estabelece por meio da (vontade de) memória e que se concretiza nos variados usos, apropriações e traduções efetuadas sob o horizonte das mobilizações étnicas e das dinâmicas cosmológicas (Gomes, 2019, p. 866).

Entre tantas questões emergentes, destacam-se o que deve ou não ser mostrado e a participação de lideranças tradicionais no processo de musealização e de patrimonialização. Afinal, não são museus feitos para os indígenas, mas pelos próprios povos, que protagonizam campanhas para a coleta e a produção de artefatos no território, identificam, registram, selecionam e organizam os

objetos e as memórias que vão dar sentido às suas autonarrativas e seu passado coletivo (Vieira Neto; Gomes, 2018).

Buscando trocar experiências entre as diversas iniciativas existentes no país, ampliar a visibilidade de suas ações, superar os desafios inerentes à autogestão de seus espaços comunitários de memória e pressionar por políticas públicas específicas para o campo, lideranças indígenas de diversas etnias do Nordeste, principalmente as dos estados do Ceará e de Pernambuco, estimularam a criação de uma rede nacional de articulação e solidariedade entre os museus indígenas brasileiros.

Criada em 2014, a Rede Indígena de Memória e Museologia Social é uma articulação aberta e descentralizada, protagonizada pelos povos indígenas envolvidos na luta pelo reconhecimento e pela preservação de suas especificidades culturais. Expressa a multiplicidade e a heterogeneidade desses espaços e das ações de memória, tradutória da potência viva da pluralidade cosmológica dos povos indígenas que resistem há mais de quinhentos anos no país.

Além do protagonismo indígena, a rede vem sendo tecida e apoiada por inúmeras organizações indigenistas, pesquisadores acadêmicos e militantes da museologia social que a compreendem como um instrumento fundamental de fortalecimento de ações comunitárias aliadas aos processos museais e museológicos, às lutas políticas e à reinvenção das suas tradições.

A Rede Indígena de Memória e Museologia Social atualmente é composta por diversas iniciativas que realizam processos de patrimonialização, registro da memória e musealização distribuídas nos seguintes estados do Brasil: Acre, Amapá, Amazonas, Bahia, Ceará, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraná, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rondônia, São Paulo, Santa Catarina etc.

Para a construção e o fortalecimento dessa rede nacional de memória, museus indígenas articulam uma série de ações, tais como o mapeamento da diversidade de processos museológicos com a participação de indígenas e a articulação e o compartilhamento de informações sobre as diversas iniciativas na internet e nas redes sociais; realizam fóruns nacionais com a participação de museus, iniciativas de memória e processos museológicos indíge-

nas; implementam encontros formativos com trocas de experiências e elaboração de categorias nativas voltadas para a salvaguarda e a manutenção de seus bens culturais.¹⁵

Da participação nessas formações, apropriaram-se de algumas técnicas e conhecimentos da museologia e, por meio delas, realizam a gestão do acervo e do próprio museu, desenvolvem ações e procedimentos voltados à higienização e à catalogação dos acervos e à elaboração de inventários participativos, passam a pensar na importância da autogestão de seus patrimônios e territórios.

Desde já, os efeitos de tais processos de musealização e patrimonialização lançam novos desafios para esses povos. Ao lado desses processos, a apropriação das tecnologias de comunicação, a exemplo de câmeras e outros dispositivos, como *smartphones* (que integram essas funcionalidades do audiovisual), promovem – além do fortalecimento cultural, com o registro de línguas e narrativas míticas e históricas – sua reinscrição no tempo histórico, a partir das suas visões.

As significativas experiências indígenas em processos de registro de suas memórias com o uso das tecnologias digitais (Pereira, 2018), de patrimonialização, de atuação museal e de construção de espaços específicos (Cury, 2017; Gomes, 2019), em parti-

¹⁵ O I Fórum dos Museus Indígenas do Brasil e o III Encontro de Formação de Gestores Indígenas do Ceará aconteceram simultaneamente nos dias 16 e 17 de maio de 2015 na Aldeia Fernandes, Território Indígena Kanindé (município de Aratuba, Ceará). O II Fórum Nacional de Museus Indígenas e o III Encontro de Museus Indígenas em Pernambuco ocorreram conjuntamente entre os dias 15 e 20 de agosto de 2016 na Aldeia Mina Grande, localizada no Território Indígena Kapinawá, no município de Buíque (PE). Além dos participantes do povo indígena Kapinawá (PE), anfitrião do encontro, estiveram presentes os povos Fulni-ô (PE), Truká (PE), Pankará (PE), Atikum (PE), Pankararu (PE), Xukuru (PE), Kambiwá (PE), Kaingang (PR, SP e RS), Potiguara (CE), Tapeba (CE), Anacé (CE), Pitaguary (CE), Jenipapo-Kanindé (CE), Tremembé (CE), Kanindé (CE), Tupinambá (BA), Huni Kuin (AC), Trumai (TI Xingu/MT), Suruí Paiter (RO), Mundurucu (PA), Canela-Ramkokamekrá (MA), Tabajara (PI), Kariri (PI), Potiguara de Amarelão (RN), Paiaçu do Apodi (RN), Mundurucu (TO), Pataxó (BA) e Karipuna (AP), totalizando 29 povos indígenas que habitam o território brasileiro. O III Fórum Nacional de Museus Indígenas do Brasil aconteceu durante os dias 19, 20 e 21 de outubro de 2017, no povoado de Nazaré, dos povos Tabajara e Tapuio-Itamaraty, do município de Lagoa de São Francisco. Participaram aproximadamente duzentos indígenas, representando cerca de trinta etnias, oriundas de onze estados brasileiros, e um representante do Consejo Directivo da Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, no México. O Fórum contou ainda com a participação de apoiadores e indigenistas de dezessete estados brasileiros, que foram: BA, RJ, SE, PE, AP, CE, MA, MT, RR, SP, RN, PE, PI, AM, AC, RO e PB.

cular, como o já citado Centro de Documentação Digital (Casa de Cultura Mawo) do povo Ikpeng, remetem ao processo de digitalização protagonizado por esses povos.

É notório que esse protagonismo nos últimos anos está sendo ainda maior. Durante a pandemia do covid-19 no país (2020-2022), escancarou-se a vulnerabilidade sanitária das populações ameríndias, reverberando na atualização do genocídio com as mortes de lideranças, anciãos e anciãs detentores dos conhecimentos tradicionais. No entanto, ocasionou, ao mesmo tempo, o uso acelerado e intensivo das tecnologias digitais e ampliou-se a potência da incorporação das tecnologias de conectividade por parte dessas populações. Em diferentes plataformas (YouTube, Facebook, Instagram, TikTok etc.), inúmeras atividades, encontros, debates, conversas, com trocas e compartilhamento de conteúdo, organizados por indígenas e não indígenas, convergiram e ainda convergem para a conectividade, a produção intensificada de dados¹⁶ e para uma reflexão indígena sobre as suas experiências.

Ao mesmo tempo, tais experiências estimulam a reflexão desses povos sobre os seus próprios registros, falando para múltiplos auditórios: para eles mesmos, para outros povos e para os não indígenas, o que certamente produz alguns efeitos, como sublinha Tatiane Klein (2015): transformação da forma como os brancos os veem, garantia da sobrevivência da língua, registro de memórias do passado, conexão entre as gerações e perpetuação da produção da diferença. Igualmente, as razões pelas quais são operadas as apropriações dos termos não indígenas “museus” e “casas de cultura” em seus territórios sinalizam criativas formas de autorrepresentação, historicidade e contranarrativas.

Por meio de novas estratégias de comunicação em/nas redes, os indígenas intervêm e refletem criticamente sobre a própria historicidade e o lugar de subalternidade ocupado por esses povos nas

¹⁶ Foi criada recentemente, nesse contexto pandêmico, a plataforma <https://redecineflecha.org/mirando-mundos-possiveis/>, organizada pela Rede Cine Flecha e a Associação Cultural de Realizadores Indígenas (Ascuri/MS), um convite aos povos indígenas a “compartilharem nessa plataforma suas experiências, reflexões e relatos diante da atual crise global, através de vídeos ou outras linguagens” (Plataforma Rede Cine Flecha). Pretende-se, assim, criar um ambiente virtual no qual se possam juntos mirar (olhar, apontar, sonhar) novos mundos possíveis.

narrativas dos museus oficiais (etnográficos, históricos etc.) até os dias de hoje. Assumem um importante papel nas lutas e resistências desses grupos ao se constituírem em potentes espaços de reivindicação de uma educação diferenciada, de valorização dos processos tradicionais de transmissão de conhecimento, de lazer, de visibilidade étnica, de produção e difusão cultural.

Considerações finais

A análise aqui empreendida evidencia que a trajetória das relações entre povos indígenas, memória e museus no Brasil percorre um arco de profundas transformações epistemológicas e políticas. Do período republicano inicial, marcado pela lógica colonialista de pacificação, integração e objetificação das culturas indígenas, até a contemporaneidade, observa-se a emergência de um movimento de indigenização e descolonização dos museus, no qual os próprios povos indígenas assumem o protagonismo na produção, circulação e salvaguarda de suas memórias e patrimônios. Essa virada paradigmática não apenas reconfigura os museus enquanto instituições modernas, outrora instrumentos de dominação e silenciamento, mas os reinscreve no horizonte das lutas por autonomia, autorrepresentação e autodeterminação dos povos originários.

A constituição de museus indígenas e a criação de redes de memória e museologia social representam, nesse contexto, mais do que a fundação de novos espaços expositivos: trata-se de práticas políticas e cosmológicas que desafiam concepções eurocêtricas de patrimônio, tempo e memória, deslocando a museologia para um terreno relacional, plural e intercultural. Ao incorporarem suas próprias epistemologias e ontologias ao campo museológico, os povos indígenas não apenas questionam as narrativas hegemônicas, mas produzem saberes situados e modos de existência que reconfiguram o próprio conceito de museu.

Contudo, esse movimento se encontra diante de uma série de desafios estruturais e políticos que precisam ser enfrentados para garantir sua continuidade e fortalecimento. O primeiro deles diz respeito à sustentabilidade institucional e financeira dessas ini-

ciativas. Grande parte dos museus indígenas e centros de memória é resultado de esforços comunitários, frequentemente sustentados por recursos próprios, doações pontuais ou projetos temporários. A ausência de políticas públicas permanentes, de linhas orçamentárias específicas e de mecanismos estruturados de fomento compromete a estabilidade e a capacidade de planejamento de médio e longo prazo dessas instituições, dificultando, inclusive, sua manutenção física e a conservação de acervos.

Outro desafio diz respeito à formação técnica e acadêmica de indígenas em áreas relacionadas à museologia, à documentação, à conservação e à gestão cultural. Embora muitas comunidades tenham desenvolvido metodologias próprias de patrimonialização e salvaguarda, a carência de formação específica ainda representa um obstáculo à autonomia plena dos processos museológicos indígenas. Programas de formação continuada, cursos de capacitação e parcerias com universidades e instituições culturais são fundamentais para fortalecer as capacidades técnicas e consolidar um campo museológico protagonizado por indígenas também no plano da gestão e da pesquisa.

Há, ainda, tensões latentes entre a busca por autonomia comunitária e a necessidade de articulação com instituições oficiais e órgãos estatais. A relação com museus públicos, universidades e agências de fomento é, muitas vezes, atravessada por assimetrias de poder, disputas epistemológicas e diferentes concepções de patrimônio. Ao mesmo tempo que parcerias podem representar oportunidades de fortalecimento institucional, elas também carregam o risco de reintroduzir formas sutis de tutela e controle. Nesse sentido, torna-se urgente pensar modelos de cooperação intercultural baseados na reciprocidade, no respeito às epistemologias indígenas e na valorização da autonomia dos processos comunitários.

A própria apropriação do conceito de “museu” pelos povos indígenas constitui um campo fértil de reflexão crítica. Se, por um lado, a adoção do termo pode ser compreendida como estratégia política para o reconhecimento institucional e o acesso a recursos, por outro, ela tensiona os limites conceituais da museologia ocidental. Em muitos casos, os chamados “museus” indígenas trans-

cendem a lógica do edifício expositivo e se apresentam como espaços vivos, dinâmicos e espirituais, nos quais a memória não está restrita a objetos materiais, mas se manifesta em cantos, rituais, narrativas, corpos, territórios e relações com seres não humanos. A problematização desses sentidos ampliados de museu é essencial para repensar a própria disciplina museológica e ampliar seu repertório conceitual.

Nesse cenário, é igualmente necessário situar a experiência brasileira em um contexto internacional, pois ela dialoga com processos semelhantes em curso em outros países colonizados, como México, Canadá, Nova Zelândia e Austrália. O diálogo com essas experiências pode oferecer referências valiosas para o fortalecimento de políticas no Brasil, ao mesmo tempo que destaca as especificidades e os potenciais do modelo brasileiro, fortemente enraizado em redes comunitárias e em práticas de museologia social.

Por fim, a consolidação de uma museologia indígena no Brasil deve ser compreendida como parte de um projeto mais amplo de reparação histórica, justiça epistêmica e autodeterminação dos povos originários. Os museus indígenas não são apenas espaços de preservação do passado, mas instrumentos de luta política, resistência cultural e construção de futuros. Eles funcionam como lugares de cura coletiva, de transmissão intergeracional de saberes e de diálogo intercultural, ao mesmo tempo que inscrevem os povos indígenas no presente e projetam suas existências para o futuro. Reconhecer, apoiar e fortalecer essas experiências é tarefa urgente para o Estado, para as instituições culturais e acadêmicas e para a sociedade como um todo, se quisermos construir um país efetivamente plural, decolonial e comprometido com a diversidade que o constitui.

Referências

- ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. Tal antropologia qual museu? *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, suplemento 7, p. 121-143, 2008.
- ALMEIDA, Maria Ariádina Cidade; CRUZ, Teresa Almeida. Protagonismo e resistência do movimento indígena do Acre. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 17., 2016. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: Anpuh, 2017.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- CHAGAS, Mario. *A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro*. Rio de Janeiro: MinC/Ibram, 2009. v. 7, p. 167. (Coleção Museu, Memória e Cidadania).
- CHAGAS, Mario. Cultura, patrimônio e memória. *Revista MUSEU Ciências e Letras*, Porto Alegre, n. 31, p. 15-29, jan./jun. 2002.
- CHAGAS, Mario; GOUVEIA, Inês. Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). In: *Cadernos do CEOM*, Uno-chapécó, ano 27, n. 41, p. 9-22, 2014.
- CORRÊA, Mariza. Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 6, n. 3, p. 78-98, 1988.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naïf, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- CURY, Marília Xavier. Casos e acasos de um museu: um relato acerca do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre. In: VASCONCELLOS, Camilo de Mello; FUNARI, Pedro Paulo; CARVALHO, Aline (org.). *Museus e identidades na América Latina*. São Paulo: Annablume, 2015. p. 245-259.
- CURY, Marília Xavier. Circuitos museais para a visita crítica: descolonização e protagonismo indígena. *Revista Iberoamericana de Turismo*, v. 7, p. 87-113, 2017.
- CURY, Marília Xavier. Relações (possíveis) museus e indígenas – em discussão uma circunstância museal. In: LIMA FILHO, Manuel; ABREU, Regina; ATHIAS, Renato (org.). *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*. Recife: UFPE, 2016. p. 149-171.
- CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camilo de Mello. Questões indígenas e museus. In: CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camilo de Mello; ORTIZ, Joana Monteiro (org.). *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. Brodowski: ACAM Portinari: MAE-USP: SEC, 2012. p. 17-19.
- FARIAS, Sandra Martins. *Antropologia e museus – reciprocidades: o caso do Museu do Índio*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992. p. 15-37.
- GOMES, Alexandre. *Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória*:

um estudo antropológico. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

GOMES, Alexandre. Por uma antropologia dos museus indígenas: práticas de colecionamento, categorias nativas e regimes de memória. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29. *Anais [...]*. Natal, p. 1-20, ago. 2014.

KLEIN, Tatiane Máira. Domando tecnologias: mídia e fortalecimento cultural. In: FONSECA, Maurício; HERRERO, Marina (org.). *Brasil indígena: histórias, saberes e ações*. São Paulo: Sesc São Paulo; Ministério da Educação; Ministério da Cultura, 2015. v. 1, p. 565-571.

MACIEL, Laura Antunes. A Comissão Rondon e a conquista ordenada dos sertões: espaço, telégrafo e civilização. *Projeto História*, São Paulo, v. 18, p. 167-189, 1999. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/10994>. Acesso em: 20 fev. 2021.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História*, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: LACED/Museu Nacional, 2006.

PEREIRA, Dirce Jorge Lipu. Preservação da cultura Kaingang pelo conhecimento dos antepassados. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP, 2016, p. 53-57.

PEREIRA, Eliete da Silva. A ecologia digital da participação indígena brasileira. *Lumina*, Juiz de Fora, v. 12, p. 93-112, 2018.

PEREIRA, Eliete da Silva. *Produto I*. Documento técnico contendo uma análise de todo o material produzido no âmbito das consultorias Museu, Memória e Cidadania na Diversidade Cultural e Inventário Participativo, a fim de propor conteúdo programático e metodologias específicas para as oficinas com essas temáticas, direcionadas para o público indígena do Programa Cultura Viva. Brasília: OEI/Ibiam, 2016.

ROCA, Andrea. Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 123-156, 2015.

SANTOS, Rita de Cássia Melo. Um antropólogo no museu: Edgar Roquette-Pinto e o exercício da antropologia no Brasil nas primeiras décadas do século XX. *Horizontes Antropológicos*, v. 53, p. 44, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/horizontes/3007>. Acesso em: 21 fev. 2021.

SANTOS, Suzenilson. Os Kanindé no Ceará: o museu indígena como uma experiência em museologia social. In: CURY, Marília Xavier (org.). *Museus e indígenas – saberes e ética, novos paradigmas em debate*. Brodowski: ACAM Portinari: MAE-USP, 2016. p. 156-161.

SANTOS, Suzy da Silva. *Ecomuseus e museus comunitários no Brasil: estudo exploratório de possibilidades museológicas*. 2017. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico*, v. 35, n. 1, p. 149-174, 2010.

VIEIRA NETO, João Paulo; GOMES, Alexandre Oliveira. *Museus e memória indígena no Ceará: uma proposta em construção*. Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2009.

VIEIRA NETO, João Paulo; GOMES, Alexandre Oliveira. Projeto Historiando: inventários participativos e musealização do patrimônio cultural em comunidades indígenas no Ceará. *Musas – Revista Brasileira de Museus e Museologia*, Brasília, n. 8, p. 72-96, 2018.

João Paulo Vieira Neto | Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural pelo Programa de Especialização em Patrimônio (PEP/Iphan, 2011). Graduado em História pela Universidade Federal do Ceará (2005). Especialista em Estudos Avançados em Museologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, 2015). É pesquisador em Gestão de Saúde Indígena e coordenador do projeto “Tecnologias de cuidados indígenas: mapeamento participativo dos especialistas em medicinas indígenas do Ceará” (Fiocruz). Assessor da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, colabora com diversas iniciativas voltadas à valorização dos patrimônios culturais indígenas, à elaboração de programas de formação de pesquisadores, e à constituição e gestão de acervos documentais e museus indígenas. Idealizador e coordenador do projeto Historiando. Atuou como consultor em Inventários Participativos junto ao Programa Pontos de Memória, do Instituto Brasileiro de Museus, Ministério da Cultura (2013–2016). Principal publicação: *Museus e memórias indígena no Ceará*. E-mail: joaopaulo.historiando@gmail.com | Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2706748569534338> Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-3462-0856>.

Eliete da Silva Pereira | Historiadora e mestre Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB) com doutorado em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP). Possui pós-doutorado pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP). É pesquisadora do Centro Internacional de Pesquisa Atopos da Universidade de São Paulo. Foi consultora de Memória Indígena junto ao Programa Pontos de Memória, Instituto Brasileiro de Museus, Ministério da Cultura (2015–2016). Autora do livro *Ciborgues indígenas.br: a presença nativa no ciberespaço* (Annablume, 2012) e coautora das obras organizadas: *Redes e ecologias comunicativas indígenas* (Paulus, 2017) e *Net-ativismo: redes digitais e novas práticas de participação* (Papirus, 2017). E-mail: elisilva70@gmail.com | Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2632161956307005> | Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4157-9608>.

[<< Voltar ao início](#)