

**Fundação Casa de Rui Barbosa**  
Programa de Pós-Graduação em Memória e Acervos  
Mestrado Profissional em Memória e Acervos

Francisco José Gonçalves Gomes

**Do Museu do Índio ao Museu Nacional dos Povos Indígenas**

Rio de Janeiro

2026

Francisco José Gonçalves Gomes

## **Do Museu do Índio ao Museu Nacional dos Povos Indígenas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória e Acervos da Fundação Casa de Rui Barbosa, para obtenção do grau de Mestre em Memória e Acervos.

Área de concentração: Linha de Pesquisa 2 – Práticas críticas em acervos: difusão, acesso, uso e apropriação do patrimônio documental material e imaterial

Orientadora: Prof<sup>fa</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eula Dantas Taveira Cabral

Rio de Janeiro

2026

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

FCRB

Patrimônio documental; Memória.

G633d Gomes, Francisco José Gonçalves.

Do Museu do Índio ao Museu Nacional dos Povos Indígenas / Francisco José Gonçalves Gomes. – 2026.

147 f.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Eula Dantas Taveira Cabral

Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Memória e Acervos, Fundação Casa de Rui Barbosa, 2026.

1. Museu do Índio (Rio de Janeiro, RJ). 2. Museu Nacional dos Povos Indígenas (RJ). 3. Memória. 4. Patrimônio cultural. I. Cabral, Eula Dantas Taveira, orient. II. Fundação Casa de Rui Barbosa. Divisão do Programa de Pós-Graduação em Memória e Acervos. III. Título.

CDD 069

*Responsável pela catalogação:*

*Bibliotecária – Dilza Ramos Bastos*

*CRB7/2.348*

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.



Documento assinado digitalmente  
FRANCISCO JOSE GONCALVES GOMES  
Data: 20/05/2026 12:23:30-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura

Data

Francisco José Gonçalves Gomes

## **Do Museu do Índio ao Museu Nacional dos Povos Indígenas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória e Acervos da Fundação Casa de Rui Barbosa, para obtenção do grau de Mestre em Memória e Acervos.

Área de concentração: Linha de Pesquisa 2 – Práticas críticas em acervos: difusão, acesso, uso e apropriação do patrimônio documental material e imaterial

Aprovado em 23 de fevereiro de 2026.

Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente  
 **EULA DANTAS TAVEIRA CABRAL**  
Data: 20/05/2026 13:17:15-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof.ª. Dra. Eula Dantas Taveira Cabral (Orientadora) - FCRB

Documento assinado digitalmente  
 **LIA CALABRE DE AZEVEDO FELIX**  
Data: 26/05/2026 21:20:56-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Lia Calabre de Azevedo - FCRB

---

Prof. Dr. Antonio Herculano Lopes (Suplente) - FCRB

Documento assinado digitalmente  
 **ADILSON VAZ CABRAL FILHO**  
Data: 20/05/2026 18:13:51-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Adilson Vaz Cabral Filho - UFF

Documento assinado digitalmente  
 **ERIKA SCHREIDER**  
Data: 26/05/2026 22:24:56-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dra. Erika Schreider (Suplente) - INCA

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho, em primeiro lugar, à memória de meu pai. Os anos passam e mais revelam o quanto ficou dele em mim. Que esta pequena semente faça honra às boas lutas que, com seu exemplo, aprendi a travar, sobrevivendo, sempre que possível ou renascendo, quando preciso. À minha mãe, querida. Quanta paciência e quanto amor, para sustentar o sorriso e a firmeza de propósito, inabalável, ainda que trôpega, no balanço da maré da vida. Com ela, aprendi a continuar, não importa o que aconteça, ainda que destruído por dentro, me recompondo e voltando a andar. Aprendi e aprendo a caminhar, caminhando.

Dedico todo este trabalho à minha filha, que mais me ensina a viver que eu a ela e cuja simples e maravilhosa existência, por si só, já salvou tantas e tantas vezes a minha. Seu nascimento transformou minha vida e me deu motivos para ir mais além.

Às minhas irmãs, que tanto me ensinam e que tanto amo. Aos meus dois sobrinhos, que alegram tanto nossa vida. Ao meu caro cunhado e compadre, que siga firme e forte, como sempre foi.

Dedico, porém e sobretudo, em mais elevada conta, consideração, gratidão e humildade, à minha amada esposa, companheira de caminhada, que, pelo exemplo, pela razão, pela emoção, pelo amor, pelo olhar, pela palavra, pelo ato, pelo beijo, pelo acolhimento, pela conexão que nos une, sempre soube arrancar de mim algo que nem eu sabia que existia. Nada disso teria sido minimamente possível sem seus muitos conselhos e amparo amoroso mas, friso, principalmente, inúmeras confrontações teóricas e provocações sagazes, pelas quais me via obrigado a encontrar caminhos para me atualizar, me fortalecer e me preparar para travar um debate mais qualificado, em um campo que ela domina tão bem, e eu, tão pouco: a ciência. Penso que jamais terei como retribuir tanto apoio, tanta confiança, tanta paciência, e... tanto.

Dedico aos companheiros de luta que souberam reconhecer no perfil da confrontação a via prática de atuação indigenista na qual procurei, sobretudo nos últimos anos, firmar meu rumo. Reconheço o apoio de cada um e o quanto cada um foi importante no ciclo que se encerra, para mim, com esta dissertação. Agradeço cada conversa, cada confiança, cada acolhida, cada amparo. Dedico também aos opositores: sem o espelho para confrontação, não haveria, sequer, movimento. Espero que este pequeno trabalho possa contribuir para o debate indigenista, sobretudo no reconhecimento do próprio indigenismo como pauta e objeto, inadiável, fundamental, de construção de um pensamento crítico e autocrítico.

Dedico à minha orientadora. Ela sabe o quanto, sem ela, eu poderia ter jogado a toalha, dado todo o contexto do que vivi ao longo deste processo. Palavras aqui jamais serão suficientes para expressar o quanto essa vitória, sobretudo a ti, lhe devo, Dra. Eula D.T. Cabral.

## **AGRADECIMENTOS**

À Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB) e ao Programa de Pós-graduação em Memória e Acervos (PPGMA) agradeço pelas portas sempre abertas, acolhida, apoio, respeito, trocas, aprendizado e boas amizades que pude plantar, com carinho, na instituição.

À minha orientadora, Eula D.T. Cabral, por, entre outras, ter me aguentado desabando, depois do pico de hiperfoco, sempre com tanto apoio. Sinto se lhe exauri, um pouco, talvez, descobrindo e lidando com meus próprios fantasmas, como jamais dantes, bem no meio da pesquisa. Eu lhe devo muito. Sua dedicação extra em me auxiliar na organização final do texto não pode jamais ser olvidada. Ante uma completa exaustão que só hoje, depois de tudo isso, consigo nominar, foi seu apoio laborioso que tornou possível o fechamento do texto.

Aos Professores da Banca Examinadora, não só por terem aceito o convite, mas pela paciente leitura das minhas intermináveis divagações e, sobretudo, pela forma respeitosa com que fui tratado, no seio de uma crise funcional, epistêmica e existencial. Como a experiência ensina. Obrigado pelo exemplo, pela tolerância e pelo zelo!

## RESUMO

GOMES, Francisco J.G.. **Do Museu do Índio ao Museu Nacional dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro. 2026, 146 f. Dissertação e Produto (Mestrado Profissional em Memória e Acervos) - Programa de Pós-Graduação em Memória e Acervos, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro.

Esta dissertação analisa a trajetória institucional do Museu do Índio (MI), desde sua fundação em 1953 até sua refundação como Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI), em 2023, com foco nas disputas simbólicas e políticas que atravessam a produção da memória e a gestão do patrimônio indígena no Brasil, tendo como base central a teoria crítica. O problema central consiste em compreender como o MI, historicamente estruturado sob um modelo tutelar de representação, moldou regimes estatais de visibilidade sobre os povos indígenas e de que modo a transição para o MNPI tensiona essa herança institucional. O objetivo é investigar se a mudança de nomenclatura e de vinculação administrativa representa ruptura substantiva nos regimes de representação e gestão do patrimônio indígena ou se configura atualização simbólica de estruturas herdadas. A pesquisa adota abordagem qualitativa, fundamentada no materialismo histórico, articulando análise bibliográfica e documental a uma leitura hermenêutica situada. Como ferramenta de apoio analítico, utiliza-se o modelo RADAR (Roteamento Analítico de Documentos e Arquivos em Rede), desenvolvido no âmbito da pesquisa para organizar e sistematizar corpus documental heterogêneo. Os resultados indicam a permanência de estruturas simbólicas e epistemológicas associadas ao indigenismo tutelar, mesmo diante da inflexão institucional recente. A inclusão de sujeitos indígenas na gestão configura avanço relevante, mas não assegura, por si só, transformação estrutural dos dispositivos de representação. Conclui-se que o MNPI se constitui como campo de disputa política e epistemológica, cuja legitimidade dependerá da consolidação de práticas de coautoria, consulta permanente e revisão crítica das mediações estatais sobre a memória indígena. A pesquisa contribui para o debate sobre memória pública, patrimônio e crítica institucional, ao compreender a transição museológica como processo histórico em aberto.

**Palavras-chave:** Museu do Índio; Museu Nacional dos Povos Indígenas; memória; patrimônio cultural.

## ABSTRACT

GOMES, Francisco J.G.. **Do Museu do Índio ao Museu Nacional dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro. 2026, X f. Dissertation and Product (Professional Master's Degree in Memory and Archives) - Postgraduate Program in Memory and Archives, Rui Barbosa House Foundation, Rio de Janeiro.

This dissertation analyzes the institutional trajectory of the Museu do Índio (MI), from its foundation in 1953 to its refoundation as the Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI) in 2023, focusing on the symbolic and political disputes surrounding the production of Indigenous memory and the management of cultural heritage in Brazil, based on critical theory. The central research problem is to understand how the MI, historically structured under a tutelary model of representation, shaped state regimes of visibility concerning Indigenous peoples and how the transition to the MNPI challenges this institutional legacy. The main objective is to investigate whether the change in name and administrative structure constitutes a substantive rupture in the regimes of representation and heritage management or primarily operates as a symbolic update of inherited structures. The study adopts a qualitative approach grounded in historical materialism, combining bibliographic and documentary analysis with situated hermeneutic interpretation. As an analytical support tool, the RADAR model (Analytical Routing of Documents and Networked Archives) was developed to organize and systematize a heterogeneous documentary corpus. The findings indicate the persistence of symbolic and epistemological structures associated with tutelary indigenism, despite recent institutional changes. Although the inclusion of Indigenous subjects in management represents a significant advance, it does not in itself ensure structural transformation of representational devices. The MNPI is thus understood as a field of political and epistemological dispute, whose legitimacy will depend on the consolidation of co-authorship practices, ongoing consultation, and critical revision of state mediations over Indigenous memory. The dissertation contributes to debates on public memory, heritage, and institutional critique by framing the museum transition as an open historical process.

**Keywords:** Museu do Índio; Museu Nacional dos Povos Indígenas; memory; cultural heritage.

## LISTA DE QUADROS E DE SIGLAS

Quadro 1. Delimitação conceitual: superestrutura, campo, dispositivo e aparelhos..... 13

|           |                                                          |
|-----------|----------------------------------------------------------|
| FUNAI     | Fundação Nacional do Índio                               |
| FUNAI     | Fundação Nacional dos Povos Indígenas                    |
| ISEB      | Instituto Superior de Estudos Brasileiros                |
| MI        | Museu do Índio                                           |
| MNPI      | Museu Nacional dos Povos Indígenas                       |
| MPI       | Ministério dos Povos Indígenas                           |
| PEI       | Plano Estratégico Institucional                          |
| PPA       | Plano Plurianual                                         |
| Prodocult | Programa de Documentação de Culturas Indígenas           |
| Prodoclin | Programa de Documentação de Línguas Indígenas            |
| ProgDoc   | Programa de Documentação de Línguas e Culturas Indígenas |
| RADAR     | Roteamento Analítico de Documentos e Arquivos em Rede    |
| SCDP      | Sistema de Concessão de Diárias e Passagens              |
| SEAC      | Serviço de Atividades Culturais                          |
| SPI       | Serviço de Proteção aos Índios                           |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                                             |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                                                                                                      | <b>10</b>  |
| <b>1 MUSEU DO ÍNDIO: ENTRE INSTITUIÇÃO ESTATAL E DE MEMÓRIA.....</b>                                                                                        | <b>16</b>  |
| 1.1 Surgimento do Museu do Índio.....                                                                                                                       | 18         |
| 1.2 Além da memória do Museu do Índio .....                                                                                                                 | 21         |
| 1.3 Museu do Índio e processo .de esvaziamento simbólico e remilitarização institucional.....                                                               | 24         |
| 1.4 Museu do Índio como museu científico-cultural.....                                                                                                      | 29         |
| 1.5 O Museu do Índio e a direção de um coronel do Exército.....                                                                                             | 35         |
| 1.6 O Museu do Índio sob o olhar da pesquisa crítica.....                                                                                                   | 37         |
| <b>2 MUSEU NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS .....</b>                                                                                                           | <b>59</b>  |
| 2.1 A transição.....                                                                                                                                        | 59         |
| 2.2 A disputa pelo acervo e o patrimônio indígena.....                                                                                                      | 66         |
| 2.3 Formação da gestão indígena no Museu Nacional dos Povos Indígenas.....                                                                                  | 68         |
| 2.4 Museu Nacional dos Povos Indígenas: além da materialidade discursiva, poder e representação.....                                                        | 70         |
| 2.5 Museu Nacional dos Povos Indígenas: memória, tempo e acervos.....                                                                                       | 94         |
| 2.6 Museu Nacional dos Povos Indígenas e seus desafios .....                                                                                                | 111        |
| <b>3 PRODUTO: RADAR (ROTEAMENTO ANALÍTICO DE DOCUMENTOS E ARQUIVOS EM REDE).....</b>                                                                        | <b>118</b> |
| 3.1 Além do museu: por uma tecnologia inclusiva para desenvolvimento de suporte crítico organizativo em trabalho e pesquisa para trabalhadores com TEA/TDAH | 118        |
| 3.2 Roteiro para parametrização de sistemas conversacionais .....                                                                                           | 138        |
| 3.2.1 Etapa de Disposição Inicial (Fundamento Teórico-Pessoal).....                                                                                         | 138        |
| 3.2.2 Etapa de Arquitetura Geométrica e Simbólica .....                                                                                                     | 139        |
| 3.2.3 Etapa de Comando e Escuta Inicial (Rito Mnemônico) .....                                                                                              | 139        |
| 3.2.4 Etapa de Estruturação Paramétrica .....                                                                                                               | 139        |
| 3.2.5 Etapa de Processamento Orientado .....                                                                                                                | 140        |
| 3.2.6 Etapa de Ajustes e Metarreflexão.....                                                                                                                 | 140        |
| 3.2.7 Notas Finais para Replicação Ética .....                                                                                                              | 140        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>                                                                                                                           | <b>141</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>                                                                                                                      | <b>143</b> |

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação analisa a trajetória institucional do Museu do Índio (MI), desde sua criação, em 1953, até sua recente transição para Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI), em 2023, com ênfase nas disputas simbólicas e políticas que envolvem essa transformação, relacionadas à memória e ao patrimônio indígena, tendo como base central a teoria crítica. Trata-se de investigar o modo como o MI operou, ao longo de décadas, como estrutura estatal de memória, gestão patrimonial e mediação da presença indígena no espaço público brasileiro, marcado por práticas de tutela, silenciamento e representação heterônoma.

O objetivo principal da pesquisa é verificar se a mudança de nomenclatura do museu ecoa uma possível ruptura substantiva nos regimes de representação e gestão do patrimônio indígena ou se, ao contrário, atua como uma atualização simbólica de estruturas herdadas. A pesquisa se debruça sobre a transição institucional formalizada em 2023, quando, sob nova orientação governamental, o MI foi incorporado à estrutura do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), adquirindo nova nomenclatura e pressupostos de novo escopo de gestão. A mudança, conforme se pretende apresentar, não se limita à reconfiguração física ou administrativa do museu. Interessa compreender em que medida essa transição constitui uma inflexão crítica nos regimes de produção de memória, narrativa e poder sobre o patrimônio indígena no Brasil.

O objeto deste trabalho, portanto, não é apenas o museu como edificação ou órgão estatal, mas o conjunto de discursos, políticas e disputas institucionais que o constituem como campo simbólico e histórico a partir do uso e análise da teoria crítica. O enfoque está nas formas pelas quais o MI e, posteriormente, o MNPI, funcionam como operadores de memória pública, em meio a continuidades, rupturas e reapropriações por parte dos movimentos indígenas e das estruturas do Estado.

Historicamente, o Museu do Índio (MI) consolidou-se como uma instituição estatal responsável por produzir, organizar e difundir narrativas sobre os povos indígenas, sem que, necessariamente, esses mesmos povos tivessem participação efetiva na definição ou no controle dessas representações. Esse distanciamento estrutural resultou na manutenção de um regime de memória baseado no indigenismo tutelar, no qual o Estado, por meio do MI, mediava e filtrava as formas legítimas de presença indígena no espaço público. O problema central desta pesquisa consiste em compreender: como a atuação histórica do MI, acabou por consolidar um modelo de representação tutelar, moldando os regimes estatais de visibilidade sobre os povos indígenas e como, e quanto, a transição para o MNPI tensiona essa herança institucional?

A proposta de uma possível refundação do MI como um novo Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI) constitui aqui um ponto de inflexão político-institucional que exige investigação crítica. A mudança de nomenclatura e de supervisão administrativa, bem como a incorporação da instituição ao Ministério dos Povos Indígenas, sinalizam uma tentativa de reconfigurar os modos de produção e circulação da memória indígena no interior do Estado. Interessa aqui examinar se essa transformação expressa uma ruptura substantiva com o modelo tutelar anterior ou se opera como ajuste discursivo que preserva, em camadas profundas, continuidades estruturais.

A relevância desta pesquisa reside na necessidade de compreender criticamente os modos pelos quais instituições estatais que operam com “memória pública” constroem, difundem e mantêm determinados regimes de visibilidade e apagamento. Em um contexto político marcado por disputas em torno da memória histórica dos povos indígenas e da legitimação de suas narrativas, torna-se fundamental investigar as dinâmicas internas de instituições como o Museu do Índio, especialmente em momentos de transição institucional, tendo como base central a teoria crítica.

As expectativas de ressignificação do MI como Museu Nacional dos Povos Indígenas, sob nova orientação administrativa e política, configuram um “evento” de interesse analítico, não apenas pelo seu caráter simbólico, mas pelas muitas implicações que carregam quanto à redefinição de políticas patrimoniais e museológicas aplicadas aos povos indígenas. O movimento de reconfiguração do museu acompanha, contextualmente, de roldão, ainda que de forma desigual, o crescimento dos debates públicos e acadêmicos sobre descolonização do patrimônio, reforma institucional e protagonismo indígena na gestão da memória coletiva.

Apesar da relevância do tema, ainda são escassos os estudos que articulam uma abordagem crítica das instituições patrimoniais estatais com os processos recentes de reorganização política dos povos indígenas. A maioria das análises existentes concentra-se nos aspectos técnicos da museologia ou nas políticas públicas de cultura, sem explorar com profundidade os conflitos simbólicos envolvidos na transição institucional do MI para o MNPI. Essa lacuna justifica a proposta de uma abordagem que situe o museu como espaço estratégico na produção de narrativas oficiais sobre os povos indígenas no Brasil.

Nesse sentido, esta pesquisa pretende contribuir para os campos da memória, história, crítica institucional e do patrimônio, verificando as camadas de sentido que operam nos discursos institucionais e nas formas de organização da memória estatal. A análise parte do entendimento de que a memória, longe de ser neutra ou espontânea, é produzida, controlada e

disputada em arenas específicas, como já apontado por Nora (1984), e desdobrado em outras abordagens que serão retomadas nos capítulos adiante.

A pesquisa, em seu desenho inicial, pretendia ancorar-se na análise crítica de um amplo e heterogêneo conjunto documental: portarias, editais, planos de trabalho, relatórios institucionais, textos oficiais disponibilizados em páginas eletrônicas, além de discursos públicos e materiais vinculados às práticas museológicas do antigo Museu do Índio e, em menor medida — por sua constituição mais recente — do atual Museu Nacional dos Povos Indígenas. A proposta era ambiciosa. Previa a consolidação de um corpus denso, composto não apenas por atos administrativos e produções institucionais, mas também pelo conjunto textual, completo, dos trabalhos acadêmicos produzidos ao longo de mais de sete décadas de história institucional — textos que, articulando saber técnico e estratégias discursivas, participaram da conformação de um campo autorizado de produção de memória e patrimônio.

Foram projetadas, por exemplo, estratégias analíticas inspiradas na micro-história, imaginando o cruzamento de sessões de agradecimentos para mapear redes de sociabilidade e possíveis hegemonias na produção do discurso patrimonial estatal. A intenção era decompor, por camadas, as formas de legitimação do saber museológico e antropológico, inclusive sob recortes de classe, investigando como se estruturavam as mediações entre técnica, ciência e poder. Tratava-se de examinar como esses diferentes materiais construía narrativas sobre os povos indígenas, moldavam regimes de visibilidade e evidenciavam tensões entre tutela, representação e autonomia.

Entretanto, à medida que o levantamento avançava, tornou-se evidente a magnitude do empreendimento. Apenas no que se refere aos textos acadêmicos, o universo preliminar já superava dezenas de produções, elaboradas por pesquisadores que ocuparam posições institucionais diversas — de chefias duradouras a colaboradores externos — e cujas temáticas, muitas vezes, apenas tangenciavam o objeto de forma indireta. A complexidade e extensão desse material exigiriam um esforço analítico incompatível com as condições concretas de execução de uma dissertação de mestrado, no exíguo tempo de conclusão que ela demanda.

Ao mesmo tempo, o aprofundamento teórico exigiu cada vez mais densidade conceitual e reconhecimento epistemológico. O esforço de construir um locus conceitual sólido — capaz de sustentar uma análise crítica fundamentada no materialismo histórico, em diálogo declarado com correntes pós-modernas de pensamento — passou a ocupar centralidade crescente. Inserido em um Programa de Pós-Graduação em Memória e Acervos, campo no qual não são majoritárias, no Brasil, as abordagens ancoradas na crítica marxista do Estado e de suas funções superestruturais, tornou-se necessário densificar as bases epistemológicas e metodológicas da

investigação. A intenção era submeter a própria análise à prova da corrosão crítica, tensionando-a frente às leituras contemporâneas sobre memória, patrimônio, museologia e à dureza da realidade concreta da administração pública.

Nesse processo, ajustou-se às condições reais de produção do trabalho. A análise documental, em sua versão mais ampla e sistemática, mostrou-se menos prioritária diante da exigência de aprofundamento conceitual que o objeto impunha. Some-se a isso a posição institucional — servidor não indígena da Funai, lotado no próprio museu que constitui objeto de reflexão — circunstância que exigiu redobrada vigilância teórica e metodológica quanto às determinações estruturais que atravessam lugares de privilégio, representação e poder no interior do Estado.

Assim, embora uma análise documental basilar tenha sido realizada, a consolidação de um corpus empírico mais robusto, centrado no conjunto extenso de produções acadêmicas vinculadas à instituição, foi redimensionada ao longo do percurso. O aprofundamento teórico — inicialmente concebido como suporte — tornou-se o cerne da pesquisa. A investigação deslocou seu eixo para a explicitação das categorias e fundamentos conceituais necessários à compreensão crítica das relações entre Estado, memória institucional e povos indígenas, reconhecendo que, sem esse alicerce, qualquer exame empírico correria o risco de permanecer descritivo ou metodologicamente frágil. Optou-se por preparar o terreno para, quiçá, o futuro.

Assim, o referencial teórico que, não só, sustenta a pesquisa, também busca explicitar os fundamentos conceituais que tornam possível a aplicação do modelo de análise adotado, mobilizando três grandes eixos, sintáticos: a crítica marxista à dominação, sujeição e exploração do outro, sob quaisquer formas; a análise crítica e dialética do discurso e da representação como tecnologias de poder institucionalizado e; a fundamentação epistemológica da leitura textual vetorial que atravessa toda a dissertação.

As categorias e conceitos mobilizados — tais como luta de classes, hegemonia, campo simbólico, discurso autorizado, necropolítica, regimes de historicidade, espiral do tempo e da memória, taxidermina cultural, dentre outros — são apresentados e articulados em quatro blocos interdependentes, com o objetivo de formar o alicerce crítico necessário para a análise aprofundada do campo patrimonial indigenista no Brasil.

Reconhece-se o risco de aproximação indevida entre epistemologias assentadas em ontologias distintas — como a dialética materialista e a analítica da dispersão. Este trabalho evita tal assimilação ao explicitar seus usos: não se busca compatibilizar sistemas teóricos, mas mobilizar operadores conceituais de forma situada, subordinados a uma matriz crítica centrada nas determinações históricas da dominação.

A investigação, assim, não propõe síntese abstrata, mas apropriação crítica e posicional. O materialismo histórico — em Marx, Rosa Luxemburgo e Gramsci — constitui o eixo metodológico, ancorando a análise na lógica da acumulação, da reprodução social e da práxis. Em torno desse núcleo, articulam-se contribuições voltadas à crítica simbólica e à circulação do valor (Harvey), às dinâmicas de campo (Bourdieu) e às disputas de representação (Hall). Já Foucault e Laurajane Smith são incorporados de modo instrumental, como operadores analíticos voltados à problematização da normatividade institucional e das formas de enunciação patrimonial, sem adesão às suas ontologias de base. Essa articulação se sustenta pela noção gramsciana de hegemonia, que permite apreender a co-constituição entre discurso e materialidade. Trata-se, portanto, de uma operação estratégica, e não ontológica.

Nesse quadro, categorias como “superestrutura” (Marx), “campo” (Bourdieu), “dispositivo” (Foucault) e “aparelhos de hegemonia” (Gramsci; Fontes) não são tratadas como equivalentes, mas como instrumentos analíticos tensionados. A superestrutura opera como eixo macroestrutural de organização ideológica; os campos, como arenas relativamente autônomas, atravessadas por pressões estruturais; os dispositivos, como operadores transversais que articulam práticas e discursos; e os aparelhos de hegemonia, como formas institucionais de produção de consenso. Essa arquitetura conceitual permanece em fricção ao longo do texto, sem diluição, conforme sistematizado no Quadro 1.

Quadro 1 - Delimitação conceitual: superestrutura, campo, dispositivo e aparelhos

| Conceito                               | Origem Teórica            | Definição Sintética                                                                                          | Articulação com os demais                                                                                               |
|----------------------------------------|---------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Superestrutura</b>                  | Karl Marx                 | Conjunto de formas jurídicas, políticas e ideológicas que sustentam a dominação de classe.                   | Estrutura central na análise. Os outros conceitos orbitam em torno dela, como formas de modulação ou expressão.         |
| <b>Campo</b>                           | Pierre Bourdieu           | Espaço social relativamente autônomo, com regras próprias e formas específicas de capital simbólico.         | Está contido na superestrutura, mas opera com lógica interna própria; tensiona as determinações externas.               |
| <b>Dispositivo</b>                     | Michel Foucault           | Conjunto heterogêneo de práticas, normas, instituições e saberes articulados para produzir efeitos de poder. | Não se subordina automaticamente à superestrutura; articula-se lateralmente a ela. Pode tanto resistir quanto reforçar. |
| <b>Aparelhos Privados de Hegemonia</b> | Gramsci / Virgínia Fontes | Organismos da sociedade civil que produzem consenso: ONGs, escolas, igrejas, associações.                    | São formas específicas de dispositivos que operam no campo da hegemonia; conectam estrutura e superestrutura.           |

Fonte: Elaborado pelo autor (2026).

A construção do referencial teórico não atende apenas a um requisito formal de rigor acadêmico, mas a uma exigência interna do próprio objeto: lidar com uma realidade espessa, atravessada por determinações políticas, simbólicas e institucionais. Ao articular autores e conceitos de diferentes tradições críticas, busca-se não apenas descrever o visível, mas apreender os mecanismos subjacentes pelos quais o patrimônio opera — ora como técnica de domesticação e apagamento, ora como possibilidade de resistência.

O movimento espiralado de escrita adotado não visa dissolver a estrutura, mas tensioná-la metodologicamente, evidenciando a simultaneidade de suas camadas de sentido. A repetição conceitual, nesse contexto, não decorre de imprecisão, mas de estratégia analítica: cada retorno opera como aprofundamento, iluminando dimensões distintas de um mesmo problema. Trata-se, portanto, de uma recusa à linearidade como forma exclusiva de inteligibilidade, reconhecendo que a própria historicidade do objeto impõe riscos e descontinuidades à narrativa.

O percurso metodológico fundamenta-se em abordagem qualitativa, combinando pesquisa bibliográfica e, em menor medida, documental, articuladas a uma análise crítica de base materialista com leitura hermenêutica situada. Parte-se do pressuposto de que os discursos institucionais não apenas refletem orientações administrativas, mas estruturam relações de poder e condensam disputas simbólicas.

Como ferramenta auxiliar, utilizou-se o modelo RADAR (Roteamento Analítico de Documentos e Arquivos em Rede), desenvolvido no curso da pesquisa para lidar com um corpus documental amplo e heterogêneo. O RADAR não constitui método autônomo, mas instrumento pragmático de sistematização, voltado à organização dos fluxos de leitura, identificação de padrões discursivos e apoio à tomada de decisões analíticas, operando como mediação técnica em um ambiente de elevada complexidade informacional.

A dissertação estrutura-se em três capítulos. O primeiro reconstrói a trajetória institucional do Museu do Índio, destacando continuidades e rupturas até seu esvaziamento simbólico recente. O segundo analisa a transição para o Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI), com ênfase nas disputas em torno do acervo, das narrativas e do papel dos movimentos indígenas. Em ambos, apresentam-se o referencial teórico e os fundamentos metodológicos. O terceiro capítulo expõe o modelo RADAR, sua função no processo investigativo e suas possibilidades de aplicação analítica.

## 1. MUSEU DO ÍNDIO: ENTRE INSTITUIÇÃO ESTATAL E DE MEMÓRIA

Para entender o Museu do Índio é preciso levantar vários aspectos. O primeiro é a memória, que, segundo Ricoeur (2007), não é um depósito de acervo morto, mas trabalho de construção de uma cultura crítica institucional, uma crítica viva — que desvende não só a diferença, mas também a convergência, quando (e se) ela é possível.

Um labor hermenêutico de reinterpretação e reposicionamento constante, capaz de reconhecer que, por vezes, os antagonismos mais duros nascem justamente da partilha inconsciente de uma mesma esperança de transformação. Assim, o que aqui se tenta costurar não é o apagamento dos desacordos, mas o reconhecimento de que até mesmo nas divergências mais ríspidas pode haver um substrato comum: a recusa, ainda que por vias distintas, de aceitar o mundo como um calabouço.

Não há vida social que se sustente sem um mínimo de releitura, de crítica e autocritica — e aqui, talvez, a literatura da memória, com seus afetos imperfeitos e suas pontes esgarçadas, seja o que de mais político nos resta para seguir. Não se trata, pois, de esquecer. Nem tampouco de absolver. Trata-se, antes, de manter em aberto o campo de escuta. Porque na escuta e na relação dialógica — mesmo a mais tensa — ainda reside a possibilidade de que, um dia, as vozes se reencontrem, não mais como ruído de atrito, mas como dissonância fecunda.

Outro aspecto é a história. Inevitável aqui lembrar — e me ancorar em — dois célebres combatentes da história enquanto ciência praxica, aguerrida, transformadora. Ambos colegas fundadores da emérita e tradicional *École des Annales*, ainda hoje celebrada, quase 100 anos depois de sua fundação. Personagens centrais da historiografia moderna, cujos textos fizeram do campo historiográfico francês um verdadeiro — e encruado — campo de Marte na luta contra as hordas nazifascistas na Europa do século XX: Marc Bloch (2002) e Lucien Febvre (1970).

Ambos, cada qual a seu modo, inscreveram na história um compromisso radical com a inteligência crítica e com a firme recusa à história-memória passiva, cooptada, docilizável. Bloch (2002), ao elaborar sua célebre “Apologia da História”, não deixa frestas para a não compreensão de que o historiador é, antes de tudo, um artesão da pergunta, alguém que interroga o passado desde as urgências do presente, sem jamais se permitir neutralidades teatrais, performances de isenção que — hoje, depois de sua contribuição inestimável — mais revelam posições tácitas, que as podem esconder. Febvre (1970), com a história-problema, reafirmava que o ofício de historiador se dá na tensão entre método e insurgência interpretativa: cada documento é uma questão aberta, cada arquivo, uma cena de disputa entre poderes,

saberes e silenciamentos. Nessa perspectiva, a história é um campo de combate, no qual cabe ao historiador assumir uma postura militante frente aos processos históricos — e não se acovardar diante deles, atrás de "linhas de fuga" que mais revelam a fragilidade de caráter, até que a própria ausência da coragem.

Assim, como Lucien Febvre (1970), recuso a história como trono do sossego científico e do envaidecimento acadêmico — e desassossegadamente a reivindico — assim como reivindico a origem textual da história que aqui se produz, com intuito, firmado justamente pelo mesmo campo — o de Marte — historiográfico em que Febvre se notabilizou: os "Combates pela História".

Lutar, contudo, demanda coragem, mas também sabedoria, e resiliência. Há momentos de se avançar. Há outros, às vezes incômodos, de se recuar.

Reafirmar-se na história viva, respeitando a dinâmica das temporalidades existenciais e estratégicas, de si e do outro, reposicionando-se em disputa, fortalecido na autocritica e no método, na compreensão dos vetores dialéticos da existência e na própria crítica enquanto ferramenta de luta — zagaia — é não se submeter à marionetização barata dos corpos rebeldes, porque vivos. É não se deixar relegar à domesticação, à subalternidade típica dos colonizados, apenas por covardia cortesã, bajuladora. É não performar uma descongição acrítica apenas para agradar a quem tem poder. Não é um movimento de vaidade, mas de espírito: febvriano.

Por outro lado, recolher-se, quando taticamente necessário, significa saber renascer, mais forte, quando oportuno. Isso se reproduz na natureza, a todo instante: o fazem as mariposas, ao deixarem seus casulos. O fazem algumas plantas, ao aspergir suas sementes a longa distância, por métodos peculiares — pois cada ser é um. Retroceder não é tergiversar, necessariamente. Pode significar, também, a busca por equilíbrio e por um melhor entendimento das frentes de trabalho mais proveitosas, onde a nobreza não consiste em crítica irresponsável, mas no reconhecimento de que, muitas vezes, a opressão desferida é só uma resposta às opressões vividas, não cicatrizadas, de uma vida de luta.

Há fantasmas que se atravessam, e que são, bem mais à verdade, como arquétipos que podemos personalizar, por exemplo, em Bloch e Febvre, pois ambos rejeitavam, de modo inegociável, o conforto de uma escrita histórica domesticada, avessa ao confronto com o real. E essas não são justamente as fantasmagorias dos insurgentes, daqueles que sabem da natureza das retomadas? Que as frequentam em vida e em sonhos, adormecido, em lusco-fusco, ou na mais pura lucidez de um verdadeiro sonhador? O sonho do desterrado é retomar o território.

A pesquisa, aqui proposta, atua como engajamento historiográfico de um enunciador situado e declarado, possuindo um forte ancoramento no campo historiográfico e na tradição

historiográfica. Se ancora, não como simples herdeira de uma escola, mas como partícipe de um projeto histórico-intelectual de luta pela restituição do sentido da história enquanto forma de combate. Assim como Marc Bloch atravessou, ao longo de sua tumultuada vida, trincheiras epistemológicas — e muito físicas, carnavais — na França ocupada, humilhada, e Lucien Febvre enfrentou o dogmatismo positivista com a ousadia da dúvida metódica, esta dissertação escolhe a escuta dos silenciados, demonstrando o respeito ao outro, lutador, como ato de resistência. Ambos demonstraram com textos e com a própria vida, que a história só é fecunda quando faz da crise um motor epistemológico, e da memória um campo tenso — em disputa.

Para compreender as mudanças que ocorreram no MI, trabalha-se, portanto, aqui, com a Economia Política da Comunicação e da Cultura, lente eficiente, que “leva a compreender o jogo empreendido pelos atores sociais e a atuação da sociedade civil, fornecendo subsídios mais estruturados para uma melhor compreensão das reais capacidades da sociedade de poder dar as cartas e fazer valer suas necessidades” uma vez que afirma “a comunicação e a cultura como direitos humanos em prol do interesse público” (Cabral, 2019, p.169).

É nessa leitura — crítica e combativa — que esta pesquisa se firma. E é a partir dela que a crítica se organiza, com um pé na memória e na história e outro bem firmado ao chão.

### **1.1. Surgimento do Museu do Índio**

O Museu do Índio foi criado oficialmente em 1953, como parte da reestruturação das políticas indigenistas promovidas no segundo governo de Getúlio Vargas (1951—1954). Vinculado inicialmente ao então Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o museu nasceu como desdobramento da chamada Sessão de Estudos, dirigida por Darcy Ribeiro, e refletia uma tentativa do Estado de modernizar a política indigenista no plano simbólico e institucional. Seu surgimento se insere no contexto da reconfiguração do aparato estatal voltado à integração dos povos indígenas ao projeto nacional desenvolvimentista da época.

A criação do MI esteve alinhada a uma perspectiva de atuação pedagógica voltada ao público não indígena. A proposta era que o museu funcionasse como instrumento de “educação para o respeito”, enfrentando os preconceitos e estigmas reproduzidos socialmente em relação aos povos indígenas. Essa intenção se expressa na própria formulação de Darcy Ribeiro (1986, p.170) para quem o museu, originalmente, deveria “desmascarar os preconceitos mais correntes sobre os índios, pela contraposição de fatos que patenteiem sua falsidade”.

Embora vinculado a um projeto de valorização da diversidade cultural, o Museu do Índio foi concebido desde o início como uma instituição estatal intermediadora da

representação indígena. A missão de “falar sobre os povos indígenas” permaneceu, majoritariamente, nas mãos de intelectuais e técnicos não indígenas, alinhados à lógica integracionista predominante nas políticas públicas do período. Nesse sentido, o MI já nascia marcado por uma ambiguidade fundamental: ao mesmo tempo em que se propunha a promover conhecimento e reconhecimento, operava dentro de uma estrutura hierárquica e unilateral de produção discursiva.

A filiação ao projeto modernizador do Estado, reforçada pelo ideário do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), deu ao MI um lugar singular dentro do aparato cultural federal. Ainda assim, sua institucionalização não significou, naquele momento, a inclusão de vozes indígenas em sua formulação, curadoria ou direção. O museu inaugurou um modelo representacional em que os povos indígenas eram objeto de exposição e interpretação, mas não sujeitos ativos da política museológica.

A partir do golpe civil-militar de 1964, o campo das políticas indigenistas passou por uma reconfiguração estrutural no Brasil. Em 1967, o governo federal extinguiu o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), substituindo-o pela Fundação Nacional do Índio (Funai), que passou a concentrar as atribuições estatais relativas à população indígena. Essa transição institucional coincidiu com o aprofundamento do modelo tutelar, centralizador e tecnocrático, que caracterizou a relação do Estado com os povos indígenas durante o regime militar.

Nesse período, o Museu do Índio foi incorporado à nova lógica administrativa, mantendo-se vinculado à Funai. No entanto, sua atuação foi progressivamente esvaziada de densidade crítica e intelectual, reduzindo-se a uma função instrumental de representação cultural conforme os marcos institucionais definidos pelo Estado. A missão do museu passou a operar mais fortemente como vitrine da política indigenista oficial do que como espaço de problematização ou escuta de vozes indígenas.

A substituição dos referenciais intelectuais anteriores — como os do ISEB e da antropologia de caráter mais crítico — por uma abordagem funcionalista alinhada aos interesses do regime impactou diretamente o papel do a médio-longo prazo. A promoção da cultura indígena passou a ser mediada por filtros ideológicos que evitavam qualquer tensionamento com os discursos oficiais sobre progresso, integração e desenvolvimento. A museologia praticada nesse contexto não questionava o regime tutelar, mas o reforçava silenciosamente.

Embora o Museu do Índio tenha permanecido em funcionamento ao longo dessas duas décadas, sua inserção institucional refletia o predomínio de um modelo de representação unidirecional. A ausência de participação indígena nos processos decisórios manteve-se como característica estrutural, e os materiais expostos continuaram sendo selecionados, interpretados

e organizados por agentes externos aos povos representados. Nesse sentido, o museu operava como um instrumento de Estado voltado à administração simbólica da alteridade indígena, operando sob forte tutela institucional e sob o esmagamento das suas funções críticas de origem.

A promulgação da Constituição Federal de 1988 representou um marco importante no reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direitos, rompendo formalmente com o modelo assimilacionista que predominou nas décadas anteriores. Esse novo arcabouço legal estabeleceu o direito à diversidade cultural, à terra e à autodeterminação, abrindo caminho para uma reconfiguração do papel das instituições públicas voltadas à questão indígena. No entanto, a efetivação dessas mudanças foi marcada por ambiguidades e resistências institucionais.

No âmbito do Museu do Índio, a transição para o novo regime constitucional não implicou uma ruptura imediata com as práticas representacionais anteriores. Apesar do novo ambiente jurídico e político, o museu enfrentou um período de retração institucional, com o fechamento temporário de sua sede no início dos anos 1990. Somente em 1993, com o lançamento do projeto de “Revitalização e Modernização do Museu do Índio”, retomaram-se as atividades públicas de forma mais estruturada. Ainda assim, essa retomada não foi acompanhada de mudanças significativas, ou mais precisamente, disruptoras, na lógica de participação indígena na gestão e curadoria do acervo.

Durante os anos 1990 e 2000, observou-se o fortalecimento de projetos museológicos de base comunitária em diferentes regiões do país, muitos deles protagonizados por coletivos indígenas. No entanto, o MI manteve-se como uma instituição centralizada e vinculada ao Estado, via Funai, com inserção limitada dos representados em seus processos decisórios. A representação indígena seguia sendo conduzida por técnicos (uma atualização apolitizada dos antigos intelectuais orgânicos de origem) e especialistas externos, ainda que com maior abertura para parcerias pontuais e ações educativas voltadas à valorização da diversidade cultural.

A ambivalência desse período expressa a dificuldade de efetivar, no plano institucional, os princípios estabelecidos na Constituição de 1988. O MI permaneceu, em grande medida, atrelado à estrutura de um Estado que, embora reconhecesse formalmente os direitos indígenas, resistia a ceder espaço à sua agência plena na produção de memória pública. A distância entre os dispositivos legais e as práticas institucionais reforçou um modelo de gestão tutelar, agora atenuado por retórica democrática, mas ainda longe de um protagonismo indígena substantivo.

A partir da segunda década dos anos 2000, o Museu do Índio entrou em um processo gradual de perda de relevância institucional e simbólica. A ausência de investimentos estruturais, a dificuldade de atualização de suas práticas museológicas e a limitada incorporação de vozes indígenas em seus processos curatoriais contribuíram para um quadro de estagnação.

Essa condição ficou ainda mais evidente no contexto político posterior a 2016, quando o campo das políticas culturais e indigenistas sofreu reconfigurações significativas no aparato estatal.

Durante o governo federal iniciado em 2019, observou-se uma intensificação das limitações já presentes. A nomeação de um gestor militar à frente da instituição, vinculada a uma orientação administrativa de perfil mais técnico e pouco responsiva às demandas políticas dos movimentos indígenas, cristalizou um modelo de gestão distante do diálogo com os sujeitos representados. Iniciativas públicas de coautoria ou protagonismo indígena foram suspensas ou descontinuadas, e o museu passou a operar com baixa interlocução social.

No plano simbólico, essa fase ficou marcada por uma percepção pública de paralisia institucional. Com um acervo consolidado, mas pouco ativado em exposições renovadas ou projetos de escuta pública, o museu passou a figurar como instância representacional desatualizada frente às transformações no campo da memória e do patrimônio cultural. Sua função de mediação discursiva entre o Estado e os povos indígenas foi progressivamente esvaziada, tanto em termos de conteúdo quanto de presença social.

Esse cenário, complexo, antecedeu diretamente o processo de transição institucional ocorrido a partir de 2023. Sob novo governo Lula, a nomeação de uma mulher indígena para a direção do museu, com propostas de refundação intitucional, sob o recém-criado Ministério dos Povos Indígenas (MNPI) foram o marco de inflexão da presente pesquisa. A análise da trajetória recente do MI, marcada por esvaziamento progressivo e dissociação entre discurso e prática, é fundamental para compreender os desafios e possibilidades da atual transição institucional.

## **1.2. Além da memória do Museu do Índio**

O Museu do Índio foi, simultaneamente, lugar de memória e máquina de estabilização simbólica do Estado brasileiro. Sua trajetória, desde sua fundação, inscreve-se em um sistema mais amplo de controle epistêmico, onde a memória dos povos indígenas é constantemente mediada, traduzida, classificada, mumificada e estetizada — domesticando por mediação simbólica, o que é, ou não, palatável à administração pública. Fazer uma história crítica desse percurso exige reposicionar o tempo, tratar os discursos institucionais como campos de força, e ler nas entrelinhas dos documentos os vestígios do conflito — e não da harmonia.

Há cenas, por exemplo, que se tornam, com o tempo, fotografias permanentes daquilo que um país não consegue, sobre si, dizer. Cenas algo sedimentadas, em silenciosa e aparente banalidade, mas que, vistas de ângulo oblíquo, expõem mais do que revelam de si. A fachada do número 55 da Rua das Palmeiras, em Botafogo, é uma dessas imagens: ordinária à primeira

vista, insuportavelmente eloquente sob a esciação de um olhar oblíquo, de soslaio.

Durante quase uma década, quem passasse por ali veria um prédio antigo. Um museu — dizia a placa — interditado. Não em obras, não em greve, não em luto. Apenas interditado. Silencioso e, talvez, silenciado. Era o Museu do Índio.

Sinalizado nessa placa oficial, o edifício do antigo casarão permanecia trancado, com seus portões largos sempre cerrados. Havia ali uma espécie de código etérico, pantanoso, às vezes reforçado por correntes e cadeado, outras vezes, só pelo vazio, sempre evidente. Tipo de interdição que não demanda decreto: basta omissão sistemática como estética técnica de gestão.

O que parecia abandono, contudo, por um outro olhar poderia parecer, analiticamente, pura política. A quem observasse com atenção, o cenário revelava mais que desuso: quiçá, projeto simbólico, enraizado nas cartilagens do Estado e estruturado por décadas de hegemonia. A interdição do espaço público operava como enunciação de uma autoridade que, inaudita, se espalhava pelo pátio. Não se dizia, nem mesmo internamente, sob o pátio aberto, por que estava fechado. Não se dizia quando abriria. Não se dizia o que havia lá dentro. O museu figurava-se como dispositivo de negação de sua própria existência. O Estado falava pelo silêncio eloquente.

Um edifício do século XIX, com amplas janelas emolduradas e portões de ferro pesando a imponência da entrada, parecia sugerir mais afinidade ideológica e cultural com os palacetes do Império do que com os saberes muitos e múltiplos — e insurgentes — dos povos originários. Como poderia aquele prédio representar algo de indígena? Como poderia guardar, com legitimidade, os mundos que nunca couberam nos arquivos do bandeirantismo, por estratégia? A fachada, imóvel e imponente, colonizava o olhar, demarcando-o. A arquitetura, já no primeiro impacto, se convertia, assim, na alegoria involuntária do próprio problema existencial: a musealização do alterno. Museu do Índio: casa nobre, auto-enunciada de saberes ancestrais, encaixotada por emolduramento cortesão, fachada palaciana. A reserva de pluralidades contida no cofre simbólico — e hermético — do domínio colonial.

E ainda assim, ali dentro, um grande, imenso, acervo indígena. À direita da fachada principal, quase escondido atrás da vegetação mal-cuidada, erguia-se o anexo técnico. Construção que abriga, ainda hoje, as antigas reservas técnicas. Ali, entre velhas paredes pouco isoladas e corredores outrora mais improvisados, repousava — ou resistia — a maior parte da coleção museológica: cerâmicas, plumárias, instrumentos rituais, fotografias etnográficas, registros audiovisuais, gravações de línguas em extinção, dossiês sobre territórios e conflitos.

Os muitos acervos do MI, tanto o etnográfico e tanto mais o arquivístico, cresceram em proporção exponencial, muito especificamente, ao longo das três últimas décadas, agregando inegável valor institucional e reposicionando, de forma paulatina, o Museu na estrutura política

da própria Funai. Além disso, em um momento de profundas transformações profissionais, envolvendo uma já muito debatida *virada antropológica*, no campo do patrimônio (Nogueira, 2014), e outra tecnológica, especialmente no que se refere ao acúmulo inaudito dos arquivos e às demandas aceleradas de acesso à informação, o Museu reforça o papel significantemente do acervo e, a ele: atribui significados articulados em discursos e técnica de gestão indigenista e museal.

Essas representações, por sua vez, são dadas por agentes de seus quadros profissionais, atores sociais perfilados, profissionais de carreira do campo estatal indigenista inseridos no contexto profissional da política cultural brasileira, mais especificamente museal, contexto de mercado restrito, competitivo e politicamente intrincado. Não se trata, portanto, de mera gestão material de acervos. Mais além: operação simbólica destinada manter o acervo aparentemente vivo, mas calado. Preservar patrimônio mudo. A museologia é reduzida à função de arquivo.

Essa operação tornava-se ainda mais viável, ao menos em tese, quando, àquela altura, a Direção era ocupada por oficial da reserva. Uma farda, literal e simbolicamente (im)plantada na estrutura, incumbida de gerir a instituição que deveria ser (à priori), o anti-uniforme e anti-farda. A linguagem da caserna sobrestava a ancestralidade da memória, paulatina e sutilmente. Mas o silêncio do quartel não poderia conter o rumor de retomadas no chacoalho das maracas.

A combinação era intrigante: acervo imenso, gestão opaca, fachada paralizante, signo da neutralidade técnico-administrativa intrasuficiente. Uma neutralidade impossível, cujo risco sempre foi, nas eras de normalização da barbárie, o limiar de uma cumplicidade incofessável.

O museu não apenas permanecia fechado — era-lhe interdita a terapia do desabafo. No recuo, tornava-se a própria vitrine de um Estado em retração ética. Militarizado, esfacelava-se seu patrimônio mais precioso: a própria nascente experiencial na dialética do enfrentamento crítico, em favor da pluralidade de povos e epistemologias.

Definia-se outras metas: servir de modelo de gestão administrativa da “nova” Funai.

No jardim do museu, marcado pelo tempo, o busto de Rondon seguia de pé, cumeando o tótem sertano-indigenista, hierarquizado, militarizado no nascedouro. Honraria contraditória, denunciando em si o próprio recarimbo, a ferro, do passado difuso. Em cascata, o ambiente interno reproduzia o antitótem profano. Ninguém removia busto, nem se cessava a profanação. Nada se dizia. E onde nada se diz, não é raro encontrar a chave para uma caixa de Pandora.

Assim, o Museu do Índio revela-se menos como espaço neutro de preservação e mais como dispositivo estatal de mediação e estabilização simbólica, no qual memória, acervo e representação são organizados sob racionalidades controladas que tensionam e/ou amortecem, simultaneamente, preservação e silenciamento. A interdição material e simbólica do espaço, longe de indicar mera contingência administrativa, expressa formas historicamente constituídas

de gestão da diferença, nas quais o patrimônio é mantido, mas frequentemente dissociado de sua potência crítica e de seus sujeitos originários. Nesse quadro, a institucionalidade museal pode operar tanto como campo de disputa quanto como mecanismo de contenção, evidenciando que a questão central não reside apenas na conservação dos acervos, mas também nas condições materiais de enunciação, acesso e participação que definem não só quem fala, o que é dito e sob quais limites essa memória se torna pública, mas quem auferir ganho, renda ou lucro dela.

### **1.3. Museu do Índio e processo de esvaziamento simbólico e remilitarização institucional**

Durante o governo Bolsonaro (2019–2022), o Museu do Índio (MI), a exemplo da própria Funai, atravessou um processo de esvaziamento institucional que não se limita a uma conjuntura específica, mas que explicita — em forma aguda — tendências historicamente latentes no campo indigenista estatal. A remilitarização administrativa, autorizando a supressão sistemática de canais de escuta, procedeu à reconfiguração de prioridades e à interdição de projetos e falas, operando como vetor de reorganização da racionalidade institucional. Não se tratou de um conjunto disperso de medidas, mas de uma inflexão coerente, na qual a política foi progressivamente subsumida à técnica, consolidando uma forma de gestão que se apresenta como neutra, mas que, na prática, redefine os limites do dizível, do pensável e do realizável no interior da instituição.

Essa inflexão não deve ser interpretada como ruptura, mas como intensificação de um padrão histórico. A oscilação entre tutela e silenciamento — constitutiva da política indigenista estatal — assume, nesse período, uma forma mais sofisticada, mediada por dispositivos técnico-administrativos que substituem a repressão direta por mecanismos difusos de controle. A ampliação de exigências burocráticas, a rigidificação dos fluxos e a centralidade do aparato gerencial produzem um deslocamento estrutural: o centro de gravidade da instituição passa do campo político-interpretativo para o administrativo-operacional. Trata-se, portanto, não da ausência de política, mas de sua reconfiguração em chave procedimental, na qual o controle técnico se converte em forma privilegiada de gestão do dissenso.

Essa reconfiguração possui efeitos que ultrapassam o plano organizacional e incidem diretamente sobre a própria definição de musealidade. Ao consumir o tempo e a energia necessários à elaboração crítica, a racionalidade tecnocrática não apenas reduz a capacidade analítica da instituição, mas redefine seu modo de operar. A intensificação de uma lógica acumulativa, associada à ausência de mediação crítica, aproxima o museu de um modelo funcional centrado na guarda e gestão de acervos dissociados de sua historicidade. Nesse

movimento, o patrimônio indígena tende à descontextualização, enquanto a presença indígena é mediada por dispositivos de inclusão controlada, frequentemente limitados a formas reguladas de participação, que não alteram substantivamente as estruturas decisórias.

O resultado desse processo não se esgota no apagamento de projetos específicos, mas se expressa na corrosão da função social da instituição. A política cultural, ao ser reduzida a protocolo, passa a operar como mecanismo de reprodução institucional, naturalizando o esvaziamento como forma de funcionamento. É nesse sentido que a técnica não aparece como falha, mas como êxito: ao autonomizar-se da crítica, a racionalidade administrativa demonstra sua eficácia como instrumento de contenção, reorganização e continuidade da ordem. Tal constatação desloca a análise do plano moral — de erros ou acertos — para o plano estrutural, no qual a técnica se revela como forma histórica de mediação do poder.

Entretanto, essa dinâmica só se torna plenamente inteligível quando reinscrita em uma temporalidade mais longa. O MI não é produto exclusivo de conjunturas recentes, mas parte de um campo histórico mais amplo, no qual se articulam projetos de formação nacional, disputas por hegemonia e tentativas de institucionalização de determinadas leituras sobre o país. Sua proximidade com o ISEB não se reduz a coincidência espacial ou temporal, mas indica uma sincronia mais profunda entre iniciativas que, em seus contextos específicos, buscavam tensionar a subalternidade estrutural brasileira por meio de uma pedagogia política estatal. Ambas as instituições, ainda que marcadas por limites históricos e contradições próprias, inscrevem-se em um horizonte de elaboração de um projeto nacional que incorporasse — ainda que de forma mediada — saberes, culturas e sujeitos historicamente marginalizados.

A destruição do ISEB em 1964, seguida de sua substituição espacial pelo próprio MI, marca um ponto de inflexão decisivo, não apenas pelo evento em si, mas pelos efeitos de longa duração que desencadeia. A partir desse momento, inaugura-se um ciclo no qual instituições potencialmente críticas são reconfiguradas sob hegemonia autoritária, internalizando dispositivos de controle e adaptando-se às formas dominantes de gestão estatal. O que se observa, portanto, não é uma sequência de rupturas, mas uma continuidade estruturada por inflexões, nas quais o autoritarismo se rearticula — ora de forma explícita, ora mediado por racionalidades técnicas que operam com maior grau de legitimidade institucional.

Essa leitura permite compreender que o período recente não constitui uma exceção, mas uma atualização de padrões mais amplos. Ao mesmo tempo, evidencia que tais padrões não são totalizantes, abrindo espaço para tensões e deslocamentos. A inflexão contemporânea — marcada pela nomeação da primeira diretora indígena em 2023 e pelo rebatismo institucional — deve ser lida nesse registro: não como superação linear do passado, mas como reativação de

uma tensão histórica que nunca se resolveu plenamente. Trata-se de um ponto de torção no qual projetos anteriormente interrompidos retornam sob novas condições, carregando consigo tanto potencialidades quanto limites.

A coincidência simbólica entre a destruição do ISEB (1964) e a posse indígena (2024), nesse sentido, não deve ser tratada como mera efeméride, mas como condensação de uma temporalidade não linear, na qual processos interrompidos permanecem latentes e reaparecem de forma deslocada. Entre esses dois marcos, acumula-se uma espessura histórica composta por camadas de silenciamento, adaptação e disputa, que condicionam — sem determinar completamente — as possibilidades do presente.

É nesse terreno que se coloca a disputa contemporânea pelo sentido do museu. A retomada institucional não inaugura um novo ciclo isolado, mas reinscreve o presente em uma temporalidade densa, na qual memória e poder permanecem intrinsecamente articulados. O museu aparece, assim, como espaço simultaneamente atravessado por forças de captura e por possibilidades de reativação crítica. A questão que se coloca não é apenas a de sua reorganização administrativa, mas a de sua capacidade de sustentar — ou não — formas de enunciação que escapem à neutralização institucional.

Essa tensão, ainda em aberto, aponta para uma problemática que será aprofundada adiante: a relação entre memória, valor e forma institucional. Se, por um lado, a reativação da presença indígena tensiona os dispositivos históricos de silenciamento, por outro, a própria institucionalização dessa presença coloca em jogo novos modos de mediação, nos quais reconhecimento, representação e captura podem operar simultaneamente. É nesse entrecruzamento — entre continuidade estrutural e inflexão histórica, entre técnica e política, entre memória viva e sua administração — que se delineiam as condições concretas a partir das quais a análise avançará, buscando compreender não apenas o que se transforma, mas como, em certos contextos, a própria transformação pode ser reabsorvida pelas formas que pretende deslocar.

É nesse contexto histórico que se consolida uma camada fantasmagórica da memória institucional brasileira: o Museu do Índio (MI), como lugar de memória, não apenas herda, mas reatualiza, por sedimentação, dispositivos de supressão, silêncio e interdição forjados sob articulações entre repressão política e racionalidade técnica. A supressão do ISEB, nesse sentido, não comparece como evento isolado, mas como momento constitutivo de uma lógica institucional mais ampla, na qual o apagamento se converte em método e a memória, em campo regulado. A retomada indígena em exame incide precisamente sobre essa materialidade historicamente saturada, reconfigurando o espaço institucional como território de disputa

simultaneamente física, simbólica e epistêmica. Ao reinscrever o MI como locus de luta, a ocupação indígena — incluindo a experiência de 2016, duramente reprimida — reintroduz a dimensão da contra-memória viva no interior de uma forma institucional estruturada para sua neutralização. Tal movimento não se limita à ocupação espacial, mas implica deslocamento ontológico: da memória administrada à memória em conflito.

Essa dinâmica se radicaliza na emergência da Aldeia Marakanã, cuja persistência territorial, em meio à pressão da especulação imobiliária e à ausência de reconhecimento estatal, revela uma forma de musealidade prática, enraizada na defesa do território e na reprodução da vida. Ao confrontar o apagamento não por representação, mas por presença, a aldeia explicita a contradição entre cultura viva e sua captura institucional, tensionando simultaneamente o campo museal e a lógica urbana de valorização do espaço.

Tais experiências, longe de episódicas, expressam um fenômeno estrutural: o confronto entre projetos societários que disputam a institucionalização da diferença. No caso do MI, essa disputa se inscreve em uma cadeia de mediações que conecta a instituição à Funai, aos ministérios e, em última instância, à lógica de reprodução do capital transnacional. À luz do binômio estrutura/superestrutura, tal como formulado por Karl Marx (2008), o museu opera predominantemente no plano superestrutural, não como instância autônoma, mas como mediação funcional à contenção e administração da diferença, orientada por determinações que lhe são externas e anteriores.

Nessa chave, o MI deve ser compreendido como elo sistêmico na política cultural indigenista, atuando como operador institucional da tradução e regulação das tensões sociais no campo da cultura. Sua historicidade revela não um percurso linear, mas um composto denso de camadas, conflitos e reconfigurações, inscrito em uma cidade marcada por processos de gentrificação e por uma colonialidade persistente que busca, por múltiplos meios, neutralizar a diversidade. O museu emerge, assim, simultaneamente como testemunho histórico e como agente ativo da reprodução dessas dinâmicas.

É nesse ponto que se impõe a categoria de fetichismo, conforme desenvolvida por Karl Marx (2011), como chave de inteligibilidade do campo museal. Ao converter relações sociais em formas autonomizadas, o fetichismo opera, nesse contexto, pela transformação da memória viva em objeto estetizado, ocultando as relações de dominação que a constituem. Tal operação não se realiza abstratamente, mas por meio de agentes que atuam segundo a lógica da valorização.

Daí a formulação da categoria de “preposto do capital”, derivada da noção marxiana de capitalista como personificação do capital. Trata-se de sujeitos que, investidos de autoridade

técnica e administrativa, operam como executores funcionais da reprodução do valor, viabilizando a circulação do capital sob forma simbólica. No campo patrimonial, esses agentes atuam na produção e gestão de ativos culturais, transformando acervos, narrativas e espaços em suportes de valorização, ainda que sob a aparência de neutralidade técnica.

Essa mediação encontra ressonância em Antonio Gramsci (2024), ao evidenciar que tais agentes integram uma malha de hegemonia na qual técnica, cultura e poder se articulam na produção de consenso. O museu, nesse sentido, configura-se como aparelho de regulação simbólica, no qual a representação da diferença é organizada segundo parâmetros institucionalmente legitimados, operando simultaneamente por incorporação seletiva e neutralização do dissenso.

A inflexão recente do MI, marcada pela nomeação da primeira diretora indígena e pelo rebatismo como Museu Nacional dos Povos Indígenas, inscreve-se, assim, como ponto de torção histórica no interior dessa estrutura. Tal movimento não deve ser apreendido como ruptura consumada, mas como abertura de uma fresta dialética, na qual se tensionam possibilidades de transformação e mecanismos de reabsorção institucional.

Nesse contexto, a disputa não se limita ao controle administrativo da instituição, mas se desloca para o plano mais profundo da produção de sentido: quem define, representa e institucionaliza a experiência indígena. A resposta a essa questão dependerá não apenas da ocupação formal do aparelho estatal, mas da capacidade de sustentar, no interior e para além da instituição, formas de organização social e práxis coletiva que impeçam a autonomização da representação em relação à vida histórica que a constitui.

Desse percurso, apreende-se que o MI não pode ser reduzido a um repositório de memória ou espaço neutro da representação, mas como forma histórica específica de institucionalização do saber sobre a alteridade, inscrita em trama mais ampla de mediações entre Estado, ciência, cultura, mercado e poder. Sua trajetória evidencia que a produção, organização e circulação do conhecimento sobre os povos indígenas não se deram à margem dessas coordenadas, mas como parte constitutiva de projetos políticos, pedagógicos e epistêmicos que tensionaram — sem resolver — a relação entre reconhecimento e controle, visibilidade e enquadramento, memória e administração. É precisamente nesse entrecruzamento, onde o museu opera simultaneamente como dispositivo de tradução, regulação e legitimação do saber, que se delineiam as condições para compreendê-lo como órgão científico-cultural: não apenas como instância de preservação, mas como preposto do capital na produção de regimes de verdade, cuja historicidade, longe de estabilizada, permanece em disputa e exige, no plano analítico, estudar as formas pelas quais ciência, cultura e poder se co-implicam na constituição institucional do próprio campo museal.

#### 1.4. O Museu do Índio como museu científico-cultural

Sob os efeitos da chamada “virada antropológica” (Nogueira, 2014), o Museu do Índio (MI) aprofundou alianças institucionais e se reinscreveu em redes acadêmicas e técnico-profissionais crescentemente alinhadas à racionalidade neoliberal de gestão pública. Pressionado por imperativos de eficiência e expansão de resultados, o museu passou a privilegiar arranjos cooperativos e instrumentos flexíveis de execução como respostas às transformações do campo patrimonial e à aceleração dos meios digitais de produção e acúmulo de acervos. Nesse contexto, o respaldo do indigenismo estatal — com prerrogativas orçamentárias e executivas conferidas ao MI — favoreceu a atração de redes acadêmicas e a consolidação de parcerias estruturadas, tendo como marco o Acordo de Cooperação Técnica Funai–Unesco (2015), que viabilizou o Projeto 914BRZ4019. Tal desenho institucional ampliou a participação de centros acadêmicos na formulação, organização e execução da política museal, articulando-a a seus próprios circuitos de pesquisa e formação.

Os efeitos desse movimento são ambivalentes: ao mesmo tempo em que expandem capacidades operacionais, fortalecem a produção documental e reposicionam o museu institucionalmente, também tensionam sua organicidade crítica, ao deslocar funções analíticas para mediações externas cada vez mais estruturadas. O MI passa, assim, a operar não apenas como instância formuladora, mas como plataforma de articulação e execução de iniciativas concebidas em redes ampliadas de cooperação, sustentadas pela base orçamentária estatal e legitimadas por repertórios técnico-científicos de alta circulação.

Nesse processo, inscreve-se uma marca de gestão associada ao longo ciclo diretivo de José Carlos Levinho, antropólogo de formação, que esteve à frente do museu por vinte e sete anos ininterruptos, de 1992 a 2019. Mais do que personalizar processos que excedem sujeitos individuais, importa reconhecer que sua longa permanência na direção coincide com uma conjuntura em que o MI buscou reposicionar-se institucionalmente por meio da ampliação de acervos, da intensificação de cooperações e da incorporação de novas linguagens técnico-informacionais. Foi nesse ambiente que se consolidaram, com sua equipe, programas de trabalho que contribuíram decisivamente para a estruturação do Projeto 914BRZ4019, conferindo forma institucional a um modelo de expansão museal assentado, simultaneamente, em inovação técnica, cooperação internacional e crescente complexificação das mediações entre museu, academia, Estado e gestão

Implementado no Museu do Índio (MI) a partir de 2009 por uma articulação qualificada com setores acadêmicos, o Programa de Documentação de Línguas e Culturas Indígenas

(ProgDoc) ensejou uma inaudita ampliação dos acervos institucionais<sup>1</sup>, tanto em volume quanto em diversidade tipológica. Estruturado como instrumento de cooperação técnica internacional, o programa manteve relativa estabilidade ao longo de sucessivas renovações contratuais, com poucas alterações substantivas em seu desenho original até 2025. Entre as inflexões mais relevantes, destaca-se sua reconfiguração em subprogramas com linhas de atuação diferenciadas, voltadas, de um lado, à produção de acervos de cultura material — por meio do Prodocult (Programa de Documentação de Culturas Indígenas) — e, de outro, à ampliação da presença da linguística no escopo museal, com a consolidação do Prodoclin (Programa de Documentação de Línguas Indígenas). Essa divisão não apenas especializa as frentes de atuação, mas também sinaliza a crescente complexificação do campo de produção documental no interior da instituição.

Inserido em um contexto mais amplo de reconfiguração das políticas culturais e científicas, o programa contribuiu para reposicionar o museu em circuitos institucionais de maior visibilidade, articulando produção de conhecimento, captação de recursos e cooperação internacional. Tal movimento pode ser compreendido como parte de uma racionalidade de gestão que valoriza projetos estruturantes de grande escala, capazes de mobilizar diferentes atores e conferir centralidade institucional às unidades executoras. Nesse sentido, o MI passa a operar como polo de convergência entre agendas acadêmicas, instrumentos de política pública e mecanismos de financiamento, ampliando sua projeção na Funai e no campo etnomuseal.

Do ponto de vista operacional, o modelo adotado baseia-se em arranjos de descentralização orçamentária mediados por organismos internacionais, nos quais a Unesco exerce papel de chancela institucional, enquanto universidades e centros de pesquisa participam da formulação e execução dos projetos. Ao museu, nesse desenho, cabe a coordenação administrativa e a operacionalização dos recursos, por meio de procedimentos como a elaboração de editais e a contratação de consultorias especializadas. Trata-se de um modelo juridicamente amparado e funcionalmente eficiente, que permite maior flexibilidade na execução, ainda que também introduza mediações específicas entre concepção, financiamento e realização das atividades.

Os editais, elaborados no âmbito institucional do MI, estruturam processos seletivos voltados à contratação de profissionais para o desenvolvimento de produtos previamente definidos, com prazos e entregas vinculados ao exercício fiscal. A remuneração, variável

---

<sup>1</sup> Vide FUNAI. Museu Nacional dos Povos Indígenas. *O Museu do Índio e suas coleções*. Disponível em: <http://antigo.museudoindio.gov.br/divulgacao/noticias/955-o-museu-do-indio-e-suas-colecoes> (acessado em 14 de janeiro de 2026).

conforme a natureza e a complexidade das atividades, é organizada por produto entregue, o que reforça uma lógica de trabalho orientada por metas e resultados. Em termos aproximados, considerando parâmetros observados em anos recentes, consultorias vinculadas ao programa poderiam envolver valores agregados significativos ao longo de períodos de quatro a seis meses, associados à entrega de múltiplos produtos técnicos. Tal configuração, embora compatível com práticas correntes de cooperação técnica, contribui para a conformação de um regime de produção documental fortemente orientado por contratos, prazos e produtos, com implicações para a forma como o conhecimento é produzido, sistematizado e incorporado ao acervo institucional.

Os produtos decorrentes do programa abrangem desde glossários e catálogos etnográficos até a elaboração de gramáticas e thesauri de cultura material, estruturados sob regime de remuneração por entrega, sem vínculo empregatício. Nesse modelo, os acervos tendem a ingressar na instituição já previamente qualificados, conforme parâmetros definidos nos próprios projetos. A lógica de execução orçamentária, por sua vez, permite certa flexibilidade, incluindo a possibilidade de reprogramação de recursos não executados no exercício fiscal, bem como a utilização de sistemas próprios para gestão de diárias e passagens — como o UBO — paralelos às plataformas oficiais da administração federal, como o SCDP. Tais dispositivos, juridicamente amparados, conferem agilidade operacional, ao mesmo tempo em que introduzem mediações específicas entre planejamento, execução e controle administrativo. Esse arranjo, embora funcional, tende a reorganizar o modo de produção institucional do conhecimento. Ao privilegiar a lógica de entregas sucessivas, contratualizadas e orientadas por produto, o processo analítico pode ser progressivamente fragmentado, deslocando o centro da elaboração crítica para fora da estrutura orgânica da instituição. Não se trata de ausência de produção intelectual, mas de sua reconfiguração: a crítica passa a circular em redes externas, enquanto o museu assume, em maior medida, funções de coordenação, operacionalização e incorporação de resultados. Tal dinâmica pode reduzir a necessidade de uma intelectualidade interna estruturada, sem que isso implique sua inexistência, mas indicando uma alteração relevante em seu papel e centralidade.

No contexto mais amplo de restrição orçamentária e reconfiguração das políticas públicas, em que instituições recorrem a arranjos cooperativos como estratégia de manutenção e expansão de suas atividades, consolidam-se formas de mediação política e decisória que atravessam o próprio escopo dos projetos. Observa-se, nesse sentido, a formação de redes acadêmicas relativamente estáveis, que passam a atuar de maneira recorrente nos editais vinculados à cooperação internacional. Tais redes, compostas por pesquisadores e seus grupos

de formação, ampliam sua capacidade de incidência na produção de acervos e na definição de agendas, participando, de forma contínua, dos processos de significação institucional.

Esse movimento não se dá de forma homogênea ou centralizada, mas tende a produzir efeitos cumulativos. A recorrência de determinados perfis em processos seletivos, a articulação entre pesquisa de campo, formação acadêmica e produção de acervo, bem como a possibilidade de mobilização de auxiliares locais — frequentemente indígenas — em condições específicas de contratação, configuram um arranjo no qual diferentes níveis de participação e reconhecimento coexistem. Tal configuração pode gerar assimetrias internas, ao mesmo tempo em que contribui para a expansão acelerada dos acervos e para sua qualificação técnica, respaldada por instituições acadêmicas de prestígio.

À medida que o volume de entregas se intensifica, sustentado por essa lógica de produção contínua, o crescimento do acervo passa a demandar capacidades igualmente crescentes de gestão, armazenamento e processamento. Nesse ponto, emerge uma tensão estrutural entre acúmulo e interpretação: enquanto o acervo se expande de forma exponencial, a capacidade institucional de elaborar criticamente esse material não necessariamente acompanha o mesmo ritmo. O museu, então, tende a deslocar-se, parcialmente, de um espaço de produção de sentido para um espaço de gestão de volumes, no qual a materialidade acumulada se impõe como desafio permanente.

Esse processo implica consequências de ordem funcional e simbólica. A necessidade constante de ampliação das reservas técnicas, a contratação recorrente de serviços especializados, as demandas por infraestrutura e a mobilização intensiva do quadro funcional passam a compor o cotidiano institucional. Paralelamente, em um cenário de redução progressiva do número de servidores — característica de ciclos prolongados e reproduzidos de rearranjo neoliberalizante do Estado —, observa-se uma sobrecarga das equipes, muitas vezes submetidas a rotinas operacionais intensivas, com impacto sobre sua capacidade de atuação crítica. Não se trata de desqualificação dos profissionais, mas de reconhecimento de condições objetivas de trabalho que podem limitar a densidade reflexiva da instituição.

Nesse entrecruzamento entre expansão, tecnificação e restrição estrutural, explicita-se uma tensão decisiva: a intensificação da capacidade de acumulação de acervos não se articula linearmente à preservação de sua dimensão crítica, podendo, ao contrário, tensioná-la e, em certos contextos, subordiná-la a uma lógica predominantemente operacional. O problema desloca-se, assim, do plano quantitativo ou técnico para as condições institucionais de significação, isto é, para os modos pelos quais o acervo é interpretado, mediado e reinscrito como memória. À medida que a lógica de produção por entregas e a centralidade dos fluxos

administrativos se consolidam, observa-se uma reconfiguração do trabalho institucional: a função curatorial, antes vinculada a um exercício crítico contínuo, tende a ser comprimida por demandas operacionais crescentes, exigindo dos servidores uma atuação intensiva na gestão, processamento e difusão de volumes cada vez maiores de materiais. Em um cenário de restrição de quadros e ampliação de exigências técnico-burocráticas, essa dinâmica favorece a expansão de formas de apoio terceirizado e de cooperação externa, frequentemente legitimadas por discursos de eficiência e modernização. Paralelamente, redes acadêmicas e núcleos especializados passam a exercer papel crescente na produção e qualificação dos acervos, incidindo de maneira relevante sobre a definição de agendas e sobre os regimes de validação do conhecimento. Tal configuração, embora amplie capacidades técnicas e institucionais, pode também produzir dependências estruturais e deslocamentos de densidade da elaboração crítica, na medida em que a produção de sentido tende a se distribuir de forma assimétrica entre diferentes atores, reconfigurando, por dentro, as formas de exercício da função museal.

Nesse contexto, especialmente após a criação do cargo de indigenista especializado no concurso de 2010 da Funai<sup>2</sup>, observa-se uma reconfiguração progressiva do papel do corpo técnico interno, que tende a ser cada vez mais orientado para funções de natureza gerencial, contratual e administrativa. Tal deslocamento, longe de significar desqualificação dos profissionais, expressa a adaptação institucional a um modelo de gestão no qual a mediação burocrática ganha centralidade, em detrimento da elaboração crítica contínua sobre o próprio trabalho e suas condições de significação. Ao mesmo tempo, a ampliação de parcerias e a incorporação de redes externas de produção de conhecimento contribuem para redistribuir as funções de análise e interpretação, de modo que a memória institucional passa a ser, em parte, construída e sistematizada por circuitos que extrapolam o núcleo orgânico do museu.

Paralelamente, a consolidação do Projeto Unesco como modelo operativo confere nova visibilidade ao MI no interior da Funai, fortalecendo sua inserção em dinâmicas mais amplas de reestruturação institucional, especialmente no período da gestão Márcio Meira. Nesse cenário, a direção do museu assume papel estratégico na formulação e implementação de diretrizes associadas à reorganização da política indigenista estatal, em sintonia com instrumentos normativos como a Portaria nº 1.733, de 27 de dezembro de 2012<sup>3</sup>, que buscou parametrizar uma “nova Funai”. Tal inflexão evidencia a crescente articulação entre gestão museal, planejamento institucional e racionalidades administrativas mais amplas, nas quais

---

<sup>2</sup> Note-se que com a escassez de pessoal que se aprofundou ao longo dos anos a autofagia gerencial acabou se impondo - a última na lista elencada no Anexo I, conforme o Edital de 2010 (Instituto Cetro. Edital nº 01/2010).

<sup>3</sup> Revogada pela Portaria nº 666, de 17 de julho de 2017.

inovação, tecnificação e reorganização de competências se entrelaçam na redefinição do papel do museu no interior do aparato estatal.

A Diretoria Colegiada prevista no regimento estruturava-se formalmente em três instâncias — Diretoria de Proteção Territorial (DPT), Diretoria de Promoção aos Direitos Sociais (DPDS) e Diretoria de Administração e Gestão (Dages). Contudo, no interior das dinâmicas institucionais efetivamente operantes, observou-se um deslocamento relevante na distribuição do peso decisório, no qual o Museu do Índio, embora formalmente subordinado, passou a exercer influência ampliada nos processos estratégicos da Funai. O reposicionamento pode ser compreendido como resultado da convergência entre fatores como a consolidação do modelo operativo associado ao Projeto Unesco, a continuidade de uma trajetória institucional longa e articulada no campo indigenista e a presença de um ambiente político relativamente estável, favorável à construção de consensos operacionais. Nesse contexto, o museu não apenas ampliou sua visibilidade interna, mas passou a atuar como instância relevante de mediação entre execução orçamentária, formulação técnica e articulação interinstitucional, evidenciando a capacidade de determinadas unidades organizacionais de reconfigurar, na prática, os circuitos de decisão para além dos limites estritamente formais do organograma.

Essa inflexão se articulou a um momento de expansão acelerada dos acervos, em consonância com aquilo que Pierre Nora (1993, p.15) denomina de “revolução quantitativa dos arquivos”, na qual o aumento exponencial da capacidade de registro e armazenamento redefine os próprios parâmetros de produção da memória. O arranjo institucional então vigente mostrou-se funcional a essa lógica de crescimento, ao permitir a coordenação entre demandas de acumulação documental, fluxos de financiamento e redes de cooperação técnica. Ao mesmo tempo, tal configuração favoreceu a consolidação de circuitos relativamente estáveis de colaboração acadêmica e institucional, nos quais a produção de conhecimento, a execução de projetos e a validação técnica passaram a se articular de forma recorrente.

Do ponto de vista analítico, o processo inscreve-se em uma economia política da produção de acervos, na qual agentes institucionais, acadêmicos e técnicos disputam a autoridade de significar e incorporar a memória ao patrimônio. A formação de redes de cooperação amplia a capacidade operacional do museu, mas também tende a concentrar funções estratégicas em circuitos específicos de especialização, produzindo efeitos sobre a distribuição de responsabilidades e a incidência institucional. Nesse movimento, o museu se reconfigura como interface entre políticas públicas, produção acadêmica e execução orçamentária, inserindo-se em dinâmicas nas quais técnica e gestão adquirem primazia e podem tensionar sua dimensão crítica. O resultado não é linear, mas contraditório: expansão e

especialização coexistem com restrições à pluralidade de vozes e à elaboração reflexiva.

Paralelamente, a promoção de pesquisas, eventos e agendas sociais intensifica a circulação de capital cultural em múltiplas escalas, articulando cooperação institucional e chancela acadêmica. Como indica Pierre Bourdieu (2008), tais dinâmicas operam como mecanismos de distinção, consolidando circuitos de prestígio e legitimação recíproca, nos quais o museu se afirma como plataforma de visibilidade e consagração.

Essa configuração sofre inflexão em 2016, com a ocupação do pátio do museu por indígenas vinculados à aldeia Marakanã, no contexto do Ocupa Funai (Pires, 2016), em meio a disputas territoriais intensificadas pelas intervenções urbanas pré-olímpicas (TV Brasil, 2016). Ao reinscrever o espaço institucional como território de conflito, o episódio expõe contradições até então estabilizadas. Seus desdobramentos — conflitos, processos e interdição do edifício — condensam fragilidades materiais e tensões políticas, que passam a operar como memória latente, deslocada para zonas de menor visibilidade institucional.

Coloca-se, então, uma questão central: em que medida a defesa do acervo, enquanto imperativo institucional, pode tensionar as formas de presença dos sujeitos que o constituem. Sem juízo normativo, trata-se de reconhecer que a institucionalização do patrimônio pode operar como mecanismo de estabilização simbólica, contribuindo para o deslocamento do dissenso.

A partir daí, a gestão — ainda marcada por expansão de acervos e avanços técnicos — passa a conviver com sinais de esgotamento. Em ciclos prolongados, tendem a emergir concentração decisória, redução da circulação interna de perspectivas e desgaste das relações de trabalho, evidenciado por aposentadorias e afastamentos. A instituição entra, então, em processo de reestruturação, no qual a recomposição interna se dá em paralelo ao aprofundamento de parcerias externas, ampliando a dependência de redes já consolidadas.

Por fim, a conjuntura subsequente, marcada pela ascensão de agendas mais autoritárias, evidencia os limites de modelos museológicos ancorados em mediações predominantemente simbólicas. A dificuldade de resposta a reconfigurações mais abruptas do Estado expõe fragilidades estruturais e recoloca, em outros termos, a relação entre técnica, política e crítica no campo museal.

### **1.5. O Museu do Índio e a direção de um coronel do Exército**

Sob a gestão de Marcelo Xavier na Funai, Giovanni de Souza Filho é nomeado diretor do Museu do Índio em 2019, trazendo uma orientação fortemente ancorada na racionalidade

administrativa <sup>4</sup>, voltada ao saneamento institucional após um período de fragilização acumulada. Nesse contexto, consolida-se um discurso que associa o “finalístico” à disfuncionalidade, deslocando a centralidade da ação institucional para a eficiência gerencial e a execução contratual. Como efeito, a função social do museu é reconfigurada, e temas historicamente centrais passam a ter circulação mais restrita nos registros formais, em um ambiente no qual diretrizes institucionais e pactuações internas convergem na redefinição do discurso autorizado.

Com o museu fechado ao público, o domínio técnico-administrativo torna-se critério privilegiado de ocupação dos cargos estratégicos, enquanto prerrogativas de mando permanecem em disputa entre segmentos vinculados a trajetórias anteriores. A fragmentação interna, combinada à valorização das funções de confiança como recurso de poder, conforma um ambiente marcado por tensões latentes e expectativas de transição, ainda sem alternativas consolidadas — especialmente no que se refere à representação indígena nos níveis decisórios.

Nesse cenário, a direção tende a operar pela gestão indireta das dissensões, beneficiando-se da baixa coesão interna, que limita a formação de coalizões efetivas. Tal dinâmica expressa padrões de reprodução institucional nos quais a continuidade de arranjos prévios se mantém como hipótese recorrente. Analiticamente, podem-se identificar três blocos: técnicos vinculados à gestão anterior, um núcleo administrativo fortalecido — sobretudo na Coordenação de Administração (Coad) — e um segmento sindical crítico, ainda que internamente heterogêneo.

Paralelamente, o museu se mantém afastado do público e progressivamente distanciando dos principais circuitos do debate indigenista e museal, operando sob forte centralidade administrativa. No contexto da pandemia de Covid-19, essa tendência se intensifica, com maior concentração decisória e fortalecimento da lógica gerencial, que passa a se sobrepor a outras dimensões institucionais, mesmo diante de duras críticas internas (INA/INESC, 2022, p. 46)<sup>5</sup>.

No processo sucessório que se delineia com a saída da longa direção anterior, dois blocos passam a disputar a reorganização interna do Museu do Índio: de um lado, setores vinculados à área meio, fortalecidos por rearranjos institucionais acumulados; de outro, um núcleo historicamente hegemônico, renovado, porém com dificuldades de rearticulação diante da nova

---

<sup>4</sup> Vide em: [Nova equipe de diretores da Funai é formada de experiência e disposição. Funai, 2019.](#)

<sup>5</sup> A Indigenistas Associados (INA) se institui em 2017, no rescaldo da formação dos novos quadros indigenistas firmados a partir de 2010. É descrita em seu *website* oficial como “uma entidade civil sem fins lucrativos, de caráter temático e corporativo”. Sem estatuto de sindicato, a instituição, ao longo da última década, passa a ocupar posição central no debate indigenista de Estado, sobretudo em Brasília, junto à sede, capilarizando-se paulatinamente pelas unidades regionais em um movimento de expansão bastante contemporâneo.

conjuntura. Essa disputa, mais que administrativa, revela tensões estruturais entre diferentes formas de condução da política museal e indigenista, especialmente quando confrontadas com demandas crescentes por transformação institucional.

Sob pressão de setores organizados — incluindo núcleos sindicais e articulações com vozes indígenas em escala nacional — intensifica-se o debate sucessório, com centralidade na reivindicação de representação indígena nos espaços de decisão. A pauta extrapola a direção, alcançando coordenações e chefias, tensionando um arranjo historicamente marcado por baixa participação indígena nos níveis estratégicos e explicitando o descompasso entre a centralidade discursiva da questão indígena e sua efetiva tradução em governança institucional.

Esse cenário evidencia o esgotamento relativo de um modelo ancorado em mediações técnicas e formas estabilizadas de autoridade, cuja legitimidade passa a ser questionada diante da ampliação das demandas por participação direta. A perda de capacidade de articulação política em segmentos tradicionais fragiliza esse padrão, abrindo espaço para disputas mais abertas sobre os rumos institucionais.

O debate por uma retomada com protagonismo indígena antecede, inclusive, formulações mais amplas, como a criação do Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI), ganhando densidade em circuitos acadêmicos, sindicais e no próprio movimento indígena. O museu deixa, assim, de ser apenas objeto de gestão e passa a ser disputado como instrumento estratégico de política pública, com incidência direta sobre a produção e o controle do patrimônio cultural indígena.

A emergência de profissionais indígenas especializados intensifica essa inflexão ao deslocar a reivindicação da participação para o plano do controle efetivo dos processos de significação e gestão patrimonial. Tal movimento tensiona padrões consolidados, reconfigura as dinâmicas hegemônicas e expõe os limites de soluções baseadas exclusivamente em mediação técnica.

Nesse contexto, instala-se uma crise de legitimidade que atravessa a instituição, marcada pela reconfiguração de alianças, intensificação das disputas e ampliação do interesse do movimento indígena sobre o museu. A reivindicação por gestão indígena direta das políticas culturais e patrimoniais ganha centralidade, reposicionando o MI em um campo ampliado de disputas sobre Estado, cultura e autonomia.

## **1.6. O Museu do Índio sob o olhar da pesquisa crítica**

Para entender um pouco melhor a complexidade simbólica e institucional que envolve

a trajetória do MI ao MNPI, tornou-se indispensável construir uma base teórico-crítica robusta, capaz de sustentar com firmeza algo além de mera descrição factual e cronológica de eventos. Aqui não se deve esperar ler, decerto, um memorial indigenista que ornamente uma sorte de *bureau* antropológico colecionista de acervo morto. Sua importância e especificidade está justo no contrário: o dever prático, dialético, de desvelar alguns dos muitos dispositivos sociais que regulam a operação patrimonial, e seus usos no colonialismo museal funcionalista, neutramente alijado, no ar condicionado, das lutas reais e territoriais dos povos indígenas no Brasil. Nas origens fundadoras do MI, darcynianas, mergulho. Não para encontrar o método de ao outro representar, mas sim para esboçar, no que eu puder, uma modesta teoria do patrimônio indígena mediado. No caso, mediado por indigenistas de carreira da Funai, na contramão do que a própria fundação autônoma e não funaiana o recomendaria, senão fosse 1964, repercutindo ainda hoje.

Ao longo do processo investigativo, especialmente no que tange à análise bruta, material, dos documentos, curadorias, textos para contextos das transformações institucionais que atravessam o Museu, tornou-se evidente que a densidade do material exigiria mais do que instrumental analítico qualquer, convencional. As contradições inscritas nas fontes, os silêncios reiterados, as táticas e estratégias de apagamento simbólico marcada nas fontes, e a dinâmica dos regimes de representação ao longo de todo o período, demandavam esforço considerável de reconstrução conceitual, categórica, e crítico-metodológica.

A metodologia aplicada aqui, portanto, não coube em um modelo prévio único, sendo construída, ao longo da pesquisa, e a partir das tensões encontradas no próprio campo empírico. A complexidade de vetores simbólicos cruzados, impactando simultaneamente documentos, discursos institucionais e práticas funcionais, gerou uma abordagem centrada menos na análise textual de documentação primária, e mais na densidade conceitual para uma leitura política e qualificada de mecanismos de poder em regimes institucionalizados com cristalização de grupos hegemônicos. Assim, a consolidação do que aqui se estrutura como processo de leitura vetorial crítica surge do desdobramento inevitável do próprio objeto. A análise do MI, enquanto operador institucional de um discurso materializável, requisitou a formulação epistemológica plural e coesa, pela dialógica conceitual entre tempo, poder, memória, representação e discurso.

A rigorosa aplicação do método consolidado pelo materialismo histórico, ferramenta científica integral e integrada de análise, consagrada na longa tradição marxista e ancorada na sua rica literatura, é a chave mestra utilizada nesta pesquisa para evidenciar a trama de fundo que deu, ao MI, sua cota-parte na manutenção da ordem colonial da conquista, ainda vigente.

É importante ressaltar que, a partir da concepção marxiana, o Estado opera como forma político-jurídica **derivada** da estrutura, ou seja, das condições materiais de produção, sendo

delas, portanto, dependente e, em consequência, a elas subordinada (Marx, 2011). Tal relação compele o Estado para que sua ordenação sistêmica seja inevitável, vinculante e monitorada, parametrizada pelos interesses objetivos da classe dominante, como a propriedade privada, por exemplo. Não há, portanto, jamais, neutralidade em sua atuação: no modo capitalista, o Estado é o agente organizador das condições que tornam possível a exploração do outro.

A longa citação de Marx, a seguir, dá conta da formulação mais conhecida e elucidativa do binômio estrutura/superestrutura. Esse trecho é amplamente considerado uma das suas exposições mais claras acerca da relação entre a base econômica do modo de produção e suas formas jurídicas, políticas e ideológicas, todas superestruturais.

Apesar da extensão, considero fundamental que o trecho seja inserido aqui, na íntegra — e raramente o é — para que tenhamos claro, desde já e sem qualquer dúvida, que este texto é profundamente vinculado à tradição marxiana e firmemente ancorado, fundado, sobre o pilar do binômio enunciado, uma bússola para toda a análise que se propõe, justamente por filtrar, como método, a abstração ilusória sem concretude, com máxima objetividade e práxis histórica.

Com a palavra, o próprio Marx (2008, p. 47-48):

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de "sociedade civil". Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. Eu havia começado o estudo desta última em Paris, e o continuara em Bruxelas, onde eu me havia estabelecido em consequência de uma sentença de expulsão ditada pelo sr. Guizot contra mim. O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas

de produção - que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais - e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim. Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. E preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade. Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir.

Como evidencia-se aqui, com o reforço dos trechos sublinhados, se se quer análise séria dos processos e mecanismos estruturais de implantação, consolidação e manutenção do aparato de dominação sistêmica endógena aos órgãos e instâncias superestruturais na malha do Estado, em particular, para o nosso estudo, aqueles(as) responsáveis pelo desenvolvimento de políticas etno-museológicas, o emprego de conceitos e categorias derivadas diretamente de Marx é, simplesmente, indispensável.

Outro eixo analítico fundamental, conforme estabelecido por Karl Marx e desenvolvido pela tradição marxiana, é o conceito de fetichismo. Se, em sua formulação clássica, o fetiche se constitui como forma social derivada das relações de produção e da circulação de mercadorias, seu deslocamento para o campo museal permite compreender como a etnomuseologia contemporânea — especialmente sob mediações do mercado cultural — produz e reproduz suas próprias formas-mercadoria fetichizadas. Objetos, práticas e expressões culturais são inseridos em circuitos de consumo e circulação, sendo progressivamente convertidos em ativos simbólicos passíveis de capitalização econômica, local e global.

Com a inflexão trazida pelos movimentos autoafirmativos contemporâneos, tais formas passam a integrar o circuito ampliado do mercado internacional da cultura, sob a forma de arte-mercadoria marcada por distinções de acesso codificado. Esse deslocamento exige que a crítica não se limite à autoria ou à legitimidade institucional, mas avance sobre as condições materiais de produção dos objetos musealizados, perscrutando o circuito transitivo entre o valor de uso e o valor de troca. Trata-se de apreender como a fetichização não apenas estetiza o objeto, mas oculta as relações sociais que o constituem, convertendo-o em portador autônomo de valor.

Nesse sentido, o fetiche pode — e deve — ser mobilizado como categoria para compreender os processos museais de apropriação simbólica, nos quais o objeto é capturado

institucionalmente e reinscrito sob prerrogativas de dominação. No plano superestrutural, o capital delega ao agente institucional — aqui compreendido como preposto — a função de guarda, gestão e circulação desse objeto, deslocando-o de sua materialidade originária e transformando-o em ativo cultural legitimado pelo Estado. Tal operação implica não apenas a separação entre produtor e produto, mas a expropriação da autoria reflexiva, na medida em que o objeto, fetichizado, passa a “valer por si”, apagando as relações históricas que o produziram.

Essa dinâmica assume configurações distintas conforme o regime institucional. No campo privado, a fetichização opera predominantemente pela sobrevalorização mercadológica direta. No âmbito público, entretanto, seus efeitos se complexificam: o objeto etnológico, não necessariamente destinado à circulação comercial imediata, opera como distintivo de poder e acesso, como espólio simbólico incorporado à economia política da memória. Nessa condição, o valor não se limita à monetização direta, mas se expressa como capital cultural, legitimidade institucional e instrumento de regulação simbólica. Aufere autoridade capital sobre o discurso.

A exotização operada, não se reduz a uma estratégia superficial de mercado, mas integra um processo mais amplo de transformação do bem cultural em relíquia institucionalizada, despojada de sua materialidade social de produção e inscrita em sintaxe museal que pacifica antagonismos. Ao espectador, oferece-se uma forma de consumo simbólico da diversidade, convertida em capital discursivo distintivo, enquanto ao agente institucional cabe a gestão desse valor sob parâmetros técnicos que naturalizam sua autoridade. Assim, consolida-se uma cadeia reprodutiva na qual o fetiche gera valor sobre valor, ao mesmo tempo em que obscurece as relações de exploração que sustentam sua existência. Nesse processo, o objeto musealizado torna-se simultaneamente evidência e ocultação: evidencia a diferença, mas oculta a violência histórica que a constitui. Sua inscrição em vitrines, reservas técnicas e sistemas classificatórios não apenas o preserva, mas o submete a regimes de controle, enquadramento e curadoria que o tornam funcional à ordem vigente. Ao permanecer silencioso, torna-se útil; ao ser estabilizado, torna-se circulável; ao ser descontextualizado, torna-se politicamente inofensivo.

A funcionalidade se intensifica quando se considera o papel do fetiche na mediação das contradições do capital, particularmente no contexto da expansão da fronteira agrícola e da intensificação da exploração territorial. Ao deslocar a atenção para a esfera simbólica, a musealização fetichizada, acrítica, contribui para o esmaecimento dos conflitos materiais que incidem diretamente sobre os territórios indígenas, operando como dispositivo indireto de gestão amortizadora do dissenso. O efeito mais profundo dessa operação reside no fato de que o objeto fetichizado não apenas se separa de seu produtor, mas pode voltar-se contra ele, ao ser mobilizado como signo de sua própria sujeição. Na ausência — ou na presença controlada —

do sujeito que o produziu, o objeto passa a representar, sob mediação técnica, uma versão institucionalizada e domesticada da diferença, esvaziada de sua potência crítica. O produtor, se incluído, o é sob condições específicas de visibilidade, frequentemente subordinadas a critérios orçamentários e performativos, permanecendo exterior ao núcleo decisório da instituição.

Assim, a análise materialista se impõe como condição de inteligibilidade desse campo, ao permitir apreender a articulação entre fetichismo, valor e instituição. A distinção entre valor de uso e valor de troca, nesse contexto, não é meramente econômica, mas política: indica o deslocamento de práticas sociais vivas para formas abstratas de valorização, mediadas por dispositivos institucionais que encapsulam a memória e reconfiguram o sentido da cultura, sob a tendência da moda e do consumo. É nesse movimento que a musealização estatal pode ser compreendida como operação de captura simbólica do processo histórico de extermínio e conquista, fetichizando-o por contraste e convertendo-o em forma funcional de reprodução.

Embora Marx tenha vinculado mais incisivamente o binômio valor de uso/valor de troca à noção de mercadoria, *stricto sensu* (Marx, 2011), sua aplicação é perfeitamente possível aqui, em um contexto contemporâneo no qual a exibição dos vestígios da conquista passa a necessitar de novas roupagens — máscaras, diria Fanon (2008) — para dar conta das muitas emergências identitárias, deslegitimando-as por deslocamento de fluxo, centro e gravidade: de retomadas e luta territorial para a ocupação de nichos de moda, tendência e visibilidade no mercado da arte, da ciência, das representações, das espiritualidades, enfim: do espetáculo e da representação.

Esse cruzamento permite entender como as práticas culturais, jurídicas e educacionais reproduzem, naturalizam e legitimam as formas ideológicas da dominação econômica não por osmose, mas por agenciamento, chancelando reguladores autorizados e mantidos pelo Estado, cuja responsabilidade reside mais na montagem técnica e na viabilização do fetiche, que na arquitetura conceitual de sua musealização, pois é a própria dinâmica do capital que, auferindo ao objeto musealizado valor de troca — especulativa — de uma conquista global.

Assim, o conceito de fetichização mercadológica é apropriado para o aprofundamento analítico dos fenômenos patrimoniais próprios da museologia etnológica acrítica, espetacular: assim como a circulação da forma mercadoria encobre as relações sociais que a produzem, o patrimônio, nos processos de curadoria, é instrumentalizado para encobrir conflitos históricos que sustentam sua própria consagração. Um museu público não apenas preserva acervos, mas sim, os organiza e os chancela sob uma narrativa histórica estatal que é sempre situada — como parte integrante da superestrutura — e alinhada a interesses de classe circunscritos por fatores macroeconômicos que, no agenciamento circulatório, prepostos auferem ou subtraem valor de troca, conforme a ocasião, guiando-se por classe, raça, gênero, corpo e interesses “do mercado”.

Em Marx, o fetiche da mercadoria inverte-lhe a realidade social ao ocultar, por ilusão, o trabalho humano que lhe origina, camuflando-o como se fosse qualidade imanente próprio do objeto, que se faz e aufere-se valor, por si. No campo museológico neoliberal, essa inversão se atualiza: o patrimônio ganha valor curatorial ao circular em nichos urbanos especializados, enquanto lutas históricas territoriais, desterramentos, escravização e genocídio de povos inteiros são escondidos da vista, como ruído: a mosca na sopa. A relíquia exposta passa a valer mais do que a história que ela condensou — pois encerra, em si, o fetiche institucionalizado, revelando aos iniciados, os signos diacríticos da dominação social imposta. Espécie de apito de cachorro.

A noção de fetichismo, aqui mobilizada, não se deve confundir com metáfora difusa ou moralizante. O fetiche, no sentido marxiano original, é a transfiguração de relações sociais em formas objetificadas — e, sobretudo, naturalizadas — de valor. O que se pretende apontar, portanto, não é a simples “ilusão” institucional, mas a mistificação materializada nas formas de gestão, representação e curadoria, que escondem o trabalho, a violência e a luta como se fossem qualidades próprias do objeto. Dito isso, é fundamental não inflacionar o conceito a ponto de que tudo o que é formalizado ou ritualizado se converta, automaticamente, em fetiche. Nem toda institucionalidade é, por definição, reprodutora da dominação: há fissuras, embates e usos contra-hegemônicos dos próprios dispositivos do capital.

Do mesmo modo, a leitura bourdieusiana do capital simbólico — aqui crucial para compreender os jogos de distinção, consagração e valoração — não deve ser convertida em visão totalizante, onde todo gesto institucional é troca cínica ou mero cálculo estratégico. A reprodução da hegemonia depende, justamente, da possibilidade de haver exceção: o campo só se sustenta porque admite tensão. Isso é a dialética. É nesse intervalo que se inscreve a potência crítica das retomadas, dos deslocamentos epistêmicos e das ocupações insurgentes: nem todo gestor se permite fetichizar; nem toda presença institucional se permite ser rendição.

Nesse sentido, a patrimonialização de culturas, visando conscientemente ou não a subalternização direta ou indireta, bem como a definição institucional do outro, consolidada por mecanismos e agentes capilarizados de pressão “civilizatória” do capital nos territórios, pode ser lida como instrumento destinado a garantir apropriação estatal da alteridade cultural por coerção e violência simbólica, em que a memória do outro é convertida e capitalizada em acervo fetichizado, ferramenta, instrumental e bem material sob controle institucionalizado, sob guarda patrimonial, segurança armada e policiamento, contra uma fogueira que seja, se conveniente.

Percepções de tal natureza podem ser, ainda, crítica e particularmente aprofundadas para o estudo pormenorizado e específico das dinâmicas sociais que sustentam os modelos político-administrativo-curatoriais das instituições museais, ao deslocar de forma parcial, simbiótica e

complementar, o foco de análise: do poder de coerção direta do Estado para a observação de sistemas hegemônicos disseminados, indiretos, que, simbolicamente, o legitimam — ou seja, a capacidade da classe dominante de produzir consenso por meio de mecanismos sutis e refinados de manipulação da sociedade civil, instituindo, através de clubes, associações, escolas, igrejas, museus, associações de amigos de museus, ongs, oscips, dentre outros, redes integradas e complexas de intersociabilidades burguesas, propícias à consolidação de ordenamentos sociais excludentes, pela normalização tácita das etiquetas próprias da dominação cultural em teia.

Ampliando o leque conceitual, sem sair do eixo materialista, o conceito de aparelhos privados de hegemonia, conforme estabelecido e difundido na tradição gramsciana, é muito útil para avaliarmos o papel dessas sociabilidades em rede, orbitando instituições patrimoniais. Virgínia Fontes (2010, p. 134) estabelece uma definição bastante precisa e útil de conceito caro à este estudo: o de aparelhos privados de hegemonia.

Os aparelhos privados de hegemonia são a vertebração da sociedade civil, e se constituem das instâncias associativas que, formalmente distintas da organização das empresas e das instituições estatais, apresentam-se como associatividade voluntária sob inúmeros formatos. Clubes, partidos, jornais, revistas, igrejas, entidades as mais diversas se implantam ou se reconfiguram a partir da própria complexificação da vida urbana capitalista e dos múltiplos sofrimentos, possibilidades e embates que dela derivam.

A cultura, assim, não é só o reflexo passivo da base econômica, mas território ativo de disputa, onde, para uma direção ou para outra, no embate dialético das forças antagônicas, se alinham, formam ou se traem as consciências, se fabricam as identidades e o caráter de cada qual, pois é nela, também, que se estabilizam valores e ideologias. O MI, desde o seu momento fundacional, pode ser lido como instrumento por meio do qual o Estado não só construiu e disseminou a imagem integracionista do “índio” no projeto nacional, tornando ainda tal imagem cientificamente validada, domesticada nas redes da hegemonia intelectual que coordenava em favor consciente ou não do capital, mas também o motor propulsor das próprias carreiras desses intelectuais, fortalecendo-os ativamente e definindo, na prática das instituições, com apoio das redes privadas de hegemonia, a continuidade, ou não, de gestores e gestões, conforme o nível de alinhamento ao projeto nacional em vigor e, principalmente, sua vinculação aos interesses do capital internacional, ainda mais quando este se faz diretamente presente, como em projetos de cooperação técnica de escopo internacionalista.

Apresentada como técnica, aprende a se traduzir neutra e se reproduz, como hegemonia, geracionalmente, de acordo com as dinâmicas dos acordos vigentes — pendulando, livremente, entre as sociais-democracias institucionais e os autoritarismos abertos, na alegada neutralidade,

jamais, contudo, tensionando-se muito à esquerda. Controlam — e repassam, por processos corporativos da hereditariedade executiva — o domínio da burocracia administrativo-gerencial, das prerrogativas de curadoria, da entomologia do acervo, da base documental convalidada, da escolha correta de exposições, dos temas permitidos, dos espaços, dos silêncios, dos aliados.

A museologia, neste contexto, não é mero campo técnico, mas linguagem institucional tecnopolítica. Seus efeitos são duráveis, pois incidem no ideário social. Ao, discursivamente, despolitizar o uso da técnica na disputa por capital simbólico e remuneratório, evidentemente implícito nas relações de trabalho e nos processos de reprodução institucionalizada de uma musealização capitalizável, o Estado mascara sua atuação superestrutural, como produtor do sentido social que impõe no longo e violento processo de conquista e esbulho territorial.

É o próprio Gramsci (2024) quem nos aponta como os aparelhos privados de hegemonia se organizam por imbricação infiltrada em aparelhos do Estado, se valendo dele para sua própria blindagem em momentos de crise, numa simbiose útil tanto a si, quanto à manutenção do ordenamento espoliativo do capital:

É possível, por enquanto, fixar dois grandes “planos” superestruturais, o que pode ser chamado de “sociedade civil”, ou seja, o conjunto de organismos vulgarmente denominados “privados” e o de “sociedade política ou Estado”, que correspondem à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e à de “domínio direto” ou comando que se expressa no Estado e no governo “jurídico”. Estas funções são precisamente organizativas e conectivas. Os intelectuais são os “prepostos” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à direção impressa na vida social pelo grupo fundamental dominante, consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e, portanto, da confiança) originado ao grupo dominante da sua posição e da função no mundo da produção; 2) do aparelho de coerção estatal que assegura “legalmente” a disciplina daqueles grupos que não “consentem” nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, quando o consentimento espontâneo falha.

Assim, a crítica gramsciana permite compreender não só o MI como mecanismo de Estado, internamente regulado, ele próprio, por mecanismos de cooptação funcional derivados das relações econômico-sociais, mas também como parte constituinte e institucionalizada de matriz multifatorial de exclusão e controle social em campos difusos da disputa ideológica. Nessa lógica, a instituição assume seu papel mediador, aparelho pelo qual o Estado modela, fatia, taxidermiza, classifica, etiqueta e expografa a história, fragmentando-a em memórias autorizadas ante o imaginário social da conquista e apresentando, sob arranjos estéticos ao gosto do mercado e da moda, uma “cultura indígena” palatável, enlatada, circunscrita e domesticada.

Assim, a instituição capitaliza, política e orçamentariamente, as insígnias simbólicas de

um sem número de culturas alternas enquanto as afirma proteger de forma genérica. Ao mesmo passo, gentrifica os acervos intensificando a guarda vigiada, em prontidão a servir, também, às hegemonias internas em caso de crise dialética extrema (como a ocorrida em 2016), para que, paradoxalmente, se possa se manter estático o próprio fluxo da história. Parar o tempo.

No plano do movimento, contudo, e na plenitude histórica da motriz temporal dialética, é Rosa Luxemburgo (1974) que estabelece, aqui, o ponto em que a crítica passa a ser conduzida e pavimentada pela ação política, tornando a análise institucional não só um discurso opaco ou autoelogio memorialista, mas ação situada, vivida, sentida, pisada pela empiria do cotidiano prático. Com Luxemburgo, se reforça, aqui, a noção de práxis como força transformadora da história. Contra a cristalização burocrática da forma-Estado, Luxemburgo defende a capacidade dos sujeitos históricos — especialmente os mais oprimidos — de romper com os dispositivos formais e abrir brechas para a reorganização da vida social, tal qual, assim, se faz em retomadas.

Sua crítica central à social-democracia e à institucionalização passiva da luta de classes (Luxemburgo, 1974), deve ser mobilizada aqui para se pensar em avaliação de riscos, para que novas retomadas — indígenas ou sindicais — transcendam a si como possibilidade, impondo real reconfiguração política e simbólica não tutelar, atravessando, mesmo que por crise e dor, a real transformação social das institucionalidades e ocupação das esferas decisórias com âncora na base, sem o que, como nos demonstrou Clio, por tantas vezes, a contra-revolução se impõe.

A patrimonialização, assim, não é, em si, fetichizante ou libertadora: ela é campo. Pode tanto cristalizar a memória sob forma estática quanto se converter em território de reinscrição crítica. O que define esse caminho, portanto, é a práxis: a capacidade e o compromisso dos sujeitos alçados nas retomadas em romper com os padrões curatoriais e técnicos herdados de um positivismo tutelar e refundar os marcos da representação a partir de projetos libertadores.

Essas retomadas — inclusive a que levou à renomeação do Museu do Índio (MI) como Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI) — não devem ser lidas, portanto, como simples reação administrativa a modelos evidentemente decadentes, mas, sobretudo, como gestos de enfrentamento epistemológico à forma-instituição como e por quem ela historicamente foi pactuada e ocupada. O ato de reinscrição simbólica insurgente que rompe a forma institucional herdada e desafia os marcos coloniais do reconhecimento estatal conforma a práxis em sentido inconfundível: ação que arranca o espaço de uma função cooptada e domesticada, refundando-o como território de presença em ocupação política disruptiva, não como vitrine ornamental ou passarela para exibição de discursos alinhados ao capital. E é aqui que a pesquisa se inscreve.

A postura exige e convoca à consciência de que as instituições são constantemente reconfiguradas ao gosto do capital, sob seus prepostos e mediadores, consagrados para melhor

atendê-lo. Fazem-no parametrizando planilhas de gestão estratégica e entomologia anticrítica, relatórios técnicos e sintaxe retroalimentar, ao passo em que constroem culturas milenares de incontáveis povos, cosmologias infinitas e mundos alternos, à representação em acervo morto sob gestão neoliberal de viés economicista, ainda mais funcionalista, esmaecendo as dinâmicas internas de poder que cingem relações sociais em qualquer instituição de Estado..

O termo “preposto do capital” — ferramenta chave desta análise — designa figuras intermediárias que executam a lógica do capital sem necessariamente serem seus beneficiários diretos. São mediações entre a estrutura de exploração e os sujeitos diretamente explorados. No campo cultural, o termo ajuda a iluminar formas sutis de reprodução da lógica dominante por agentes simbólicos que, mesmo precarizados, operam funções de legitimação. Embora atuem como mediadores institucionais entre política pública e discursos patrimoniais, muitos deles são trabalhadores precarizados, indígenas, negros, mulheres e homens periféricos, adoecidos, terceirizados, servidores sob pressão tecnopolítica, curadores periféricos contratados, acabam por operar, também, como prepostos simbólicos do capital cultural — não por adesão plena à lógica hegemônica, mas por imersão forçada em estruturas de opressão, subalternização, assédio e humilhação. O fazem por sobrevivência, visibilidade ou pertencimento institucional — o que é legítimo. Nomeá-los assim, portanto, não significa culpabilizá-los, mas sim tensionar a posição estrutural ambígua que lhes é imposta pela arquitetura estatal da cultura.

O termo, usado criticamente, não designa um sujeito moralmente culpado, mas sim uma posição funcional nas engrenagens de mediação do capital, sob suas várias manifestações, inclusive o poder — posição essa que, na tradição marxista, remete ao operador delegado da mais-valia ampliada, conforme delineado no capítulo VI inédito de *O Capital* (Marx, 2011, p. 298). Marx descreve o capital como um sujeito que cria valor sobre si mesmo. Isso, ainda assim, demanda operadores, sustentando sua lógica, mesmo que fora da esfera diretamente produtiva, ativando agentes “prepostos” que funcionam como extensões de sua finalidade autovalorizante. Essa delegação de funções — que não se limita ao gerente industrial, mas alcança o pedagogo, o curador, o editor, o animador cultural, o chefe de serviço executivo, o coordenador de área, o pintor de paredes — se ancora na própria natureza fetichista da mercadoria, que exige a naturalização do seu percurso.

Já em Gramsci, especialmente nos *Cadernos do Cárcere* (2024) — e no marco que Virgínia Fontes (2010) estabelece —, a ideia de aparelho privado de hegemonia nos permite compreender como tais prepostos se incorporam às estruturas da sociedade civil, agindo sob o manto da espontaneidade cultural, mas consolidando sentidos alinhados à dominação de classe. O campo lexical de “preposição”, “intermediação”, “delegação” e “sujeição” não é acidental:

ele revela a natureza substitutiva e obediencial da função exercida, ainda que admitidas as exceções, como já dito aqui — não se trata de uma iniciativa autônoma, mas de uma posição de passagem onde o sujeito é instrumentalizado pela lógica que o excede.

A potência crítica do conceito reside exatamente aí: na possibilidade de desmascarar a ação aparentemente neutra, quando esta atua como engrenagem da reprodução simbólica do capital. Reconhecer isso, no entanto, exige distinguir entre função estrutural e consciência subjetiva — tarefa ética e teórica que impede qualquer deslizamento para a culpabilização individual ou essencialização dos corpos atravessados por essa engrenagem. É nesse sentido que o conceito de preposto do capital só revela sua densidade crítica quando situado como momento intermediário da consciência histórica, transitória e em construção para a libertação.

Identificar os dispositivos de sujeição de pessoas em situação fragilizada, racializadas, subalternizadas ou precarizadas a papéis de mediação simbólica da lógica capitalista é apenas o primeiro passo; o segundo, mais decisivo, é reconhecer que a libertação não advém da nomeação da engrenagem e menos ainda de acordo de manutenção para com ela, mas da ruptura ativa com seu funcionamento reprodutivo, buscando, na base, pessoas que assumam tal ruptura.

Só assim, a autovalorização do capital como processo impessoalizante que desumaniza operadores humanos mesmo fora da produção direta, é desmontada não por recusa individual, mas por práxis — luta coletiva a inscrever novos sentidos na estrutura mesma da representação. A crítica, portanto, não pode cessar no diagnóstico — ela deve impulsionar a ação ou dela advir.

No campo patrimonial, isso significa, antes de mais nada, compreender que não há neutralidade na mediação cultural: toda curadoria, todo projeto expositivo, todo relatório técnico opera, ou para cristalizar a memória, ou para insurgi-la como gesto de reapropriação simbólica, ruptura e atravessamento. A escolha, porém, não se dá em abstrato, mas na prática situada — na tensão viva entre a sobrevivência institucional e a vontade de refundação histórica.

Por isso, o conceito de “preposto do capital” não é denúncia moralizante ou genérica, mas chamado maior à consciência estruturante de si: situar-se é o ponto de partida da práxis, e não seu limite. O que a patrimonialização fará com a memória — se a congelará como exibição, ou a ativará como território vivo — depende, em última instância, de se assumir, ou não, a cisão com o formalismo da tutela técnica e instituir epistemologias dialógicas de gestão patrimonial.

A potência disruptiva da práxis — entendida como consciência em ação capaz de romper ilusões coletivas — emerge dialeticamente das retomadas históricas sob condições de desposseção, nas quais a memória é tensionada por formas fetichizadas de individualização que fragmentam a coesão. Nesse sentido, a práxis se materializa nas retomadas territoriais indígenas contemporâneas, onde identidade e ação se articulam sobre bases concretas,

tensionando limites jurídico-administrativos que frequentemente restringem o direito à diferença — muitas vezes, eufemismo para a negação do próprio direito à vida, dado que o território constitui condição material e simbólica de existência. Os processos de desterro, recorrentes e historicamente reiterados — como no caso dos Borum do Watu, submetidos a sucessivas expulsões — evidenciam que a coesão coletiva não deriva de arranjos abstratos, mas de experiências concretas de luta, luto e resistência compartilhada.

Desse quadro derivam implicações analíticas decisivas: reafirma-se a dialética como motor histórico, na medida em que práticas de supressão tendem a engendrar movimentos de reafirmação; e evidencia-se que a coesão de grupo não se produz por conveniências individuais, mas por processos históricos de enfrentamento comum. Nesse horizonte, coloca-se uma questão crítica: em que medida formas de coesão institucional fundadas em lógicas funcionalistas, classificatórias e acríticas — como aquelas associadas ao acúmulo digital de acervos sob hegemonias prolongadas — seriam capazes de sustentar respostas coletivas frente a contextos de crise e intensificação das contradições sociais.

Por fim, o abandono da crítica e da autocrítica, associado ao enfraquecimento da formação analítica e à dependência de referenciais externos pouco enraizados nas epistemologias indígenas, aponta para uma dinâmica mais ampla de reprodução institucional. Nela, agentes e práticas operam como mediações de processos que os excedem, inscrevendo a instituição em formas de atuação difusas, frequentemente dissociadas de seu próprio lugar de memória e de suas possibilidades de rearticulação crítica.

O contexto pós eleições Lula III abre uma janela temporal ao MI, não um portal fixo. O deslocamento, embora auspicioso, necessitará do que Rosa Luxemburgo definira, dantes, como fundamento. Práxis: romper com os dispositivos formais da história para refundar seu sentido. A urgência já era prevista por Marx e ainda hoje continua reativada por Harvey e tantos mais, pois continua válida: toda revolução, por pequena que seja, enseja a fúria da contra-revolução.

É Harvey (2005), aliás, quem atenta para que: mesmo o patrimônio mais sagrado pode ser absorvido pela lógica de apropriação neoliberal, na qual a história se transforma em fachada, e a diferença cultural é diluída pela estética da mercadoria. Tal lógica é conectiva ao conceito de fetichização. Se tomarmos a própria retomada indígena ritualizada no MI em 2024, ritualizada em grupo multiétnico nos seus jardins do museu, exatamente na efeméride dos 60 anos de incêncio do Iseb, como uma janela temporal possível e um marco simbólico potencial para uma inflexão epistêmica em território-mercado restrito a especialistas cancelados por rede, convenhamos. Há bem mais que uma mosca na sopa. Uma pequena, porém simbólica revolução, fendida na história, grave o suficiente para atrair suas próprias contra-revoluções.

De instância relativamente periférica, o Museu do Índio passa a concentrar atenções e disputas no interior da Funai, não por orçamento ou estatuto de instância científico-cultural, mas por evidenciar uma fratura histórica: a ausência de práxis desde a interdição de seu projeto original em 1964, reiterada em formas sucessivas de reprodução institucional que desborroava. Assim, o potencial de conversão do MI em ferramenta formativa descentralizada — articulada a redes locais de museologia social de território indígena — tensiona a lógica dominante de sua subordinação a arranjos de financiamento e legitimação internacional, suscetíveis à captura por circuitos hegemônicos e a leituras desvinculadas das condições materiais de produção.

É nesse campo de forças que se inscreve a “refundação” do MNPI, atravessada por pressões do mercado cultural, reacomodações corporativas e pela sedimentação de uma racionalidade tecnicista que frequentemente antecede e condiciona a práxis. Coloca-se, então, o risco de domesticação da retomada — seja por fetichização, seja por apagamento — convertendo o gesto insurgente em espetáculo consumível, com esvaziamento de sua potência epistemológica e política. A memória, deslocada de seu enraizamento histórico, pode ser reconfigurada como ativo simbólico, encantando públicos enquanto dilui a possibilidade de ruptura com regimes tutelares de representação. A ressignificação, então, do MI como MNPI dependerá das condições concretas de sua reorganização institucional. Se reproduzir padrões de esvaziamento crítico, mediação tecnocrática e distanciamento das lutas indígenas, tenderá a reiterar formas históricas da tutela. A efetivação de controle indígena, por sua vez, pressupõe não apenas presença simbólica, mas ocupação substantiva dos espaços de decisão e das funções especializadas, sem intermediações que reinstalem dependências estruturais. Do contrário, se seguirá submetendo a memória à lógica indigenista, reiterando formas de mediação externa.

Se submetido a dispositivos de contenção e captura, o museu tende a reinserir-se na lógica da despossessão própria do capitalismo tardio, na qual a espetacularização da memória e a fetichização de signos culturais operam como estratégias de conversão da diferença em valor. Como observa David Harvey (2005, p. 223), tais processos articulam-se à produção de ativos culturais rentáveis, deslocando a singularidade histórica para circuitos de valorização que tensionam — e, por vezes, neutralizam — sua dimensão crítica.

Embora mercados tenham se criado em torno de obras de arte e, até certo ponto, de objetos arqueológicos [...] a singularidade e a particularidade são cruciais para a definição de 'qualidades especiais', [...] o requisito relativo à negociabilidade significa que item algum pode ser tão único ou tão especial, que não possa ser calculado monetariamente. Um Picasso tem de ter um valor monetário, assim como um Monet, um Manet, a arte aborígene, os objetos arqueológicos, os edifícios históricos, os monumentos antigos, os templos budistas.

A operacionalidade de um processo refundacional no MI — se o objeto de fato interessa aos povos indígenas — requer a testagem empírica da capacidade política da própria retomada indígena para o enfrentamento de modelos vigentes em escala muito maior: e isso não ocorre, jamais, por osmose e/ou reacomodação sem ruptura. Ou seja: uma factibilidade refundacional que possa transpor a mera nomenclatura só se poderá comprovar ao longo dos próximos anos, com o desenrolar do mesmo processo dialético-histórico e pela própria urgência incontornável, de ruptura com um padrão epistêmico de controle, subordinação e tutela. A refundação passa por ocupação político-epistemológica indígena, irrestrita, nos lugares decisórios, pois são as diferenças epistemológicas, cosmológicas, culturais, etc, que conformarão os fatores incidentes do processo de decisão política. Assim, não é possível esperar que uma política cultural indígena emane de uma conscrição dada por chave neoliberal, , sem levar em conta que o controle sobre os meios de produção da política cultural indigenista são, esses sim, os fatores verdadeiramente subjacentes do discurso tecnicamente traduzido, como conselho, informação, instrução, ou qualquer outra forma circulação de informação sujeita à filtragem intensional, como se a pressuposição de neutralidade fosse obrigação epistêmica devida ao conquistador, em seu próprio terreno burguês jurídico-administrativo, discursando sobre a técnica como o fim em si e não apenas meio, ou suporte diretivo para o bom funcionamento das instituições.

Assim como aos presidentes cabe presidir, os diretores dirigem seus departamentos, e coordenadores coordenam suas áreas. O lugar dos técnicos é funcional, e deve servir à política, não o contrário. Técnicos organizam o expediente para uma tomada de decisão consciencial e responsável que é, sempre em última instância, política e parcial. A ideia de que profissionais e lideranças indígenas devam ocupar, por retomada, os postos de definição da política museal no novo MNPI é abertamente alinhada ao materialismo histórico e jusante ao entendimento da história como movimento, antagonizando frontalmente o privilégio de técnicos na instituição, não por personalismo, mas sim práxis. O que se combate não são personagens, mas sim o teatro.

A análise contextual revela, portanto, um quadro multifatorial complexo, imbricado e intersináptico, quando eclode o processo que leva à retomada do museu, em 2024. Dificilmente se dará conta de todos eles aqui. As dimensões de um mestrado, já dito, circunscrevem limites à pesquisa, não só no que concerne ao volume documental passível de análise, mas também à múltipla abertura de pontos de análise, quase impossíveis de serem, todos eles, aprofundados. Ainda assim, sem exclusão mais fatores, porventura observados no futuro, fica já evidentes que: conforma-se um quadro institucional atravessado por determinações históricas contraditórias que se articulam em níveis distintos, porém interdependentes. Inicialmente, observa-se a

emergência de uma dissidência interna, situada no âmbito de segmentos organizados de trabalhadores, cuja consciência — ainda que desigual — tensiona uma institucionalidade marcada pela militarização, pelo sucateamento e pela perda de finalidade social, evidenciando os limites históricos de sua forma de organização. Em seguida, tal dissidência não se encerra em si, mas se desdobra na construção ativa de uma práxis crítica que ultrapassa os limites institucionais, articulando sujeitos e coletivos diversos — indígenas e não indígenas — em torno de disputas no campo da cultura, o que amplia o raio de incidência dessas contradições. Tal movimento, por sua vez, se inscreve antagônico a campo estruturado por profissões distintas, ancoradas em matrizes epistemológicas heterogêneas e orientadas por interesses socialmente situados, atravessados por determinações de classe, raça/etnia e corporalidade, sob a incidência de formas contemporâneas de gestão que intensificam a precarização e a racionalidade instrumental. Nesse terreno, abre-se, de forma limitada e tensionada, um horizonte de reconfiguração política — particularmente entre 2022 e 2024 — no qual se disputam os critérios de reconhecimento e legitimidade de sujeitos indígenas e indigenistas, revelando tanto possibilidades de ruptura quanto mecanismos de recomposição hegemônica. Paralelamente, a crescente visibilidade das questões indígenas no campo cultural expressa uma dupla determinação: se, de um lado, resulta do acúmulo histórico das lutas desses povos, de outro, evidencia sua captura pelas dinâmicas do capitalismo contemporâneo, que as subsume à forma mercadoria, promovendo sua estetização, abstração e circulação como valor sobre valor. Nessa inflexão, a memória das retomadas e das lutas sociais passa a ser disputada enquanto objeto simbólico e econômico, passível de apropriação, reconfiguração e fetichização, ao mesmo tempo em que se opera um apagamento seletivo das contradições, dos conflitos e do papel dos trabalhadores organizados, frequentemente subordinados a narrativas identitárias despolitizadas e funcionalizadas à reprodução da ordem vigente. Na síntese desse processo, observa-se a reatualização de formas coloniais de dominação sob mediações contemporâneas, nas quais o ser indígena é objetificado, quantificado e inserido nos circuitos de valorização capitalista como mercadoria cultural por especialistas que, assim, criam um protocolo muito peculiar ao campo, conforme desenvolveremos mais adiante: a operação taxidérmica, na qual a vida social é capturada, imobilizada e convertida em representação mumificada e consumível — um empalhamento cultural rentabilizável que preserva a aparência enquanto neutraliza a historicidade e a potência política da alteridade.

Os sujeitos empíricos cedem lugar às determinações que os atravessam, isto é, às forças motrizes e às contradições que estruturam o cenário em análise. Nesse plano, evidencia-se um movimento contrarrevolucionário inscrito na própria dinâmica histórica, cuja materialidade se

expressa na arquitetura de uma “anti-retomada”: um arranjo político-institucional sustentado por um discurso de protagonismo falacioso, de matriz integracionista, voltado à absorção e neutralização de dissidências internas. Tal configuração articula instrumentos políticos e técnico-administrativos em uma racionalidade de gestão do conflito que privilegia sua despolitização, seja pelo apagamento, seja pela produção de consensos aparentes. Sob a retórica da pacificação, consolidam-se práticas sistemáticas de silenciamento diante de violências reiteradas e socialmente legitimadas contra a diferença, assegurando a reprodução das formas hegemônicas de dominação. Assim, pela centralidade atribuída à técnica — como dispositivo de legitimação da racionalidade gerencial contemporânea — consolida-se um arranjo funcional dado à reprodução da ordem, no qual a administração opera de modo autorreferido e restritivo, assegurando entregas mínimas orientadas sobretudo à contenção de iniciativas disruptivas. Em termos mais amplos, tal orientação expressa a adesão subordinada às exigências do capitalismo tardio em sua configuração global e transnacional, reafirmando padrões de integração dependente e de neutralização das potencialidades críticas.

Analisar, portanto, à luz do materialismo histórico, o processo que culmina no MNPI como possível inflexão na política indigenista estatal brasileira implica situá-lo no interior das determinações do Estado capitalista periférico, em que disputas institucionais não suprimem, mas reconfiguram as formas de reprodução das relações de dominação. Nesse quadro, os modelos de gestão museal não constituem meros instrumentos neutros, mas expressões de uma racionalidade historicamente situada, atravessada por mediações que articulam cultura, política e economia sob a égide da forma-mercadoria. Assim, a reivindicação de adequação administrativa a outras epistemologias — particularmente, indígenas — não se pode entender como simples inovação técnico-gestional, mas como parte de uma disputa mais ampla pela redefinição das bases de legitimidade e função social dessas instituições. Tal movimento, contudo, inscreve-se em um terreno contraditório: de um lado, revela os limites estruturais de projetos insurgentes que, ao adentrar o aparelho de Estado, enfrentam processos contínuos de captura, neutralização e reorientação segundo a lógica hegemônica; de outro, evidencia que essas mesmas contradições abrem fissuras, ainda que instáveis, para a ação política. Nessa perspectiva, torna-se fundamental não apenas reconhecer a recorrente instrumentalização das fragilidades desses projetos por movimentos contrarrevolucionários — frequentemente articulados por meio de dispositivos técnico-administrativos, discursos integracionistas e operações de despolitização —, mas também identificar e tensionar as frestas em que se tornam possíveis práticas contra-hegemônicas.

Trata-se, portanto, de compreender a ocupação de cargos como posições institucionais — especialmente em contextos de transição e instabilidade — como espaço de disputa concreta, no qual a implementação de projetos políticos de libertação exige tanto a crítica radical às formas instituídas quanto a capacidade estratégica de operar em seu interior, articulando alianças, acumulando forças e socializando as experiências de retomada para além de seus limites imediatos, em direção à construção de uma práxis coletiva capaz de tensionar, desde dentro e desde fora, os fundamentos da ordem vigente.

Analisar, portanto, à luz do materialismo histórico, o processo que conduz ao MNPI como possível inflexão na política indigenista estatal brasileira requer situá-lo nas determinações do capitalismo periférico, em que as disputas institucionais reconfiguram — sem suprimir — as formas de reprodução das relações de poder. Nesse marco, os modelos de gestão museal não são neutros: expressam uma racionalidade histórica que articula cultura, política e economia sob a forma-mercadoria. A demanda por adequação administrativa a epistemologias diversas — especialmente aquelas dos povos indígenas — não se reduz a inovação técnico-gestional, mas integra uma disputa mais ampla pela redefinição da função social e dos critérios de legitimidade dessas instituições, em consonância com direitos culturais, participação social e marcos legais vigentes. Tal movimento se dá em terreno contraditório: de um lado, evidencia limites estruturais de iniciativas transformadoras no interior do aparelho de Estado, sujeitas a dinâmicas de reorientação e padronização; de outro, revela janelas institucionais — ainda que instáveis — para a ampliação de práticas participativas e de reconhecimento. Nesse sentido, cabe reconhecer tanto os riscos de descontinuidade e de esvaziamento de agendas quanto a possibilidade de construção incremental de mudanças, por meio de arranjos institucionais transparentes, mecanismos de controle social e pactuações interinstitucionais. A ocupação de posições de gestão, especialmente em contextos de transição, pode constituir espaço legítimo de incidência pública, desde que orientada por critérios de legalidade, impessoalidade, publicidade e eficiência, combinados à promoção de direitos e ao diálogo qualificado com os sujeitos coletivos envolvidos. Trata-se, assim, de articular crítica consistente às formas instituídas com capacidade estratégica de atuação no seu interior, acumulando evidências, fortalecendo redes e difundindo experiências que contribuam para a ampliação de direitos, a redução de desigualdades e o aprimoramento democrático das políticas culturais. Para além disso, observa-se que movimentos indígenas, sindicais e sociais, ao assumirem posições de direção em instituições públicas anteriormente não orientadas por suas agendas, passam a ser alvo de ataques recorrentes quanto à condução técnica da gestão. Tais questionamentos — legítimos em uma ordem democrática quando pautados por critérios de legalidade,

transparência e controle social — podem, em determinados contextos, assumir contornos de controvérsias intensificadas, com incidência tanto interna quanto externa às instituições. Nesse cenário, a capacidade de consolidação de estruturas recentemente instituídas — como secretarias, departamentos e, de modo particular, o Ministério dos Povos Indígenas — torna-se um ponto sensível, dependente de estrutura institucional adequada, sujeito a disputas políticas próprias de momentos de tensionamento e reconfiguração. Tais disputas podem mobilizar diferentes estratégias de incidência, incluindo o acionamento de instrumentos jurídicos e administrativos, cuja legitimidade se ancora, em princípio, na consistência de sua fundamentação e na aderência aos marcos legais vigentes. Nesse sentido, a análise requer distinguir, com rigor, entre mecanismos legítimos de fiscalização — próprios de um Estado de direito — e possíveis usos estratégicos desses instrumentos no interior de conflitos políticos mais amplos, reconhecendo que a estabilidade e o fortalecimento de iniciativas institucionais emergentes dependem tanto da observância estrita dos princípios da administração pública quanto da capacidade de sustentar, de forma transparente e socialmente enraizada, os projetos que lhes conferem direção.

Ademais, em contextos de elevada disputa, observa-se a atuação de redes de influência que operam, inclusive, a partir de segmentos inseridos nos próprios quadros institucionais, incidindo sobre fragilidades sociais, econômicas e políticas preexistentes e contribuindo para a intensificação de dissensos internos — inclusive entre povos indígenas e seus aliados. Tais dinâmicas articulam legitimações acríticas de agendas com a reorientação de interesses em torno de posições decisórias e prerrogativas institucionais, configurando formas de rearticulação conservadora que não se expressam por ruptura aberta, mas por inflexões graduais e conciliatórias, capazes de aproximar projetos transformadores de lógicas que lhes são estruturalmente contraditórias. Nesse processo, verifica-se a redução da densidade crítica das lutas por meio de sua despolitização, estetização ou reconfiguração institucional, acompanhada da exploração de fragilidades organizativas, da administração técnica dos conflitos e da diluição ou desqualificação de posições dissonantes, bem como da incorporação seletiva de atores e agendas.

Paralelamente, a centralidade atribuída à gestão estratégica de cunho tecnocrático pode operar como vetor formal de neutralização da crítica, ao privilegiar uma racionalidade administrativa que se apresenta como técnica e imparcial, mas que, em determinadas circunstâncias, contribui para o esvaziamento do dissenso político democrático, fazendo-se funcional à reprodução mecânica do capital. A esse movimento associam-se, por vezes, práticas de judicialização e de acionamento reiterado de instrumentos formais de denúncia — inclusive

anônimas — que, embora juridicamente previstas, tendem a incidir de forma assimétrica sobre sujeitos e coletivos que resistem a processos de alinhamento institucional. Tais dinâmicas se articulam a uma série de longa duração histórica de formas de gestão e representação que, desde contextos abertamente autoritários até suas reconfigurações contemporâneas, neoliberais, têm contribuído para a despolitização de agendas e para a contenção de iniciativas transformadoras, particularmente no campo das políticas culturais e indigenistas.

À luz do materialismo histórico, a retomada indígena e o aventar de suposta refundação institucional rebatizada MNPI não podem ser apreendidas como eventos autônomos ou meramente simbólicos, mas como processos inscritos superestrutura do capitalismo periférico, atravessados por correlações de força, núcleos de hegemonia e mecanismos de reprodução ampliada da dominação do capital. Não há, portanto, retomada “em si”, mas uma possível retomada em disputa, cuja materialidade se ajusta na interseção entre Estado, capital e pressões sociais. Tal compreensão exige situar o antigo MI — e sua reconfiguração como MNPI — no interior de uma longa duração institucional marcada por mais de sete décadas de sedimentação histórica, nas quais se manteve, em grande medida, práticas orientadas à neutralização de expressões insurgentes consideradas dissonantes à ordem estatal da repartição. Esse percurso, longe de se encerrar com o declínio de formas autoritárias explícitas, foi sendo reconfigurado sob as mediações do neoliberalismo e da tecnificação gerencial, consolidando dispositivos mais sofisticados de contenção, administração e despolitização alienadora do conflito.

Nesse quadro, o museu deve ser compreendido não como instância cultural neutra, mas como aparelho estatal e operador da economia política da memória, inserido em uma cadeia de produção de legitimidades e de circulação de valor que gera mais valor sobre valor simbólico. Trata-se de um território de fricção dialética no qual se confrontam diferentes projetos societários, sendo simultaneamente objeto de retomada e meio de disputa. A partir dessa inflexão, torna-se possível afirmar que toda curadoria implica escolha, toda representação traduz relações de poder e todo silêncio institucional corresponde a uma estratégia situada. O MNPI, assim, configura-se como espaço estratégico no qual se tensionam possibilidades de inflexão contra-hegemônica e dinâmicas de reabsorção institucional.

É nesse ponto que a categoria de fetichismo, conforme formulada por Karl Marx (2011), adquire centralidade analítica. Ao deslocar essa categoria para o campo da museologia, evidencia-se o risco de que a própria retomada — ao adquirir forma institucional e visibilidade pública — seja autonomizada em relação à sua base histórica concreta, convertendo-se em representação estabilizada e passível de circulação como valor simbólico. Em outras palavras, a insurgência pode ser subsumida à lógica da forma-mercadoria, sendo reconfigurada como

recurso econômico, ativo cultural ou capital político. Tal movimento não implica apenas reconhecimento, mas também transformação da luta em valor de troca, seja por meio de sua institucionalização como patrimônio cultural, seja por sua inserção em circuitos de visibilidade e legitimação que operam sob lógica de capitalização.

Essa possibilidade se torna ainda mais evidente quando articulada à leitura de David Harvey (2005), segundo a qual o capitalismo contemporâneo tende a capturar cultura, memória e diferença como ativos estratégicos, integrando-os a processos de acumulação por despossessão. Nesse contexto, museus, acervos e tradições podem ser administrados como reservas de valor simbólico, mobilizadas conforme interesses de valorização e contenção de conflitos. A retomada indígena feita em instituição hermética, nesse cenário, corre o risco de ser convertida em ativo distintivo, capaz de gerar capital político, institucional e econômico, ao mesmo tempo em que sua dimensão insurgente é progressivamente domesticada.

A teoria dos lugares de memória de Pierre Nora (1993) aprofunda essa análise ao demonstrar que tais espaços emergem quando a memória viva é substituída por formas institucionalizadas de conservação e administração. Se os lugares de memória são dispositivos de poder sobre o passado, então a institucionalização da retomada pode operar sua transformação em narrativa estabilizada, encapsulada em formas representacionais que, em vez de expressar o conflito, tendem a regulá-lo, em desfavor da própria insurgência que o fundou. O risco não reside na memória em si, mas na sua captura: a captura de uma experiência dinâmica e conflitiva em objeto patrimonial, submetido a políticas de visibilidade e gestão que respondem mais aos interesses do mercado do que às demandas dos sujeitos históricos envolvidos.

Essa dinâmica não se realiza de forma abstrata, mas por meio de redes concretas de articulação institucional, simbólica e profissional. Sob a lente de Antonio Gramsci (2024), tais redes podem ser compreendidas como componentes de uma malha de hegemonia que articula consenso, técnica e legitimidade, operando tanto pela coerção social quanto pela incorporação seletiva. Assim, a retomada não enfrenta apenas resistência externa, mas também processos internos de reorientação discursiva, filtragem institucional e gestão tecnocrática do dissenso. A disputa, portanto, desloca-se para o controle das formas legítimas de narrar, representar e administrar a própria insurgência, evidenciando que o campo cultural constitui uma arena privilegiada de dominação social, envolvendo Estado e aparelhos privados de hegemonia.

Tensionada, a retomada se inscreve em uma contradição fundamental: pode configurar-se como práxis de ruptura ou ser reinscrita nas lógicas que historicamente neutralizaram a sua diferença. A leitura de Rosa Luxemburgo (1974) permite compreender que apenas a práxis — entendida como ação coletiva enraizada na materialidade das lutas sociais — pode sustentar

processos efetivos de transformação. Desse modo, a inflexão institucional representada pelo MNPI depende de sua articulação com bases sociais organizadas, capazes de exercer controle coletivo e basilar, para além da forma institucional, o conteúdo político da retomada. Sem essa ancoragem, as conquistas tendem à fragilização, à reversibilidade ou à cooptação, tornando-se suscetíveis à reabsorção pelos mecanismos hegemônicos, contrarrevolucionários.

Essa dimensão se torna ainda mais crítica quando se considera a centralidade da luta de classe no interior da própria instituição. Ignorar as lutas históricas dos trabalhadores — indígenas e não indígenas — que sustentam materialmente o funcionamento do aparelho estatal implica obscurecer as determinações estruturais do processo e reduzir a análise a uma dimensão exclusivamente simbólica ou identitária. A retomada, para manter sua densidade crítica, deve articular as diferentes frações de sujeitos envolvidos na relação dialética entre si, reconhecendo que a verdadeira transformação institucional exige não apenas reconhecimento cultural, mas também enfrentamento das condições materiais de exploração e precarização.

Diante disso, o problema estratégico desloca-se da denúncia irresoluta para a construção de condições concretas, materiais, de resistência organizada. Trata-se de pensar que tipo de musealidade pode sustentar uma retomada efetivamente crítica e refundante, capaz de operar não separando memória e conflito, nem convertendo cultura viva em docilidade de acervo morto, nem submeter a diferença à lógica da valorização por capacitâncias seletivas. Isso implica tensionar o Estado por dentro e por fora, exercer controle social efetivo e sustentar uma prática institucional que não autonomize a representação em relação à práxis que lhe dá origem.

É nesse ponto que se delinea o risco mais profundo do processo analisado. Quando a institucionalização da retomada em lugar de memória opera a separação entre forma e conteúdo, entre representação e vida concreta, produz-se uma inflexão qualitativa: a insurgência deixa de ser movimento para tornar-se zumbido; a luta deixa de ser processo para tornar-se fetiche; a diferença deixa de ser potência para tornar-se forma adestrada de um dissenso administrável. Desloca-se, preservando a aparência, mas neutraliza-se a historicidade dialética do conflito; reconhece-se a cultura, mas captura-se seu sentido político, isolando-o de ruídos anômicos.

É nesse movimento que se inscreve a noção de taxidermia cultural, não como metáfora, mas como categoria crítica: o processo pelo qual culturas vivas são capturadas, imobilizadas e convertidas em formas representacionais estáveis, aptas à capitalização contra si mesmas. Preserva-se a forma, vampiriza-se a vida; fixa-se a imagem, dissolve-se a práxis; capitaliza-se a diferença, neutralizando sua potência histórica dialética e revolucionária. Trata-se, assim, de uma modalidade de captura da insurgência pelo capital e pelo Estado, na qual a memória é transformada em objeto administrável e funcional destinado, senão, à reprodução da ordem.

## 2. MUSEU NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (MNPI)

### 2.1. A transição

Legatário da antiga Sessão de Estudos (SE) do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)<sup>6</sup> e fruto de intrincadas relações no campo de um indigenismo de Estado em formação, o Museu do Índio (MI) foi instituído em 1953, “especificamente, contra o preconceito” (Ribeiro, 1997, p. 195). Em um exercício preditivo, é o próprio Darcy Ribeiro, seu idealizador maior, que assim prescreve, para além dos limites estritamente fundacionais, sua missão: “O Museu do índio, mantendo a orientação que lhe foi originalmente traçada, de desmascarar os preconceitos mais correntes sobre os índios, pela contraposição de fatos que patenteiem sua falsidade, prestará um serviço educativo de valor inestimável” (Ribeiro, 1962, p. 170).

Nascia, assim, aquele que hoje, jurisdicionado à Funai, e em privilegiada posição no regimento da Fundação, é o ente (exclusivamente) responsável “pela política de preservação e divulgação do patrimônio cultural dos povos indígenas no Brasil”<sup>7</sup>. Mais: a hodierna reestruturação da Funai, debate em curso no órgão indigenista<sup>8</sup>, ensejava (ou pode vir a ensejar) a transformação do Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI)<sup>9</sup> em uma Diretoria de Políticas Culturais na Funai em 2024, elevando o *status* do Museu assim, a um nível superior, insólito, na estrutura hierárquica do órgão, com todos os impactos orçamentários e discricionários que isso pode, em decorrência, engendrar. A Fundação Nacional do Índio (Funai), hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas<sup>10</sup>, foi criada 14 anos depois do Museu, por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, sucedendo à extinção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

É importante perceber que, precedendo a própria Funai, à qual hoje pertence, e marcado por uma trajetória para lá de septuagenária, antes de quaisquer inimagináveis perspectivas de

<sup>6</sup> O SPI foi criado pelo Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, durante o governo de Nilo Peçanha, como parte do Ministério da Agricultura. Extinto em 1967 e substituído pela FUNAI.

<sup>7</sup> Vide FUNAI. Museu Nacional dos Povos Indígenas. *O Museu Nacional dos Povos Indígenas*.

<sup>8</sup> O atual processo de reestruturação da FUNAI, conduzido por sua Coordenação Geral de Gestão Estratégica (CGGE), tinha previsão de conclusão para a transição entre 2024 e 2025. Entretanto, ainda estava em curso ao fechamento desta sessão.

<sup>9</sup> Originalmente chamado Museu do Índio (MI), a Instituição passou por processo administrativo de revisão e atualização da sua nomenclatura oficial, visando adequar-se a um contexto de maior reconhecimento institucional da diversidade dos povos, em uma guinada pelo protagonismo indígena, com uma Direção indígena. Demandada das próprias organizações indígenas, em articulação com a direção do Museu, sendo analisada pelo Ibram, FUNAI e Ministério dos Povos Indígenas (MPI), a proposta rebatizou a instituição como: Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI).

<sup>10</sup> A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) teve seu nome alterado para Fundação Nacional dos Povos Indígenas pela Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023, reorganizando ministérios e órgãos do Governo Federal.

uma sua primeira gestão indígena na própria história, o Museu atravessou por e sobreviveu a momentos complicados no contexto da República, incluindo uma ditadura empresarial-militar de mais de duas décadas<sup>11</sup>, cerca de 40 anos (vigentes e famintos) de implantação do ideário neoliberal na gestão pública e, mais recentemente, a ascensão organizada de blocos de extrema direita ao poder, sendo diretamente alçados aos gabinetes institucionais, como o do próprio Museu, palco de administração militarizada sob coronel do exército nomeado já em 2019 no esteio da eleição de Jair Bolsonaro à Presidência da República<sup>12</sup>. É a ascensão de uma política museal francamente de direita, para bem além do liberalismo administrativo.

Uma museologia quase às inversas, em eventuais — senão constantes — flertes com uma estética fascista, então emergente, e muito evidente, no período, através das nomeações no MinC, na Fundação Palmares, ou na própria Funai.

Inadvertidamente, esse é, precisamente e contudo, o exato contexto que semeará os processos imanentes justo à gênese do seu oposto, de seu movimento de negação e de uma sua aparente (ou possível) derrocada: a *retomada*<sup>13</sup> indígena atual. Esse contexto e a dinâmica que engendra o momento histórico dessa transição possuem especial relevância para nosso estudo.

Ao passo em que se desconhece, proferidas ou referenciadas, quaisquer defesas públicas ou profecias pelo advento de uma gestão indígena no Museu até a primavera de 2022<sup>14</sup>,

---

<sup>11</sup> Estou me referindo aqui, claro, ao período compreendido entre o golpe de 1964 até a redemocratização do País, na segunda metade dos anos 80. Essa classificação, considerando a ditadura, para além de militar, como um regime apoiado pelas elites econômicas ligadas ao grande empresariado, possibilita um entendimento mais maduro e consciente das disputas em jogo naquele momento, pois desloca a noção restrita de um controle político descolado de interesses de classe, para a compreensão de que as questões de fundo, econômicas, é que justamente levaram ao desfecho da conspiração em abril de 1964 e todo o desenvolvimento do regime nas décadas seguintes. Para além das repressões ao movimento sindical, o favorecimento de conglomerados e capitalistas apadrinhados e apadrinhantes foi prática comum a todo o período. Apenas para citar alguns: conglomerados de mídia como o Globo e a família Marinho ou, antes mesmo, Assis Chateaubriand e Otávio Frias de Oliveira, do grupo Folha; banqueiros como Ângelo Calmon de Sá e Paulo Maluf; Henning Albert Boilesen, empresário que fazia questão de, como prêmio por seu mecenato aos torturadores, comparecer presencialmente nas próprias sessões de tortura. Esses são apenas alguns dos muitos exemplos possíveis do porquê optamos aqui, com muita firmeza, denominarmos a ditadura instaurada em 64 como militar-empresarial.

<sup>12</sup> O coronel Giovani Souza Filho foi nomeado à Direção do Museu em 15 de outubro de 2019, pondo fim a quase três décadas de gestão de José Carlos Levinho. Após as eleições de 2022 é rapidamente exonerado (janeiro de 2023), dando lugar a uma interinidade de quase um ano. Esta, finda com a nomeação da primeira Diretora indígena da Instituição, Fernanda Kaingang, empossada ao cargo no dia 11 de dezembro de 2023.

<sup>13</sup> Prática corrente no movimento indígena, as retomadas são ações de recuperação de territórios, numa ascepção abrangente do termo, que buscam reforçar a demarcação de terras e recriar relações culturais e políticas essenciais para esses povos.

<sup>14</sup> Lançado em 09 de agosto de 2022 pelo Sindicato dos Servidores Públicos do Rio de Janeiro (Sindisep-RJ) em parceria com a UFF e a UFBA, o chamado Projeto Retomadas é o primeiro meio pelo qual, registradamente, se articulam defesas abertas por uma gestão indígena no então Museu do Índio. O projeto consistia de seis *lives*, das quais apenas as cinco primeiras foram executadas. Nelas se discutia, em um clima de incerteza e enfrentamento à gestão bolsonarista, a necessidade de ocupação indígena do Museu enquanto ferramenta de Estado, formulação e execução de políticas culturais públicas para os povos indígenas. Contrariando o desprezo interno da equipe gestora do Museu então, o Projeto acaba alcançando um sucesso imprevisto: antes mesmo do findar das seis *lives*, o Sindisep-RJ divulga publicamente um total de sete candidaturas indígenas à Direção do Museu.

compreender a dinâmica recente que compeliu à transição um vetusto Museu do Índio para a proposição refundadora de um, possivelmente, renovado Museu Nacional dos Povos Indígenas, passando de uma gestão civil-militar bolsonarista (que irônica — e sintomaticamente — “caíra de paraquedas”), a uma gestão por direção indígena, feminina em sua primeira edição, com lastro nos territórios e chancela interétnica, meticulosamente articulada por cada bioma brasileiro, ostentando reconhecimento público de muitas e grandes lideranças no movimento indígena, isso, essa tarefa, é um desafio fundamental e, no mínimo, desafiador, aos campos do patrimônio e da memória, importante ao campo do indigenismo de Estado e, tanto mais, urgente ao campo da política cultural.

Muito embora essa transição possa, em princípio e de visada, parecer muito natural no contexto das eleições de 2022 e da decorrente criação do propalado Ministério dos Povos Indígenas (MPI), há um longo hiato entre ela e o incômodo posto, no processamento desse instante republicano, no Museu: o delicado equilíbrio da manutenção, ou perda, de cargos, prerrogativas de Estado, inserção social e profissional, *status* político institucional, no Museu e fora dele, as (devidas) remunerações pecuniárias decorrentes do cargo, viagens a trabalho, micropoderes... tudo isso e mais coisas estavam, claro, em jogo.

Que interesses cancelaram a inscrição de determinado discurso autorizado de patrimônio (Smith, 2021) e um lugar de memória muito específico (Nora, 1993) ao Museu cuja memória social é, aqui, objeto? Mais: até que ponto o discurso oficial no antigo MI logrou obliterar sua natureza excludente no instante em que a própria excludência das instituições era escancarada numa retomada democrática em nível nacional?

A transição do Museu do Índio (MI) para o Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI) representa um dos episódios mais significativos de reconfiguração institucional no campo da política patrimonial indígena recente. Embora tenha se consolidado no ano de 2023, a mudança foi precedida por um processo acumulativo de disputas simbólicas, críticas públicas e mobilizações políticas por parte de movimentos indígenas e setores da sociedade civil. Esse processo tornou visível um tensionamento entre formas tradicionais de gestão museológica e novas demandas por representação e participação efetiva dos povos indígenas nas estruturas do Estado.

A refundação do museu ocorre em um contexto de inflexão mais ampla, marcado pelo retorno de políticas públicas voltadas à inclusão social e pela criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI)<sup>15</sup>. A mudança de nomenclatura, a nova vinculação institucional e a nomeação

---

<sup>15</sup> O Ministério dos Povos Indígenas (MPI) foi criado pela Medida Provisória nº 1.154/2023, convertida na Lei nº 14.600/2023.

de uma liderança indígena para a direção da instituição não constituem meros ajustes administrativos, mas expressam uma tentativa de reorientação dos princípios que regem o tratamento do patrimônio cultural indígena no Brasil. Ainda que o novo arranjo permaneça vinculado à estrutura da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), sua filiação direta ao MPI sinaliza uma reconfiguração de seu lugar institucional no organograma estatal.

O processo de transição institucional foi impulsionado por ações concretas de mobilização social e articulação política. Em 2022, o Projeto Retomadas, promovido pelo Sindicato dos Servidores Públicos do Rio de Janeiro em parceria com universidades públicas, articulou as primeiras defesas abertas por uma gestão indígena no MI. A proposta foi recebida com resistência interna, mas obteve repercussão pública significativa, culminando na apresentação de sete candidaturas indígenas ao cargo de direção antes mesmo do encerramento da série de debates promovidos pelo projeto.

É importante ressaltar que, no dia seguinte à simbólica escalada da rampa do Planalto por Raoni Metuktire, na histórica posse do terceiro mandato de Luís Inácio Lula da Silva, pela primeira vez na longa história institucional do Museu do Índio, se iniciou o processo publicização de sete (!) sucessivas candidaturas indígenas, oficializadas, à Direção do MI. Sim, seguidas à candidatura da jurista indígena Fernanda Kaingang<sup>16</sup> ao posto de Diretora do MI, lançada em 2 de janeiro de 2023, outras seis protocolaram proposta nos sistemas da Funai. Fernanda chegou a difundir publicamente um “Projeto Museu dos Povos Indígenas”, rubricado por logomarca de uma miríade de instituições indígenas, indigenistas, culturais, etc. e difundido pelo Instituto Kaingang (INKA) para fins de debate público.

Dias sórdidos, de refrega, se arrastam, conduzindo a gestão interina a um fundo de poço inexecutivo, sorumbático e até patético, enquanto o tempo costura a transição necessária à (possível) refundação de um museu incerto.

A escolha do nome da nova gestora passaria por uma trajetória repleta de reviravoltas, e muitos desditos, no recôndito dos bastidores do campo: nove meses de debates internos no movimento indígena e nas altas esferas da Funai e do indigenismo brasileiro. Nove meses de articulação intensa opondo redes, não raro, completamente antagônicas, de representação do patrimônio cultural.

Nomeada em publicação do Diário Oficial, no dia 11 dezembro de 2023, assim, em meio à essa turbulenta conjuntura política, agravada por décadas de manutenção hegemônica de um local de privilégio sob, praticamente, um mesmo grupo sócio-profissional (e, muitas vezes,

---

<sup>16</sup> O nome da diretora leva em consideração o seu povo Kaingang - <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>

encruada disputa contra-hegemônica, com atuação de diferentes forças em nuances várias, através do tempo), Fernanda Jofej Kaingang<sup>17</sup> se tornaria a primeira mulher indígena a dirigir a máquina pública MI, em seus mais de 70 anos de história, declarando, de saída, independência, autonomia, e uma virada em direção ao protagonismo indígena, real, desta vez, ao que tudo pareceria indicar, para bem além do mero discurso.

Assim, a efetivação da mudança começa a se dar com a nomeação oficial da primeira diretora indígena do museu, vinculada ao novo ministério. A construção dessa nova institucionalidade, entretanto, permanece em curso, exigindo análises que levem em conta as permanências estruturais e as disputas simbólicas em torno da redefinição de papéis, políticas e sentidos atribuídos ao museu. O MNPI, mais do que uma nova sigla, constitui um experimento institucional cujo alcance depende da consolidação de mecanismos de participação, da efetivação de reformas internas e da capacidade de enfrentar os desafios herdados de sua configuração anterior.

A representatividade de uma primeira gestão indígena no Museu do Índio implica em uma série de expectativas das mais diversas, em distintos contextos e diferentes nichos sociais: dentro da Funai há um conjunto delas, nas complexas sinapses funcionais de uma instituição que herdou, seu próprio nascituro, de um contexto — e de um governo — militar; entre os povos indígenas em contexto urbano, ou nos territórios Brasil profundo adentro, há muitos outros, muito capilares e diversos; há casos de impacto direto, local ou regional, sobretudo no Rio de Janeiro, nas aldeias do Estado e da cidade; já entre profissionais indígenas atuando no campo da Cultura, disputando por espaço profissional, não só no Brasil, mas também fora dele, não só com não indígenas, mas também entre si, há outro contexto, adverso e, quiçá, cobiçoso; na academia, e particularmente, nas universidades com maior histórico de aliança com o Museu, o contexto e o interesse com que se observa o deslinde desse primeiro mandato indígena é outro, ainda mais intrincado, talvez; pode-se pensar no impacto de um discurso por uma museologia oficial, do MI, incidindo, inclusive em termos orçamentários, nas aldeias Brasil afora, nos museus indígenas nos territórios... enfim.

O panorama é vasto e suscita mais questões que as responde. Na miríade de interesses em jogo, há uma mudança conceitual que permeia o debate de fundo, e se torna, para nós, central: a mudança do nome da instituição.

---

<sup>17</sup> O nome da diretora Fernanda Kaingang é reconhecido nos documentos brasileiros, antes de sua posse no MNPI, como Lucia Fernanda Inácio Belfort Sales. Conferir seu currículo lattes em <http://lattes.cnpq.br/2995932554918186>

A alteração da nomenclatura institucional de ‘Museu do Índio’ para ‘Museu Nacional dos Povos Indígenas’ sinalizou um caminho de compreensão de que há necessidade de real (e não apenas discursiva) inserção (protagônica) de representação para centenas de povos no Brasil, com culturas, línguas e universos, completamente, diferentes, para uma construção efetiva da política indígena e indigenista, de Estado, que a Instituição define e executa junto à Funai.

Longe de configurar, por si só, o fiel de qualquer balança, a proposta abriu debate em linhas simples que toca as ontologias do espaço público: reposicionar o Lugar de Memória - Museu Nacional dos Povos Indígenas.

Readequar o planejamento, executivo, reposicionando as peças disponíveis, repensar o direcionamento, não só conceitual, mas, também, orçamentário, com vistas à consecução de metas institucionais pactuadas na Fundação, em triangulação com as demandas indígenas por políticas públicas de cultura em rede e as prioridades políticas da nova gestão, configuram um cenário de inúmeras possibilidades, mas também de muitos conflitos e disputas.

Esse *tournant*, institucional, exigiu a reconfiguração de sua própria pertença em relação aos povos indígenas, em um contexto de profundas transformações na política indigenista brasileira com a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e a posse da primeira presidência indígena na Funai. Há uma virada epistemológica em curso e, parece, um xeque anunciado às forças hegemônicas. O tabuleiro é ocupado no rescaldo de uma reconstrução da Funai no MPI, em que se anuncia uma nova reestruturação do órgão, com Plano de Cargos e Salários submetido por medida provisória no primeiro semestre de 2024 e concurso público em andamento.

Implicando em orçamento, aquisição de pessoal e ampliação de capacidade executiva das unidades, as negociações em torno de uma nova Funai envolvem o Museu e desafiam sua primeira gestão indígena a reconhecer legados, e negociar posições — eventualmente, blindagens —, ao mesmo passo em que é compelida, pela própria cobrança dos parentes, de manter, sustentar, uma instituição, em crise (ou metástase, como diria certo, e velho, camarada de sindicato), minimamente, de pé.

Pertinente considerar a depreciação dos quadros, especificamente, na área de conservação e restauro no MI, frente ao avanço dos modelos de terceirização da área fim, para que se possa pensar em maneiras mais eficientes de envolver os povos indígenas nos processos de manutenção dos acervos, dada a especificidade dos conhecimentos indígenas na confecção de sua própria indumentária e autodesenvolvimento de tecnologias endógenas, mais ou menos, negociadas, na política institucional de aquisição, guarda e conservação dos acervos. Ao mesmo tempo, os desafios de base são aprofundados a cada ATL, exigindo um reposicionamento da

Funai como um todo e demandando, do Museu, a profunda refundação de seu papel social e institucional.

Na contramão deste fluxo, são firmados, a meados de 2023, tanto o Plano Plurianual (PPA) 2024-2027 quanto seu decorrente, PEI (Plano Estratégico Institucional) da Funai<sup>18</sup>. Todos, negociados antes da nomeação da diretora indígena no Museu. De largada, tal fator compeliu, ao menos em parte, a gestão, indígena, a primeira no MI, a negociar, internamente, em 2024, num rol de prioridades, programas, projetos, metas definidas sem, sequer, sua participação — e sem os processos regulares de consulta aos povos que, por representação, defende.

Há uma miríade de obstáculos possíveis, desde a inoperância do protocolo administrativo, crescentemente complexificado e restritivo, pelo agravamento das disputas de poder intestinas (alternadamente entre áreas meio e fim ou entre os três blocos em atrito simultâneo: complexa dialética micropolítica), até limitações orçamentárias e programáticas em um contexto de fase final do Projeto Unesco e sucateamento quantitativo de pessoal, cada vez, mais evidente.

Se as gestões passadas deixam um legado muito evidente em termos de documentação e acervo e em *expertise* na execução de projetos de escopo internacional, é fundamental que se perceba que, a manutenção de, basicamente, um mesmo grupo, à frente do MI, por quase três décadas, acabou por causar acelerar deterioração dos pactos sócio-institucionais e da manutenção de sustentabilidade no conjunto das relações internas, alimentando um movimento contextual, evidente e eminentemente, catártico.

Cabe deslocamento: o que, até aqui, se apresentou como reconfiguração institucional, passa a incidir sobre sua matéria mais sensível. Não mais apenas a forma de gestão, ou arranjos que a sustentam, mas o próprio lugar em que as mediações se imbricam. A transição deixa de ser lida como movimento neutro-organizacional e se revela como inflexão sobre o estatuto do que é guardado, produzido e autorizado enquanto memória. O problema não surge, nem se esgota nos mecanismos e figuras que operam o museu, mas se desloca para o que elas operam — e para as condições materiais sob as quais esse operar se legitima. É nesse deslocamento que se abre o campo de tensão que atravessa o acervo e o patrimônio, exigindo que a análise avance para um plano em que a materialidade da memória se torna, ela própria, objeto de disputa

---

<sup>18</sup> Vide a apresentação do plano de “processos e negócios finalísticos” do Museu do Índio, junto à Coordenação de Gestão Estratégica (CGGE), da FUNAI. É a primeira da oficina, ocorrida na abertura do quarto trimestre de 2023, a 3 de outubro, quando o ano já se esvaía, sem solução quanto à interinidade no MI. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=zCQasInCipl&t=2130s>> Acesso em 11/02/2025.

## 2.2 A disputa pelo acervo e o patrimônio indígena

A transição do Museu do Índio para o Museu Nacional dos Povos Indígenas colocou em evidência uma série de tensões relacionadas à definição, à gestão e ao destino do acervo sob responsabilidade do Estado. Tratando-se de um patrimônio material e simbólico construído ao longo de décadas — e em grande parte constituído sem a participação direta dos sujeitos representados —, o acervo tornou-se objeto de disputas que extrapolam a dimensão museológica, envolvendo debates sobre soberania cultural, direito à memória e protagonismo indígena na gestão de bens culturais.

Durante o processo de refundação institucional, diferentes interpretações sobre o papel do acervo emergiram. De um lado, havia a compreensão, defendida por setores ligados à Funai e aos segmentos técnicos do próprio museu, de que a guarda do acervo deveria permanecer sob a lógica patrimonial do Estado, preservando os critérios e procedimentos já institucionalizados. De outro, vozes vinculadas aos movimentos indígenas reivindicavam a abertura de um processo de revisão dos critérios de curadoria, acesso e uso, com foco no direito à participação e à reapropriação cultural.

Essa tensão tornou-se visível em episódios documentados ao longo de 2022 e 2023, especialmente em torno da possibilidade de transferência parcial ou total do acervo físico, sua recontextualização em novas exposições, e a necessidade de consulta prévia aos povos de origem das peças. Embora não tenha havido conflito judicializado, o debate evidenciou o descompasso entre as estruturas institucionais herdadas e as exigências contemporâneas de corresponsabilidade e escuta ativa. A presença indígena na gestão, ainda incipiente, passou a ser percebida como condição necessária para a reconfiguração legítima do acervo como patrimônio em disputa e em transformação.

Nesse contexto, o acervo deixou de ser apenas um conjunto de objetos sob guarda estatal para se tornar um campo de disputa política e simbólica sobre a memória, a autoria e o lugar dos povos indígenas nas instituições públicas de cultura. A redefinição do papel do acervo está em curso, e sua legitimidade dependerá da capacidade do MNPI de instituir mecanismos permanentes de participação, devolução simbólica e compartilhamento de decisões — sem os quais o processo de refundação institucional corre o risco de se restringir a uma mudança superficial de nomenclatura e direção.

A refundação do Museu do Índio (MI) como Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI) só se tornou viável devido à atuação organizada de movimentos indígenas, que vêm há décadas tensionando as estruturas institucionais do Estado no que diz respeito à memória, à

representação e ao patrimônio cultural. Ainda que os marcos formais da transição tenham ocorrido em 2023, os processos políticos que os antecederam foram marcados por ações coordenadas, estratégias públicas de visibilização e produção de propostas concretas para a reconfiguração institucional do museu.

Um dos momentos-chave desse processo foi o Projeto Retomadas, realizado em 2022 com apoio de sindicatos e universidades públicas, que promoveu uma série de debates e atividades formativas em torno da ideia de uma gestão indígena para o então Museu do Índio. Essa iniciativa operou simultaneamente em duas frentes: na formação política e técnica de possíveis candidaturas indígenas, e na mobilização pública para pressionar por mudanças na estrutura institucional da Funai e do próprio museu. A proposta gerou repercussão significativa, consolidando a ideia de que o protagonismo indígena na gestão do patrimônio era uma demanda concreta e organizada.

Em resposta a esse movimento, sete candidaturas indígenas foram formalmente apresentadas para a direção do museu ainda em 2022, mesmo antes da confirmação oficial da transição institucional. Esse gesto político teve caráter performativo e estratégico, ao demonstrar que havia quadros qualificados, legitimados por seus pares e com propostas consistentes para a condução da instituição. Ainda que essas candidaturas não tenham sido formalmente analisadas pelo governo naquele momento, elas atuaram como vetor de pressão pública e consolidaram o princípio da gestão indígena como pauta legítima.

O papel dos movimentos indígenas organizados na refundação do MNPI não se restringiu à reivindicação de espaços formais de gestão. Também esteve presente na crítica aos modelos tradicionais de curadoria, na proposição de formas mais horizontais de construção de exposições, na defesa da consulta prévia sobre uso de imagens e objetos, e na construção de redes de colaboração entre instituições, coletivos e universidades. Essa atuação indica que a refundação do museu não é um evento isolado, mas parte de um processo mais amplo de reorganização do campo político indígena em torno do direito à memória e à representação.

É nesse entrecruzamento de precarização estrutural, reconfiguração institucional e emergência de novas demandas políticas que o acervo deixa de operar como dado estabilizado e passa a revelar sua condição de campo estratégico de disputa. A conjugação entre a depreciação de quadros técnicos, a crescente externalização de funções finalísticas, os limites impostos por instrumentos de planejamento formulados à revelia da nova gestão e o acirramento das tensões internas não apenas fragiliza a capacidade operacional do museu, mas expõe as contradições inscritas na própria historicidade de constituição desse patrimônio. Ao mesmo tempo, a entrada — ainda tensionada — de sujeitos indígenas nos espaços decisórios

desloca o eixo da discussão, recolocando em outros termos a relação entre Estado, memória e representação. Nesse cenário, o acervo deixa de ser apenas objeto de conservação e passa a condensar conflitos mais amplos sobre autoria, pertencimento e poder, abrindo caminho para que sua definição, gestão e destino sejam disputados como expressão material de projetos antagônicos de política cultural e de reconhecimento.

### **2.3 Formação da gestão indígena no Museu Nacional dos Povos Indígenas**

A criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), em 2023, instituiu um novo arranjo político e institucional no qual a gestão indígena do patrimônio cultural passou a ser não apenas possível, mas uma expectativa estruturante das políticas públicas. A vinculação do recém-nomeado Museu Nacional dos Povos Indígenas ao MPI marcou uma ruptura com o padrão histórico de alocação do museu sob estruturas indigenistas tuteladas por agentes não indígenas. Essa mudança institucional não se deu de forma isolada, mas integrou um conjunto mais amplo de políticas de recomposição da presença indígena em postos estratégicos do Estado.

A nomeação da primeira diretora indígena do museu representou um marco simbólico e administrativo da refundação. Oriunda de uma trajetória reconhecida de militância e atuação institucional, sua designação refletiu o acúmulo de pressões dos movimentos sociais e a incorporação da pauta indígena no novo programa de governo. A diretora passou a atuar dentro de um campo institucional ainda permeado por estruturas herdadas, mas com a legitimidade para iniciar processos de reconfiguração das práticas curatoriais e administrativas do museu.

A formação dessa nova gestão não se limitou a uma nomeação individual. Desde o início, buscou-se constituir uma equipe técnica com diversidade de origem, experiência em educação, patrimônio, políticas públicas e articulação comunitária. A presença de indígenas em cargos estratégicos passou a ser elemento central na construção de uma nova narrativa institucional, ainda em processo de consolidação. A governança da memória, nesse novo contexto, passou a ser construída como campo de disputa ativa e corresponsável, e não mais como representação unidirecional do Estado.

Apesar das mudanças iniciais, os desafios permanecem significativos. A nova gestão operou em meio a um aparato institucional ainda fortemente marcado por normativas anteriores, estruturas burocráticas rígidas e baixa capacidade de execução orçamentária. A consolidação do MNPI como instituição cultural de protagonismo indígena dependerá da capacidade de enfrentar essas limitações, de sustentar um modelo de gestão colaborativa e de

desenvolver estratégias próprias para mediar tradição e contemporaneidade na representação pública dos povos indígenas.

É importante ressaltar que a primeira diretora do MNPI, Fernanda Kaingang<sup>19</sup>, ficou na direção da instituição apenas 1 ano e meio, uma vez que foi aprovada no Concurso Nacional Unificado (CNU) para o cargo de especialista em indigenismo da Funai, sendo lotada na Coordenação Regional de Cuiabá<sup>20</sup>. Houve manifestações dos povos indígenas a favor da permanência de Fernanda no cargo de diretora, como a “Carta Aberta sobre a direção do Museu Nacional dos Povos Indígenas – MNPI” – escrita pelo Fórum do Plano Museológico e pela Comissão de Implantação do Plano Museológico do Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI)<sup>21</sup>. Mas, o Ministério dos Povos Indígenas não manteve a permanência de Fernanda.

Dentre os legados de Fernanda Kaingang ao MNPI<sup>22</sup>, destacam-se: reabertura dos jardins do Museu; seminário preparatório à Conferência Diplomática de Genebra, em 2024; bolsas destinadas aos indígenas, no projeto em parceria com a Unesco, passaram de R\$ 400,00 para R\$ 1.850,00 reais; primeira repatriação de uma coleção, com 585 expressões culturais tradicionais de 44 povos indígenas, provenientes do Museu de História Natural de Lille, na França; e elaboração (ainda em curso) do primeiro Plano Museológico, que envolve 73 indígenas de 46 povos diferentes.

No dia 2 de outubro de 2025 foi publicada no Diário Oficial da União a Portaria de Pessoal GM/MPI Nº 330, de 30/9/2025<sup>23</sup>, nomeando Juliana dos Santos Santana<sup>24</sup> para exercer o cargo de Diretora do Museu Nacional dos Povos Indígenas. De acordo com o Portal da Transparência do governo federal<sup>25</sup>, a nova diretora ingressou na função no dia 15/10/2025.

É importante ressaltar que, além da experiência na área de gestão governamental, as duas diretoras indígenas do MNPI têm formação científica sólida. A primeira diretora do MNPI, Fernanda Kaingang<sup>26</sup>, é graduada em Direito, Mestre em Direito Público pela Universidade de Brasília (UnB) e Doutora em Arqueologia pela Universidade de Leiden na

<sup>19</sup> Sobre Fernanda Kaingang: <https://radioyande.com/decisao-inedita-lideranca-indigena-assume-comando-do-museu-dos-povos-indigenas/>

<sup>20</sup> Dados sobre o novo cargo público - <https://portaldatransparencia.gov.br/servidores/2965342>

<sup>21</sup> Carta disponível em <https://celeste.art.br/carta-aberta-sobre-a-direcao-do-museu-nacional-dos-povos-indigenas-mnpi/>

<sup>22</sup> Legados. MNPI, 17/6/2025 - <https://www.gov.br/museudoindio/pt-br/assuntos/noticias/2025/um-museu-com-maior-participacao-indigena>

<sup>23</sup> Portaria disponível em <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-de-pessoal-gm/mpi-n-330-de-30-de-setembro-de-2025-659753336>

<sup>24</sup> Currículo lattes de Juliana Tupinambá - <http://lattes.cnpq.br/5687102119014669>

<sup>25</sup> Ingresso da nova diretora no MNPI - <https://portaldatransparencia.gov.br/servidores/2114108>

<sup>26</sup> O nome da diretora Fernanda leva em consideração o seu povo Kaingang - <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>

Holanda<sup>27</sup>. Já Juliana Tupinambá<sup>28</sup>, é graduada em Geografia e em Pedagogia, especialista em Educação Indígena, Mestre e Doutoranda em Antropologia Social na Universidade de Brasília (UnB)<sup>29</sup>.

Dentre as prioridades da gestão de Juliana Tupinambá no MNPI, destacam-se: “a participação ativa dos povos indígenas na construção de políticas culturais; o fortalecimento dos museus existentes nos territórios, ampliando o diálogo com as comunidades; e a reabertura do espaço físico do MNPI, para que se consolide como um pólo educativo e de valorização das culturas indígenas”<sup>30</sup>.

#### **2.4. Museu Nacional dos Povos Indígenas: além da materialidade discursiva, poder e representação**

Para entender melhor essa transição do MI para o MNPI, nesta pesquisa, o patrimônio foi abordado como aparelho de classe operado por mediações estruturais e econômicas. Faremos, agora, um deslocamento de foco, para examinar as linguagens por meio das quais essa dominação se realiza e qual a sua relação com o MNPI.

Ainda que este referencial mobilize múltiplas tradições críticas — marxismo, pós-estruturalismo, sociologia reflexiva e crítica cultural — é importante demarcar que as categorias aqui aplicadas não operam como equivalentes conceituais. Termos como estrutura, superestrutura, campo, *habitus*, hegemonia, capital simbólico, discurso e dispositivo são mobilizados com plena consciência de suas distinções teóricas e são aqui integrados por um eixo comum de análise materialista-dialética, que os tensiona e reorganiza em função do objeto empírico.

A análise que se propõe não parte da fusão acrítica de sistemas teóricos distintos, mas de sua articulação sob a primazia do materialismo histórico, como estrutura-mestra da crítica. O conceito de dispositivo (Foucault), por exemplo, é lido em chave gramsciana como engrenagem de hegemonia, subordinada à ordem da produção material. O campo (Bourdieu) não é confundido com a superestrutura (Marx), mas lido como espaço de consagração simbólica

<sup>27</sup> Lattes de Fernanda Kaingang - <http://lattes.cnpq.br/2995932554918186>

<sup>28</sup> O nome da diretora Juliana leva em consideração o seu povo Tupinambá - <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tupinamb%C3%A1>

<sup>29</sup> Lattes de Juliana Tupinambá - <http://lattes.cnpq.br/5687102119014669>

<sup>30</sup> Prioridades da nova gestão. Instituto Socioambiental, 2/10/2025 - <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/juliana-tupinamba-e-nomeada-diretora-do-museu-nacional-dos-povos-indigenas-mnpi>

condicionado por lógicas de classe que operam em toda a superestrutura, mas também na própria estrutura, subordinando, com isso, os campos. Essa orientação metodológica busca evitar o risco da autonomização discursiva e sustentar, com rigor, a coerência crítica da análise proposta.

A construção institucional subordinada da alteridade não se dá apenas por força de coerção material político-jurídica, mas também por reforço difuso, cotidiano, operando no plano ideológico, das mentalidades e das tecnologias discursivas que moldam, por repetição contínua, a percepção pública, a ordem do visível, parametrizando, detalhadamente, os sentidos possíveis alteridade por classificações técnico-administrativas e especialidades curatoriais fundadas em discursos autorizados do patrimônio, desde os mesmos prepostos intelectuais da superestrutura ou dos aparelhos privados de hegemonia.

Com todo o cuidado teórico-metodológico que a operação exige, ainda mais por seu caráter experimental, cruzaremos sobre os eixos de análise crítica marxista, debates conceituais do campo da análise do discurso e leituras do poder como relações capilares, parcialmente difusas, organizadas desde um centro de interesses na estrutura sistêmica, que atravessam corpos e saberes, regimes de temporalidade e enunciação, atuando não só nas esferas de subjetivação do ser social enquanto indivíduo coletivo, mas também através das marcas e limitações dadas pela experiência concreta de ocorrerem em um planeta sujeito ao modo de produção capitalista global, em seu funcionamento estrutural e superestrutural.

Isso implica, na prática analítica, um esforço metodológico de ventilação crítica sobre conceitos oriundos de campos teóricos diversos — como os de Michel Foucault ou Stuart Hall, por exemplo — com todo o rigor necessário para manter o vínculo metodológico central desta pesquisa: o exame da subordinação da esfera simbólica às determinações estruturais da vida material. No interior dessa operação, o conceito foucaultiano de discurso como regime de verdade (Foucault, 1996) será aqui mobilizado não como núcleo teórico autônomo, mas como ferramenta instrumental, útil para iluminar os modos pelos quais o Estado organiza a memória e administra o saber sob o disfarce da técnica neutra.

É sob este filtro que se entende o Museu do Nacional dos Povos Indígenas como dispositivo de produção e reprodução do conhecimento autorizado sobre a alteridade: uma instituição em que o que se mostra e o que se silencia constitui, simultaneamente, pedagogia e controle — um governo dos corpos e dos signos. A curadoria, as legendas, os arquivos, os laudos técnicos, os nomes atribuídos, as vitrines, os silêncios, os critérios de restauração ou de exclusão, tudo participa de uma lógica de visibilidade e invisibilidade seletiva, que naturaliza o olhar do Estado sobre os povos indígenas como um saber legítimo, científico, técnico — e,

portanto, indiscutível.

Mas essa operação simbólica não se dá em abstrato, nem se esgota no campo das ideias: ela é movida por sujeitos concretos, articulados em redes de interesse e reprodução. Tais saberes são moldados por intelectuais orgânicos, atravessados por projetos de vida e por vínculos materiais. Não são apenas agentes técnicos, mas sujeitos históricos com vínculos socioafetivos, aspirações institucionais, alinhamentos políticos e inserção nos circuitos de distinção simbólica, como veremos em Bourdieu. Sua autoridade se reproduz pela intersecção entre o capital cultural e o acesso privilegiado a programas de financiamento, redes internacionais de cooperação, editais e fundos como o Projeto Unesco, o GIZ-Brasil e outras operações que entrelaçam a etnomuseologia e o próprio indigenismo de Estado à lógica da acumulação por despossessão.

Como já havia alertado Rosa Luxemburgo (1974), a burocratização do saber tende a desmobilizar sua potência crítica e dialética e, assim, desarticula a própria força fundante e transformadora do conhecimento, reabsorvendo-a pelo aparato técnico do Estado, congelando os saberes, cristalizando o Estado e anulando o ser social, por alijamento.

É fundamental que compreendamos o quanto as relações de produção e circulação do capital utilizam da fetichização e de processos especializados de acúmulo e rentabilidade no capital tardio, através de engrenagens táticas de gestão “estratégica” anticrítica, que alija o ser social dos processos fundantes das políticas que lhe são dirigidas e, o quanto possível, dos seus subsistemas simbólicos e funcionais.

São justamente os corpos funcionais, neurotípicos, etnotípicos, ideologicamente úteis à estrutura, os que serão absorvidos na superestrutura, porque especializados e “maleáveis”, técnicos e anticríticos. Exceções são toleráveis na medida em que forem flexíveis ao enquadramento geral, sistêmico. Em geral, exceções ou não, costumam vir de formação academicamente sólida e federal, o que lhes garante maior legitimidade institucional e social, bem como — quando não inserção ou influência direta no Estado — tanta influência quanto puder amealhar nos aparelhos privados de hegemonia, que suprem as frestas discursivas da superestrutura, por uma rede interconectiva, sináptica e dinâmica, formada por de intelectuais orgânicos e articuladores político-culturais, pratos da casa, ou cooptados no caminho.

Aplicando, assim, saberes acumulados e transmitidos pelo próprio Estado em cargos e posições administrativo-técnico-curatoriais, se constitui uma rede social do poder, objetiva, com sustentação material, que disputa inserção remunerada em nichos econômicos restritos, pelos quais a redistribuição do capital compra, por migalhas, o saber processado pela formação estatal, que o Estado reapropria e adequa às diretrizes da estrutura, modeláveis por época, situação, território, aplicabilidade tática, etc, utilizando, inclusive, fetiches de etnomusealidade

e identitarismo barato, sem solo crítico de sustentação social.

Essa lógica é muito conectiva ao conceito marxista de fetichização (2011) e, se pensarmos a própria retomada indígena como marco simbólico de inflexão epistêmica em musealidade pública e, por isso, como o próprio patrimônio em si, se compreende melhor o risco a que ela se submete se tensionada por interesses de mercado no processo indistinto de transformação da cultura em mercadoria, do ato político em espetáculo e da emergência das diferenças em estímulo ao individualismo de cooptação mercadológica, numa das mais contemporâneas e contundentes expressões da lógica de acumulação no capitalismo tardio.

São justamente os corpos funcionais, neurotípicos, etnotípicos, ideologicamente úteis à estrutura, os que serão absorvidos na superestrutura, porque especializados e “maleáveis”, técnicos e anticríticos. Exceções são toleráveis na medida em que forem flexíveis ao enquadramento geral, sistêmico. Em geral, exceções ou não, costumam vir de formação academicamente sólida e pública, o que lhes garante maior legitimidade institucional e social, bem como — quando não inserção ou influência direta no Estado — tanta influência quanto puder amealhar nos aparelhos privados de hegemonia que, por sua vez, suprem as frestas discursivas da superestrutura por uma rede interconectiva, sináptica e dinâmica, formada por intelectuais orgânicos e articuladores político-culturais, pratas da casa, ou cooptados no caminho do capital.

A própria materialização desses quadros se dá por um processo que Bourdieu (1989) descreveria como a naturalização de um habitus institucional. Trata-se de sujeitos formados nas escolas do próprio Estado, treinados para operar de acordo com os códigos institucionais, normativos e simbólicos que garantem a reprodução das condições objetivas de dominação. Nesse contexto, a profissionalização técnico-administrativa se confunde com a formação de um capital simbólico, que legitima posições de comando e interpretação oficializada do patrimônio e da cultura, a partir de uma perspectiva alinhada às demandas da estrutura hegemônica.

O processo de legitimação desses agentes passa, também, pela interação de aparelhos privados de hegemonia para com aparelhos ideológicos de Estado, conforme aventa Althusser (1971): universidades, ONGs, igrejas e escolas esotéricas, mídias, institutos culturais e fundações privadas. O autor já descrevia como esses aparelhos, mesmo estando formalmente fora da estrutura estatal, são fundamentais para a reprodução ideológica do Estado. São nesses espaços que os discursos identitários, quando desprovidos de uma base materialista crítica, são forjados, ajustados e redistribuídos como soluções institucionais inofensivas para demandas históricas muito mais profundas. É nesse cenário que o identitarismo acrítico ganha corpo como estratégia de contenção política.

É interessante, pertinente e fundamental refinar, aqui, a articulação conceitual entre aparelhos privados de hegemonia, da tradição gramsciana, com a noção althusseriana de aparelhos ideológicos de Estado, compreendendo-os em relação aos aparelhos repressivos de Estado, como propostos na tradição marxista.

A reprodução da dominação de classe no capitalismo não se efetiva apenas por meio da coerção direta ou da repressão física, mas também por uma complexa engrenagem de produção ideológica que articula diferentes níveis institucionais e sociais. No campo do marxismo estrutural, Althusser (1971) diferencia dois grandes aparelhos de manutenção do Estado burguês: os Aparelhos Repressores de Estado (AREs) e os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs). Os AREs — como polícia, forças armadas e sistema judiciário — atuam por meio da repressão direta, exercendo o monopólio legítimo da violência. Já os AIEs operam por via ideológica, atuando dentro de instituições como as escolas, a mídia, os museus públicos e a igreja, moldando a consciência social para garantir a reprodução das relações de produção capitalistas. Embora sua atuação seja distinta da repressão física, os AIEs não são menos decisivos para a reprodução da ordem: sua eficácia está justamente em naturalizar a hegemonia de classe, transformando o consentimento em algo aparentemente espontâneo e desvinculado de coerção.

Ao avançar na análise, se deve reconhecer a contribuição de Gramsci (2024) e Virgínia Fontes (2010) para a compreensão de uma camada ainda mais sofisticada desse processo: os Aparelhos Privados de Hegemonia (APHs). Diferentemente dos AIEs, os APHs são organizações formais e privadas, mas que operam estruturalmente integradas ao projeto de hegemonia da classe dominante, atuando como canais de difusão de ideologias compatíveis com os interesses do capital. Universidades privadas, ONGs financiadas por grandes grupos econômicos, fundações empresariais e institutos culturais são exemplos paradigmáticos desses aparelhos. Em Fontes (2010), se compreende melhor como os APHs funcionam como extensões extrainstitucionais da hegemonia, gerando consensos aparentemente plurais, progressistas e "neutros", mas alinhados com a reprodução do capitalismo e da ordem social burguesa. Esses espaços são, muitas vezes, os grandes produtores das linguagens de mercado que esvaziam o conteúdo político das lutas sociais, convertendo-as em identitarismos domesticados com baixa potência de transformação.

A articulação real entre AREs, AIEs e APHs não é estanque: ao contrário, forma uma engrenagem dialética e integrada, capaz de acionar tanto a força repressiva direta quanto as estratégias ideológicas e culturais mais sofisticadas de contenção, cooptação ou diluição de movimentos sociais, insurgências e processos de retomada institucional. Em contextos de crise

ou contestação social, a repressão estatal pode ser mobilizada para neutralizar as expressões mais radicais de luta, ao passo que os AIEs reforçam a pedagogia da conformidade e os APHs difundem narrativas culturalmente palatáveis, esvaziando o conteúdo revolucionário das pautas insurgentes.

No caso específico de retomadas indígenas em instituições culturais, lugares de memória como o Museu Nacional dos Povos Indígenas, as três engrenagens atuam de forma combinada: enquanto a repressão direta pode operar pela via disciplinar ou jurídica (processos administrativos, denúncias anônimas, persecução jurídico-política, assédio jurídico, por exemplos), os AIEs moldam a memória e a musealidade a partir de critérios de gestão tecnocrática, despolitizadora, acrítica, e os APHs se encarregam de performar o acolhimento da diferença, transformando a insurgência em produto cultural domesticado, fetichizado e rentabilizável, na teatralidade do espetáculo museal.

Importa reforçar que a crítica aqui formulada ao identitarismo acrítico não é uma negação das lutas identitárias em si, mas uma problematização de sua captura pelos aparelhos ideológicos, que reconfiguram tais pautas para o campo da reprodução ideológica da estrutura, diluindo o seu potencial emancipatório.

Em chave materialista, o que se evidencia é a transmutação de demandas concretas em mercadorias simbólicas de inclusão performativa, enquanto a base material de exploração de classe e de expropriação territorial permanece intocada, o que, novamente, nos remeteria a Harvey, mas também a Stuart Hall (2016). Ao abordar a armadilha da essencialização identitária, Hall advertia para os perigos de se transformar lutas sociais legítimas em categorias estanques — manipuláveis. O resultado, no limite, é um conjunto de representações simbólicas que conferem visibilidade a sujeitos e grupos, mas os destituem de poder real de transformação, domesticando suas demandas em políticas de inclusão formal e performática, muitas vezes desvinculadas de qualquer enfrentamento com as estruturas de dominação.

Essa lógica identitária, quando aplicada ao campo museal, dá origem ao que aqui me autorizo a chamar de fetiches de etnomusealidade. O termo busca sintetizar o processo pelo qual signos culturais, objetos museológicos, narrativas curatoriais e até mesmo corpos indígenas institucionalizados são transformados em mercadorias simbólicas, estetizadas para o consumo público, esvaziadas de sua potência política originária. Harvey (2005), ao discutir os mecanismos de mercantilização da cultura e a transformação da diferença em diferencial de mercado, oferece sustentação crítica para compreender como o fetiche da etnicidade e da diversidade se transforma em produto rentável, destinado a reforçar a lógica de acumulação capitalista.

Essa combinação entre identitarismo domesticado e fetichização da etnomusealidade constitui um dos núcleos mais perversos da reprodução do poder nas instituições culturais do indigenismo de Estado brasileiro. Os agentes envolvidos nesse processo, consciente ou inconscientemente, atuam como operadores de um modelo que converte a memória, a história e a resistência — do outro, ao mesmo passo em que o silencia — em ativos de capital cultural, disponibilizados para negociação simbólica e política, a serviço da manutenção da ordem vigente e dos grupos hegemônicos. Trata-se de um movimento de despolitização programada, em que a narrativa da inclusão e o uso esvaziado de termos como "protagonismo indígena", sem praxis e abdicação real dos cargos e posições decisórias em função dos povos e de seus profissionais, servem como máscara para a continuidade de práticas excludentes, hegemônicas e disciplinadoras — colonizadoras.

Embora a análise sobre o imbricamento saber e poder seja imprescindível para identificar os micro mecanismos dessa gestão dos corpos e prerrogativas no campo museal, é no materialismo histórico que se encontra o fundamento necessário para compreender o enraizamento estrutural desses processos. Se a tradição foucaultiana ajuda a mapear as formas de disciplinamento e vigilância (1979), contenção da divergência e enclausuramento da diferença como insensatez ou loucura (2007), é a leitura marxista da relação entre base e superestrutura que permite entender como o ciclo de reprodução ideológica, operado por esses intelectuais orgânicos, garante a manutenção das condições materiais que sustentam o poder de classe e a exploração social, econômica e cultural dos povos indígenas e de seus aliados, sobretudo, em detrimento dos mais revolucionários, nos campos institucionais.

Essa dialética entre base material e superestrutura ideológica permite compreender como a diferença — étnica, cultural ou identitária — passa a ser instrumentalizada como mercadoria simbólica, administrada sob lógicas de contenção e rentabilidade. No campo museal, isso significa que tanto as narrativas expográficas quanto as práticas curatoriais e de gestão institucional são atravessadas por interesses que não apenas representam, mas operacionalizam, o controle social sobre a memória e sobre os corpos representados.

Ao desarticular a potencialidade insurgente de sujeitos e movimentos, esses dispositivos operam, na prática, como formas de neutralização da luta de classes, reconfigurando a representação da alteridade indígena em produto de consumo cultural, sem abalar as estruturas de poder que sustentam a desigualdade histórica. Esse processo não é casual, mas vinculado à própria lógica de reprodução do capital, como alertam as formulações críticas da tradição marxista, desde Marx até os teóricos contemporâneos que abordam os usos culturais da diferença, nos processos de acumulação do capitalismo tardio.

A crítica de Harvey (2005) é, por exemplo, precisa ao indicar que, para manter a lógica da diferença no mercado, o capitalismo é quem produz artificialmente a distinção, elevando valores ativos de acervos, curadorias, obras, artistas, grupos etc., de acordo com interesses de conveniência e ocasião. Assim, museus, acervos e tradições passam a ser administrados como reservas, fundos de ativos estéticos de mercado e capital cultural fetichizado, disponível para uso dissuasório nas fricções sociais reais provocada pelas contradições intrínsecas ao próprio capital — em especial, observo, nos próprios territórios, com o avanço da fronteira agrícola e intensificação dos processos de grilagem.

O entrelaçamento entre saber e poder, tão bem formulado por Foucault, encontra aqui, portanto, seu ponto de inflexão crítica: é preciso reconhecer que, apesar de sua potência analítica, a teoria foucaultiana deve ser ancorada em firme crítica materialista para não ser levada pela autonomização, inocente, do discurso como instância totalizante.

Aqui, o discurso autorizado, só assim o é, a partir de sua adequação preliminar à estrutura, esta regulada, promovida, chancelada, sustentada pelo Estado ou por sociabilidades derivadas dos recortes de classe, raça e gênero, e aparelhos privados de hegemonia.

Essa lógica encontra densidade analítica na obra de Laurajane Smith (2021), pensadora australiana do patrimônio, especialmente ao introduzir o conceito de discurso autorizado de patrimônio, este, central em nossa análise. Para Smith (2021), o campo patrimonial é profundamente atravessado por práticas seletivas, excludentes e normalizadoras, nas quais determinados saberes e experiências são validados como patrimônio, enquanto outros são ignorados, silenciados ou desqualificados. A patrimonialização não é um ato neutro de salvaguarda, portanto, mas uma prática cultural marcada por assimetrias epistêmicas.

No caso em estudo, isso se traduz na forma como a “memória indígena” foi, em boa parte do século XX, integrada ao patrimônio nacional sem autonomia efetiva de seus sujeitos, sendo moldada por colonização, esta confiada a prepostos brancos, cujo papel sempre foi o de legitimar um sistema, ora aberto, ora nem tanto, de racialização mercantilizada. Para isso, ao longo do período em tela, não poupou craniometrias e etimologias similares, acrílicas, aplicadas em campo e trazidas aos centros urbanos de acumulação do capital, para serem monumentalizadas nos acervos mortos da política cultural de simbolização nacional.

Assim, pela aceleração da produção ocasionada com o desenvolvimento dos meios digitais de arquivamento e processamento de acervos, foi possível intensificar o processo de acúmulo, criando acervos monstruosos e acrílicos, redundantes e autoelogiantes, tecnicamente coesos, modernamente taxidermizados, acondicionados, etnografados, catalogados, expografados e institucionalizados, museal e, por vezes, academicamente, como memória da

conquista.

Essa memória, subalternizada, é claro, não pode ser exposta de forma a gerar, no outro, o sentimento da própria exploração. Precisa ser processada e adequada. Técnica e cientificamente chancelada, até se tornar um discurso publicizável, difundível, vendável, lucrativo. Precisa ser, portanto, teatralizado, espetacularizado.

Smith (2021) entrega uma abordagem performativa do patrimônio que nos permite visualizar a institucionalidade como um teatro simbólico — “um palco pelo qual atores representam acervos e os celebram em um mercado restrito de cargos e posições sociais distintivas” (Smith, 2021, p.141). Em consonância com a teoria dos campos de Bourdieu, a autora analisa o patrimônio como performance, estruturado por papéis, regras e hierarquias, e operado por sujeitos que, ao performarem a memória, simultaneamente a consagram e a mercantilizam.

A advertência de Smith (2021, p.141) torna-se especialmente aguda no contexto brasileiro recente, diante da ascensão do populismo autoritário: “Entender as práticas de poder que sustentam as práticas de patrimônio sempre foi importante, mas tal importância tem se apresentado de forma cada vez mais urgente dada a instrumentalização tanto do patrimônio como da nostalgia para o desenvolvimento de um populismo de extrema direita no mundo inteiro”.

Neste sentido, a análise do Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI) como lugar de memória e como espaço de atuação de um discurso autorizado patrimonial ganha espessura política: trata-se de interrogar quem representa, quem autoriza, quem se beneficia — e quem é silenciado — nas dinâmicas museais legitimadas pelo Estado.

Denunciar o discurso autorizado de patrimônio, portanto, como nos propõe Smith (2021), é sobretudo interrogar: a quem ele serve? Isso resvala, inevitavelmente, em redes de sociabilidade aliada, sustentada por eixos econômicos de cooperação e empoderamento mútuo, como subsistemas complementares em uma matriz superestrutural maior e articulada, que por si, constitui apenas parte de um sistema que mantém a estrutura do modo de produção em funcionamento, pelos mecanismos que lhe são peculiares: extração de mais valor, exploração do trabalho, mercantilização da cultura, dos corpos, da vida e assim segue.

Ao contrário de uma concepção abstrata e neutra do discurso, Gramsci (2024) demonstra que a enunciação é produzida por sujeitos inseridos em campos materiais de disputa. Os discursos que organizam a memória social — especialmente no campo patrimonial — são moldados, assim, por aparelhos privados de hegemonia, espaços em que se fabrica consenso por meio da legitimação de saberes técnicos, científicos e culturais definidos e oferecidos pelo

próprio Estado.

Isso é o que garante, por aplicação institucionalizada nas universidades, modelos de formação compatíveis com o funcionamento sistêmico da estrutura, cuja distribuição se dá por acesso socialmente estratificado, segundo recortes de exclusão calcados em raça, classe, gênero e capacitismo, definindo grupos de pesquisa e redes de sociabilidade intelectualizada — que por sua vez, retroalimentam a superestrutura “atualizando” as grades curriculares de formação das disciplinas, conforme avança o neoliberalismo e o processo de conquista.

Esses saberes, longe de se apresentarem como fruto espontâneo da razão, são produzidos e validados por grupos sociais que ocupam posições estratégicas na estrutura do Estado e/ou no circuito global, regional, ou local de circulação do capital, a depender de suas capacidades de inserção por recorte de classe, raça, gênero e fatores como a neurotipicidade. Ainda assim, não basta. O nível de elasticidade ético-política importa aqui, menos para a bajulação cotidiana, mais para a adequação aos poucos e privilegiados lugares remunerados para os intelectuais orgânicos do capital.

O conceito de intelectual orgânico, conforme formulado por Gramsci (2024), será aqui mobilizado como chave para compreender a estruturação do campo museológico e curatorial como espaço de legitimação do bloco histórico em vigor — uma articulação aprofundada nos estudos de Virgínia Fontes (2010) sobre aparelhos privados de hegemonia.

Um nível abaixo, a camada acima é o sonho dos prepostos funcionais, técnicos do capital. Se garantem aqui, onde as migalhas ainda podem ser social e economicamente vantajosas, e até compartilhadas entre pares. Chegam a ser sentidas na vida diária, real, do serviçado, moldando seu *habitus*, seu caráter, sua práxis — ou o completo esvaziamento dela.

Assim, vivendo o sonho pequeno burguês das sociabilidades curatoriais, diferenciadas e valorizadas nos grandes centros urbanos, o indivíduo agenciado passa a, sem consciência de classe, consolidar o modelo, socialmente, por moto-próprio, introjetando-o filosoficamente ao mesmo passo em que exterioriza sua autoridade, chancelada, impondo-a pedagogicamente aos demais, por doutrina solidamente fundamentada e referências que se retro convalidam, em uma espiral, sintaxe bibliográfica, projeto de poder expresso em currículos — negociáveis.

O poder, nesse sentido, não se apresenta apenas como coerção direta, mas como pedagogia social complexificada e sistema de sedução por fetichização dos próprios lugares de enunciação. A ideologia é disseminada e, assim, imposta em práticas institucionais, normas curatoriais e políticas museológicas, educativas e culturais que definem, *stricto sensu*, o que pode ser lembrado, dito, mostrado — e, sobretudo, quem pode dizer, enunciar, representar o patrimônio.

Michel Foucault (1996), ao propor a noção de governamentalidade, oferece uma lente para compreender, com muita precisão, como os discursos operam na gestão e controle da vida social, administrando comportamentos e modulando subjetividades. A governamentalidade se efetiva, simbolicamente, contudo, na mesma proporção em que ela encontra ancoragem concreta na estrutura de sustentação material do poder, e é aí que a crítica marxista reforça sua atualidade e adensa a análise. Não há produção discursiva autorizada que não esteja sustentada por relações restritivas e recortes sociais de classe, raça, gênero ou adequação psicomotora voltada à reprodução do capital e pela lógica sistêmica da propriedade privada. E mesmo assim, de fato, chancelado, o discurso precisa ser filtrado e refinado pela ideologia do capital, a ponto de ser garantido por coerção (nem sempre estatal no capitalismo tardio: vide milícias e agronegócio) e legitimação cultural, dadas na superestrutura.

O governo dos corpos — especialmente dos corpos historicamente racializados, estigmatizados e subalternizados — e das condutas sociais, exige uma engenharia ideológica amparada na estrutura do capital, que seleciona quais saberes são úteis, quais vozes devem ser amplificadas e quais delas silenciadas. Como nicho profissional de mercado, os responsáveis por essa triagem e legitimação estão, por sua vez, igualmente inseridos na disputa pela ocupação dos postos de preposição e meios de agenciamento — sejam a caneta ou o cacetete.

É aqui, nessa interseção, que o pensamento de Ricardo Antunes (2018) se torna útil, essencial e profundamente atual. Ao analisar a transição do proletariado para o precariado no capitalismo tardio, Antunes expõe a reconfiguração contemporânea do trabalho como contradição inerente e atualizada do próprio modo de produção, agora, amplamente fundada na fragmentação, intermitência e desproteção do trabalho.

Considero importante salientar: em uma marcha que precariza não só trabalhadores, mas instituições e serviços públicos de forma acelerada no Brasil há, pelo menos, quatro décadas, os museus e centros de patrimônio — embora pareçam, pela institucionalidade, espaços relativamente estáveis — são afetados de forma estruturante: trabalhadores da cultura disputam vínculos frágeis, projetos temporários, editais excludentes e precarização estrutural. Isso é fato.

As posições sociais para ocupação profissional na superestrutura são limitadas, o que lhes aufere valor no sistema da livre circulação de mercadorias e na balança especulativa de oferta e procura, a depender, é claro, do mercado. Cargos públicos são almejados por proporcionarem regularidade financeira nas vidas reais e estabilidade empregatícia para intelectuais, em um horizonte onde a uberização de mestres e doutores é crescente.

Aparelhos privados de hegemonia também constituem meios de inserção na superestrutura, mas são igualmente marcados pelas mesmas regras de mercado e, não raro, por

limites de gênero, raça e classe ainda mais impeditivos. Possuem a vantagem de se articularem de forma mais livre, com o capital internacional — fontes de renda apreciadas e estratégicas, embora instáveis.

Nesse cenário, o saber técnico se torna moeda valorizada e vendável conforme a oferta e a submissão do vendedor ao capital, que deve conduzir seu trabalho em atenção subordinada às necessidades de um mercado restrito, competitivo. Os postos funcionais, cargos técnicos ou legitimidades curatoriais passam a ser disputados ferozmente, por sua capacidade de gerar, nessa ordem: sustentação econômica do sujeito, penetração em circuitos de poder e distinção simbólica no meio social. O patrimônio, assim, torna-se um campo de acumulação de capital, onde a servidão assume a primazia da legitimação estrutural.

Esse privilégio — o da legitimação — não é distribuído aleatoriamente: ele é fruto de redes, alianças e pactos tácitos entre agentes que operam como intermediários entre o Estado, o mercado e os aparatos ideológicos.

A expertise técnica é convertida em poder classificatório, capaz de definir o que merece ser patrimonializado, quem pode falar em nome do outro e de que modo as memórias devem ser organizadas. Nesse ponto, a crítica gramsciana à hegemonia cultural se atualiza: os intelectuais orgânicos da superestrutura — inclusive antropólogos, museólogos, indigenistas e curadores — não apenas interpretam o mundo, mas o modelam por meio de instituições. As próprias lhes funcionam como legitimadoras de uma pressuposta neutralidade, aceita por normalização superestrutural, mas que, em verdade, vetorizam a naturalização colonialista das desigualdades, do esbulho territorial, da conquista e do domínio, da vitória do capital sobre todos os povos e sobre todas as nações.

A figura do “índio” no Brasil, portanto, não é uma imagem espontânea da diversidade brasileira: ela é produto de um processo discursivo altamente regulado e parametrizado em relações de reprodução capitalista da sociedade, em que a alteridade é museificada, estetizada e transformada em objeto de contemplação para consumo simbólico, acrítico.

Até então, o indígena é falado, nunca fala; é exposto, nunca curador; é estudado, mas raramente assume a posição de sujeito epistêmico. O discurso, assim, reforça uma realidade de sujeição — e aqui, sob sua forma técnico-patrimonial, se apresenta como estratégia de captura, em que a memória dos povos é administrada por critérios de mercado, não só externos à suas cosmologias, mas opostos à elas, transformando saber vivo em acervo morto.

Harvey (2005) aprofunda a crítica ao mostrar como o capital se apropria da diferença como ativo: quanto mais raro, mais valioso; quanto mais ancestral, mais rentável. A cultura, nesse regime, é espetacularizada e patrimonializada como produto de mercado, e o museu torna-

se vitrine da diversidade domesticada. O que se apresenta como pluralismo é, muitas vezes, pura coreografia da dominação: corpos indígenas performando identidades modulares para legitimação de projetos estatais, institucionalização de distribuição orçamentária a aliados, por editais de cooperação internacional, programas de rentabilização do patrimônio.

A máquina é azeitada.

É nesse sentido que o dispositivo foucaultiano — aquilo que articula saber e poder — deve ser compreendido: como engrenagem de dominação estrutural.

O discurso museológico técnico, ao invés de transformação, é o invólucro polido da reprodução social. A verdade, nesse contexto, não é contingente, mas funcional: serve para estabilizar posições, reforçar hierarquias e sustentar a arquitetura simbólica e real da exclusão. O indigenismo cultural de estado, seja em repartição ou museus, departamentos ou grupos de pesquisa, como modelo historicamente configurado na superestrutura do capital, não é apenas um espaço de curadoria: é um aparelho que governa as formas de visibilidade da diferença e as condições materiais de sua subsistência — e que, por isso, deve ser examinado com crítica.

Essa crítica é reforçada quando se transpassa o debate pelos aportes adicionais dos textos de Angela Davis (2016) e Achille Mbembe (2018), incorporando à discussão conceitos fundamentais sobre os processos de programação sistêmica da superestrutura por parâmetros de racialidade fundantes do modo de produção capitalista. Os conceitos de necropolítica (Mbembe, 2018) e racismo estrutural (Davis, 2016) são aqui empregados sob subordinação metodológica à crítica materialista. Suas implicações serão articuladas à economia da vida descartável nas análises posteriores, em diálogo com Ricardo Antunes (2018) e o conceito de precariado.

Sobre o eixo marxista de análise, fica evidente como toda a estrutura se impõe de forma a abarcar não só o discurso estatal como ferramenta superestrutural, mas como, através dos sistemas coercitivos do próprio Estado, o capital se utiliza a ordem do discurso (institucionalizado ou não) e das redes de intelectuais (institucionalizadas ou não) para dotar de sentido fundador, meras atualizações de reprodução epistêmica, com repaginação midiática e camuflagem em projetos de colonização continuada.

Mbembe (2018), propõe o conceito de necropolítica para dar conta das formas estruturais de gestão administrativa da morte — e da vida precária — que definem as populações subalternizadas, no contexto global do capitalismo tardio.

No campo patrimonial, essas categorias nos ajudam a perceber como determinados corpos e culturas são preservados como memória, mas desautorizados como sujeitos vivos. É o que essa pesquisa entende como um procedimento taxidérmico da memória. Exumação museal.

Um saque às tumbas do esquecimento coletivo. Na verdade, apenas mais uma etapa no processo de conquista, difusa na longa duração.

O discurso museal-indigenista, nesse sentido, torna-se um sistema orbital, em torno de interesses definidos por um modo de produção repleto de contradições intrínsecas cíclicas, cuja existência paradoxal faz com que os povos indígenas sejam, diária e simultaneamente lembrados e esquecidos, falados e silenciados, expostos e despossuídos, celebrados em luto, revividos apenas para composição e adorno do altar sacrificial da conquista, encantados pela fetichização da própria cultura, em ciclos concêntricos de embotamento egóico, na rotina diária da manutenção e reprodução do capital, sob suas múltiplas formas.

Esse tipo de operação visa o congelamento do tempo por meio da técnica, distorcendo a história, e curvando o tempo, isso sim, de forma negativa, fechada, concêntrica e embotada — egóica. Para garantir a reprodução dos signos estabelecidos na superestrutura, os lugares dos prepostos e a normalidade sistêmica em operação constante, a história precisa ser, não só linearizada, mas, sobretudo: taxidermizada e preparada para as vitrines da memória. Precisa residir em uma caixa entomológica, bem etiquetada, organizada por palavras-chave, sem que qualquer delas ameace o desmonte do quebra-cabeças colonial, funcionalista, positivista. Esse modelo exige aplicação técnica refinada e pouca crítica. A única crítica permissível, nele, é a própria detecção, silenciamento, exclusão e eliminação da crítica, apagando-a, o quanto antes, da memória social. A necropolítica aqui é clara: deve-se matar a história.

Para isso, o capital estabelece desde medidas preventivas, de aplicabilidades mais pontuais, roupagens técnicas e tecnologias específicas, até um amplo arsenal intersistêmico de macronecropolíticas inteiras, a nível global, superestruturantes, em complexidades e intensidades reguláveis, adaptáveis, dependendo da necessidade, ocasião e/ou invisibilidade social — e principalmente midiática — das comunidades e grupos afetados.

Entre as necromedidas (chamemos assim) mais pontuais, preventivas, regulatórias, racializadoras, ou mais coercitivo-educativas, digamos, pode-se encontrar, historicamente, exemplos que se reproduzem por espécie de espirais no tempo, exibindo parentescos e laços institucionais em uma sintaxe genética, sempre fundacional: reduções jesuíticas e missões, intendências e delegacias “dos índios”, *sociedades anthropologicas* e sistemas de proteção, políticas de integração e branqueamento, departamentos acadêmicos e aparelhos voltados à formação de intelectuais orgânicos para ocupação dos prepostos da superestrutura, do gerenciamento dos museus etnológicos e/ou repartições responsáveis por definir e implementar políticas públicas “para os índios”.

Já no departamento avançado, macronecropolítico, onde a arquitetura é mais, digamos,

lucrativa, o modo capitalista de produção isola suas contradições mais indigestas para longe dos grandes centros de retroalimentação especulativa, esmaecendo a memória de suas origens verdadeiras — essas, ancoradas aos cais, abarrotadas por navios negreiros, piratas, ladrões, assassinos e mercadores de escravos que financiou, promoveu, amadureceu, aprimorou, e transformou em prepostos, camburões e presídios que hoje garantem a manutenção dos padrões de degradação humana contemporâneos, pela intensificação, cada vez mais acelerada e insustentável, da implantação do precariado, sobretudo nas periferias do capital.

Angela Davis (2016) mostra como a racialização opera como um vetor estrutural de exclusão, institucionalizado nas práticas cotidianas das instâncias do Estado. Demonstra como as tentativas internas de sabotagem no próprio movimento feminista, nos Estados Unidos, foram originadas por introjeção simbólica e material da dominação por recorte de raça, classe e gênero, entubada por repressão coercitiva, mas também, por um forte sistema de regulação dos significados sociais, orquestrado e dirigido à garantia das próprias legitimidades sociais da exclusão e autossabotagem e mantendo ativos, os mesmos mecanismos de distinção social, privilégios de classe e o racismo diacrítico da formação do país inteiro — ainda mais ao sul.

A intersecção entre o materialismo histórico e a crítica pós-colonial, quando bem trabalhada, revela-se produtiva e politicamente potente — desde que se evite a hierarquização rígida entre as opressões. Embora o materialismo histórico ofereça a matriz teórica mais robusta para analisar a dominação de classe, ele não deve funcionar como clausura epistemológica, conforme o procedimento que adotamos aqui. Achille Mbembe (2018), ao propor o conceito de necropolítica, explicita como o poder soberano moderno — inclusive o capitalista — organiza a morte e o abandono como tecnologias de governo racializado, operando inclusive em museus como cemitérios simbólicos.

Em Angela Davis (2016), se compreende que raça é a maneira como a classe é vivida, recusando uma leitura ortodoxa que subordina as opressões de raça e gênero a um primado absoluto da economia. Essa abordagem dialética — que não confunde intersecção com equivalência — está presente onde a práxis é pensada como articulação entre resistência material e subjetividade racializada, fundando epistemologias em que a luta anticolonial, a luta anticapitalista e a luta antirracista não apenas coexistem, mas se reforçam mutuamente. Com isso, o projeto evita o risco da diluição abstrata das opressões e sustenta, ao mesmo tempo, uma crítica radical às estruturas.

Isso nos oportuniza a perceber, por exemplo, que a operação de construção e captura simbólica é também objeto central da teoria de Stuart Hall (2016), cuja leitura da representação cultural como prática política rompe, de chofre, com a inocência de se pensar representações

como reflexos neutros da realidade. Em Hall, toda representação é uma construção discursiva atravessada por relações de poder. E isso pode ser valioso aqui.

A obra de Hall é particularmente central quando o objetivo é desmontar essa capa de neutralidade dos regimes representacionais, especialmente no contexto das políticas culturais de Estado. Hall desloca a análise da representação do campo da linguagem para o campo da política: cada imagem, cada narrativa, cada curadoria institucionalizada é, ao mesmo tempo, enunciação e ocultamento, um campo de força em que diferentes grupos lutam para fixar sentidos.

No caso do patrimônio “indígena” — mais exatamente indigenista-cultural — isso significa que a figura do “índio” não apenas é representada, mas sim disputada. A fricção ocorre entre diferentes projetos de Estado, distintas frações de elites e afiliados subalternos, e entre os próprios povos indígenas, em suas lutas por enunciação autônoma.

Stuart Hall (2016) nos lembra que toda representação é uma arena em disputa, e que não há imagem sem implicação ideológica, mesmo — e, talvez, sobretudo — quando se apresenta sob o signo da tradição, do carisma ou da técnica — mas não são essas, justamente, as categorias da dominação “legítima”, em Weber?

As categorias de dominação de Weber (2013) ainda são úteis, decerto, como ferramenta diagnóstica das formas de legitimação que se operam, eficientemente, no campo simbólico, na reprodução institucionalizada do domínio e do jugo, mas revelam seus próprios limites quando submetidas à leitura crítica da estrutura material. Quem controla a marionete?

A tradição, o carisma e a legalidade — pilares do seu modelo — são aqui reabsorvidos pelo capital como gramáticas móveis da dominação, e não como formas autônomas de poder.

Sua conceituação das dominações legítimas, é perfeitamente aplicável para exame do patrimônio, pois por ela, ampliam-se as capacidades modulares de análise, para conceitos que são aqui usados, como prepostos, intelectuais orgânicos, domesticação e fetichização. Todos podem ser enriquecidos pelo uso das categorias. Mas Weber, por si, não desmonta as contradições da estrutura que aqui se expõem. Antes, as reforça. Frequentemente, sua tipologia serve mais para administrar o mundo burguês do que para superá-lo.

Em Hall (2016), contudo, se lembra que toda imagem é luta.

A ‘tradição’ indígena, tal como representada nas vitrines e discursos patrimoniais, é frequentemente moldada por categorias de dominação simbólica — carismática, técnica ou tradicional — que remetem a Weber, mas, agora, reconfiguradas como dispositivos móveis de contenção. A tradição, nesse sentido, é reanimada como simulacro, o carisma, domesticado como valor de mercado, e a técnica, diluída em linguagem curatorial acrítica. A dominação se

legítima pela via jurídico-institucional sem maiores escândalos, e a imagem pública do “índio” obedece o resultado de uma disputa que lhe exclui. Carrega, assim, os traços de quem a produziu e de quem a legitimou, mas também de quem a consumiu e consome — e aqui está a importância do autor.

Nesse sentido, Hall (2016) é essencial para articular o discurso museológico com as formas de racialização do outro, num contexto em que a cultura se torna um operador de distinção social. A chave está em compreender a representação como um processo ativo de significação — que molda o modo como os sujeitos são percebidos e se percebem — e não como um espelho fiel da realidade.

Isso não significa entrar em uma contradição no método, mas movimento orbital, fazer a volta teórica para perceber que essas representações são também ativos de capital, que podem ser negociados, especulados, rentabilizados. Circulam em mercados de capitais e possuem precificação tabelada, muitas vezes.

Quando a alteridade é, assim, representada institucionalmente, ela é, simultaneamente, produzida como diferença passível de gestão — e frequentemente é paga, legitimando-se o domínio da lógica do mercado. O patrimonializado não é um sujeito real, mas uma construção performática, ajustada às demandas simbólicas do Estado ou do mercado, que no fim das contas, são parte da mesma coisa.

É aqui que a crítica de Hall (2016) converge com o diagnóstico de Bourdieu (1989) sobre o capital simbólico, mas com um diferencial: Hall politiza radicalmente o processo representacional, vinculando-o aos legados coloniais e às dinâmicas raciais do capitalismo global, trazendo Mbembe (2018) e Davis (2016) consigo.

Nesse contexto, que dizer das musealidades do indigenismo estatal brasileiro, durante todo o século XX e mais duas décadas completas do XXI? Voltarei a Bourdieu, em breve, para examinar melhor esta questão.

Por ora, observe-se que contribuição de Hall (2016) se intensifica quando o tomamos como pensador da diáspora e do deslocamento. A condição pós-colonial, nos termos de Hall, não é apenas um cenário cultural, mas uma gramática de poder: um regime de enunciação que define quem pode falar, em que termos, com que autoridade, e sob quais formas de vigilância institucional. Isso permite compreender como os museus, mesmo sob discursos contemporâneos de pluralidade e inclusão, podem manter a estrutura epistêmica da colonialidade, operando como vetores de políticas da diferença domesticada, se valendo da coerção estatal, sempre que possível, como garantia dada pelo Estado, como o próprio Marx (2011) já advertia.

Nesse ponto, a crítica pós-colonial se reinscreve na tradição materialista ao mostrar que a representação não se dá no vazio: ela serve à reprodução das hierarquias estruturais, e, por isso, precisa ser politicamente confrontada — não apenas nos discursos, mas nas estruturas administrativas, curadorias, editais, cadeias de comando e legitimidade técnico-científica.

Tais noções são produtivas, e podem ser perfeitamente articuladas aos eixos de análise propostos com Gramsci (2024) e Harvey (2005), para demonstrar como aparelhos privados de hegemonia se articulam globalmente, em camadas de acesso ao capital que lhes garante representação discursiva e inserção fetichizada no mercado de capitais culturais, simbólicos, institucionais.

Finalmente, é hora de adicionar a vasta obra e densidade analítica de Pierre Bourdieu (1989) à sopa crítica das musealidades indigenistas do Estado brasileiro. Ele fornece as ferramentas necessárias para compreender como esses discursos não apenas circulam, mas se reproduzem com força social. O conceito de *habitus* institucional permite analisar como os agentes envolvidos na operação do Museu do Índio — técnicos, curadores, gestores, pesquisadores — internalizam esquemas de percepção e ação que reforçam a lógica de distinção, exclusão simbólica e reprodução cultural. A noção de capital simbólico, por sua vez, explica por que certos discursos têm mais legitimidade do que outros: porque são produzidos por agentes autorizados, em campos estruturados, com credenciais institucionalizadas. E é justamente essa legitimidade aparente que confere ao patrimônio seu poder de domesticar a memória, travestida de cuidado técnico, mas guiada por estratégias de controle.

Tomadas em conjunto, essas abordagens revelam, com bastante clareza analítica, que o patrimônio é um campo discursivo onde se produzem — e se autorizam — imagens sociais. A representação do indígena, construída ao longo das décadas no interior do Museu do Índio, deve ser lida, portanto, como prática política de regulação simbólica, sustentada por tecnologias institucionais que selecionam, editam e normalizam as vozes possíveis. Esta seção delineia os marcos teóricos que permitirão, nos capítulos seguintes, analisar as linguagens documentais, curadorias e narrativas museais como zonas de tensão onde se decide, cotidianamente, o que pode ser dito, lembrado, mostrado — e o que deve ser esquecido.

A noção gramsciana de hegemonia expõe os mecanismos pelos quais os aparelhos privados (ONGs, redes de especialistas, conselhos e curadorias) produzem consenso a partir de narrativas técnicas e despolitizadas. Com Rosa Luxemburgo (1974), a análise incorpora a dimensão do risco e da ruptura, que resgata a práxis como potência histórica capaz de refundar os marcos institucionais por meio da ação política insurgente. Harvey (2005) tensiona essa reflexão ao demonstrar que a cultura, capturada pelas engrenagens do capital, se converte em

ativo estético, tornando o patrimônio rentável e a diferença uma mercadoria de distinção. Laurajane Smith (2021) aprofunda essa crítica ao desvelar a constituição do “discurso autorizado de patrimônio”, que delega a especialistas o poder de definir o que merece ser lembrado — e o que pode ser descartado —, normalizando a exclusão epistêmica dos próprios sujeitos da memória.

Stuart Hall (2016) radicaliza essa tensão ao mostrar que toda representação é uma construção política em disputa, cuja circulação depende das relações de poder que autorizam sua emissão. Bourdieu (2008), finalmente, oferece as ferramentas para compreender a lógica de reprodução simbólica por meio da distinção, revelando como os campos museológicos e patrimoniais operam sob a gramática da consagração institucional. O MI, neste cruzamento teórico, emerge como aparelho de Estado e dispositivo discursivo: um lugar de memória que administra o silêncio, performa neutralidade e estetiza a conquista. Somente uma crítica fundada, materialista e práxica, é capaz de romper sua ossificação simbólica, reabrindo o campo de disputa e reinscrevendo-o como território político. O gesto metodológico que ora se propõe — a ventilação analítica por vértices e a leitura crítica dos documentos institucionais — é, portanto, um exercício de contracuradoria epistêmica: refundar, pela crítica, o direito de nomear o passado.

Dessa forma, temos um arranjo sólido que garante materialidade para análise dos sistemas simbólicos de dominação por representação em redes de poder. A perspectiva teórico-metodológica ancorada no materialismo histórico-dialético compõe o solo firme pelo qual a teoria se sustenta pelos aportes de Marx (2007, 2008, 2011 e 2012), Gramsci (2024), Rosa Luxemburgo (1974), David Harvey (2005), sendo tensionada, inflexionada, por Michel Foucault (1979, 1996 e 2007), Stuart Hall (2016), Laurajane Smith (2021) e Pierre Bourdieu (1983, 1989, 2007 e 2008) por análise discursiva.

Isso permite situar a memória patrimonial do indigenismo cultural no campo das políticas públicas como uma arena em disputas por inserção econômica por vias que incluem o poder e a representação, que incidem, economicamente, não só sobre a vida dos intelectuais que a disputam, mas — sobretudo, sobre a vida dos próprios povos indígenas — enquanto sujeitos de uma política cultural que lhes é dirigida sem a parcialidade que se alega, sendo movida por interesses de classe, com recortes de raça, gênero e funcionalidade — ética e corpórica — definida por produção voltada ao mercado.

A estrutura estatal, nesta configuração, longe de neutra, é forjada e opera para garantir a espoliação contínua no processo de conquista e esbulho territorial, garantindo a reprodução hegemônica da dominação. No campo simbólico, opera por meio de uma engenharia

institucional que monumentaliza a diferença e silencia, ou não, os sujeitos de sua produção de acordo com sua penetração nos nichos de recompensa social.

O campo patrimonial é, antes de tudo, e assim, uma arena de disputa por autoridade simbólica institucionalizada, materializada na superestrutura. Nele, o capital cultural é convertido em poder de nomeação, e a memória se torna matéria de regulação institucional. O espaço museológico, especialmente no contexto da etnomuseologia voltada às culturas indígenas, não é, portanto, e que forma alguma, um repositório neutro de objetos, mas um território densamente estruturado, onde se joga um jogo necrofágico: a legitimidade de enunciar, preservar e performar o outro, no próprio altar sacrificial — morte espetacular.

Mas, onde a farinha é pouca, o “meu pirão primeiro” é, ele próprio, a arena. Não só de indivíduos ávidos em redes de sociabilidades móveis, flexíveis e pouco perceptíveis, no senso comum. O embate institucionalizado também é duro e, por vezes, impiedoso, confrontando campos distintos do conhecimento, que também disputam, entre outras coisas, orçamento, minando o campo, de batalha, com fronteiras territoriais (e trincheiras) muito bem sinalizadas, guardadas, guarnecidas e marcadas. É a teoria dos campos de Pierre Bourdieu (1983), que permite entender como esse jogo se organiza.

Aliás, como veremos, Bourdieu (1983, 1989, 2007 e 2008), aqui, funciona como um catalisador conceitual importante para a pesquisa, por permitir flexionar, com maestria, estudos do poder e da representação por um eixo de análise passível de ampla vinculação não só com os princípios gerais do materialismo histórico, mas, ainda mais finamente, com o pensamento dos autores selecionados para o papel magnético-reflexivo ao solo da materialidade prática, especialmente, Gramsci (2024) e Harvey (2005).

Pierre Bourdieu (1983, 1989, 2007 e 2008), portanto, entra nesta análise não como autor secundário, mas como catalisador estrutural. Sua entrada tardia se justifica pelo acúmulo de tensão crítica até aqui, que permite — agora — entender o campo patrimonial como espaço de disputa regulado por formas simbólicas de poder que não se restringem ao símbolo, mas impactam diretamente nas condições materiais da existência dos intelectuais que compõem essas redes de poder. Assim, o conceito de *habitus* — que define a naturalização das práticas institucionais — revela a gramática invisível que governa os discursos técnicos, operando, de forma contínua, a consagração ou exclusão das vozes possíveis, conforme o interesse do capital. Bourdieu permite deslocar a observação para que possamos perceber outras formas de circulação do capital. É disso que trata sua economia das trocas simbólicas.

O campo patrimonial, como todo campo social, é regulado por lógicas internas que distribuem posições, consagram trajetórias e definem capitais. Os agentes que nele operam —

curadores, antropólogos, museólogos, gestores, pesquisadores — internalizam disposições específicas — o que Bourdieu (1989) chamou de *habitus* — que moldam suas percepções e práticas. Essa interiorização da lógica do campo faz com que as escolhas curatoriais, por exemplo, se apresentem como técnicas, quando na verdade são profundamente políticas, sem que, sequer, o próprio enunciador o perceba.

O *habitus* institucional, nesse sentido, opera como um mecanismo de reprodução: naturaliza os critérios de consagração e oculta os mecanismos sociais que os produzem. O que se expõe não é apenas o acervo, mas o poder de quem decide o que deve ser exposto. O que se silencia não é apenas uma ausência factual, mas uma exclusão performada por critérios que parecem técnicos, mas são, em última instância, políticos.

A técnica, aqui, é o encapsulamento expositivo da dominação.

A lógica de consagração simbólica, tal como descrita por Pierre Bourdieu em dois de seus principais textos — "A Distinção" (2008) e "O Poder Simbólico" (1989) — revela como as classificações culturais reproduzem a ordem social. No caso do patrimônio indígena, isso significa que o reconhecimento institucional das culturas alternas é mediado por critérios de legitimidade definidos por uma elite intelectual. E — a não ser que uma retomada represente, de fato, a ruptura do modelo técnico, de gestão estratégica — a tendência é que se mantenha o padrão: a figura "índio" que ganha visibilidade patrimonial é, frequentemente, aquela que se adequa à expectativa estética e epistemológica do campo: tradicional, espetacular, domesticada.

Mesmo os prepostos, precisam ser previamente domesticados durante seu processo de formação/treinamento acadêmico-científico ou adestramento/adequação técnico-funcional.

O capital simbólico, acumulado por esses agentes, desde que devidamente submissos, funciona como moeda, cuja função é regular a circulação dos discursos no campo patrimonial. Quem detém títulos, cargos, redes e reconhecimento institucional ocupa prerrogativas especiais e posições privilegiadas na definição do que é, ou não, patrimônio. Esse capital não é apenas resultado do mérito individual, mas da arquitetura social que valoriza determinados saberes, experiências e trajetórias, ao mesmo tempo em que desqualifica outras.

A autoridade curatorial, portanto, não é dada, mas conquistada e mantida por meio de disputas por legitimidade — em redes de poder e circulação de capital. Nesse sentido, a crítica de Bourdieu desvela os mecanismos pelos quais o discurso museológico se torna hegemônico: não pela sua veracidade, mas pela sua institucionalidade — negociada em bastidores. A verdade museal é, em grande parte, uma verdade de campo — aquela que conseguiu se impor como legítima dentro das regras do jogo simbólico, em detrimento de outros campos e prepostos de campo, eliminados do jogo por estratégias que extrapolam a técnica e resvalam nas

sociabilidades de classe, raça, gênero e adequação social acrítica.

Essa leitura permite compreender o indigenismo, a antropologia, a museologia, a historiografia, enfim, nas políticas de cultura, não apenas como vetores de aparelho de Estado, mas como campo de poder cruzado e minado, onde se articulam lógicas de distinção, estratégias de consagração e formas de exclusão simbólica que não resvalam no vazio, mas na sustentação econômica dos próprios campos, para além de sua aceitação social. Isso coloca em jogo não apenas a memória, mas a própria prerrogativa de dizer o que é memória.

O patrimônio rentabiliza a diferença cultural como ativo simbólico. E isso vale ouro.

É aqui que a economia das trocas simbólicas, conceito central na obra de Bourdieu (2007), mostra que a patrimonialização das culturas indígenas é também uma operação de acumulação. O que se consagra como patrimônio entra no circuito das distinções legítimas, podendo ser convertido em prestígio, financiamento, cargos e reconhecimento. O discurso técnico é, nesse processo, especialmente nas instituições brasileiras ao longo das últimas décadas, de gestão neoliberal, a forma legítima de circulação do capital simbólico, e onde ele aufere sua mais evidente lucratividade.

A autoridade científica e curatorial serve para converter a memória em valor de troca. Fetichiza-se assim, a própria autoridade patrimonial, por um processo especulativo.

Esse processo de conversão simbólica não se dá de forma abstrata, mas por meio de práticas institucionalizadas. Os pareceres técnicos, as políticas de aquisição, os projetos de expografia, relatórios e as legislações patrimoniais (e sua própria sujeição às novidades estratégicas da gestão administrativa técnico-orçamentária) são os instrumentos concretos pelos quais se organiza o campo. Eles operam como dispositivos de controle, que autorizam e desautorizam discursos, que classificam o que pode e o que não pode ser lembrado, dito, insinuado e, principalmente, o quê e quem deve ser silenciado.

Com isso, a teoria de Bourdieu se revela especialmente potente para articular as dimensões simbólicas da representação com as estruturas materiais da dominação. Essa teoria dos campos de Bourdieu (1983) é acionada, aqui, como chave estrutural de análise, mas sem ceder à tentação de hiperestruturalismo: reconhece-se o campo como espaço de força, sim, mas também de possível insurgência simbólica. Ao mostrar que a cultura é campo de luta, que a memória consagrada é um bem escasso e que o patrimônio é uma forma real de capital, sua obra nos permite compreender o funcionamento ideológico dos aparelhos culturais não como exceção, mas como regra do jogo simbólico, auxiliar, na manutenção do capital.

Assim, o fechamento desta seção deve ressaltar que o patrimônio, na perspectiva bourdieusiana, não é apenas memória cristalizada: é capital simbolicamente disputado. A

curadoria não é apenas um exercício técnico, mas um ato político de consagração. O MI ou MNPI, assim como qualquer outro aparelho mnemônico de Estado, longe de serem espaços neutros, são arenas de batalha campal, onde se travam disputas por reconhecimento, visibilidade e autoridade.

Somente uma leitura crítica, materialista e profundamente instruída nos mecanismos simbólicos da dominação é capaz de desmontar essa engrenagem e abrir espaço para novas formas de enunciação.

Esta leitura crítica é mobilizada para analisar a documentação institucional e os arquivos museológicos como zonas de disputa. O gesto metodológico da dissertação — uma escuta crítica vetorial — se nutre do reconhecimento de que não há leitura neutra, e que toda análise deve retornar à sua ancoragem material. A partir de agora, a política patrimonial de representação das alteridades indígenas no Brasil, será lida como texto, como documento e como campo, onde as forças sociais se enfrentam para decidir o sentido do passado e o lugar dos sujeitos na história.

É por isso que se tornou necessário aquilo que agora aqui se anuncia mais claramente: tomar a trajetória do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, como análise, exemplar, pela inflexão teórico-epistêmica que seu gesto de refundação, contemporaneamente proposto, representa. Um Museu Nacional dos Povos Indígenas já nasceria como retomada, com forte apelo prático, como Luxemburgo (1974) convida. Mas, nasceria também já carcomido de velhos cancos, herdados, não só do seu próprio passado, mas, sobretudo, de uma estrutura que massacra, uma superestrutura que sufoca, um *habitus* que engessa.

A refundação simbólica do Museu do Índio como Museu Nacional dos Povos Indígenas não pode se limitar, portanto, a um gesto de renomeação ou a uma alteração estética de suas vitrines discursivas. Se não for acompanhada por um enfrentamento radical às engrenagens institucionais que organizam a contenção da diferença, corre o risco de reproduzir, com outras palavras e imagens, a mesma lógica expropriatória de sempre.

A crítica de Marx à forma política, presente na sua Crítica do Programa de Gotha (2012), ilumina esse ponto: não há emancipação real enquanto as estruturas administrativas, jurídicas e burocráticas — moldadas historicamente pela ordem burguesa — continuarem operando como mediadoras da experiência social. O risco, portanto, não está apenas em manter o museu como antes; está, sobretudo, em reorganizá-lo como simulacro de ruptura, mascarando, sob o discurso da pluralidade, uma nova estratégia de neutralização do outro.

A institucionalidade estatal, mesmo quando redesenhada com fins emancipatórios, tende a capturar o gesto de ruptura, convertendo-o em nova engrenagem de gestão submissa,

autorizada, subordinada, obedecendo aos mesmos regulamentos sistêmicos da superestrutura.

Não se trata de negar os avanços formais, mas de reconhecer que, se eles operam apenas na superfície, o núcleo acrítico permanece auto-reprodutivo, fértil, alimentado por toda a estrutura envolvente e, dessa forma, a re-retomada, do lado de lá, é só questão de tempo.

A museologia técnica, administrativa, nos modelos da institucionalidade neoliberal — com sua gramática própria de catalogação, curadoria e monumentalização de licitações, contratos, compras e gestões autofágicas de pessoal — continua, em grande parte, operando como extensão da razão patrimonial moderna: classifica, organiza, define as prioridades e, assim, contém. Essa gramática, ainda que renovada por narrativas multiculturais ou por uma estética incipiente da diversidade, permanece alimentando a máquina que separa o humano da Terra, que transforma a vida em vitrine e a experiência em espetáculo (Krenak, 2020).

Um museu que não se desfaz do seu *habitus* de contenção não é retomado: é apenas rearranjado. E uma árvore rearranjada, mesmo transplantada, continua sob o mesmo regime de raízes sem solo: não floresce, apenas resiste — o quanto pode.

A Terra, como lembra Ailton Krenak, já pediu silêncio (2020, p.44). E esse silêncio não é rendição: é convocação para escuta:

A nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta de manhã com o sol [...] Pode ser a obra de uma mãe amorosa que decidiu fazer o filho calar a boca pelo menos por um instante. Não porque não goste dele, mas por querer lhe ensinar alguma coisa. ‘Filho, silêncio’. A Terra está falando isso para a humanidade. E ela é tão maravilhosa que não dá uma ordem. Ela simplesmente está pedindo: ‘Silêncio’. Esse é também o significado do recolhimento.

Por isso, é necessário não apenas observar discursos, projetos ou intenções curatoriais, mas vasculhar, localizar, extrair e expor os dispositivos de contenção — aqueles que operam em silêncio, nos bastidores dos editais, das licitações, dos contratos, nos padrões de financiamento, nos critérios de exposição e nos arquivos que dizem o que pode e o que não pode ser lembrado.

A refundação só poderá ser compreendida em sua densidade real se for lida com e contra si mesma, como possibilidade emancipatória, mas também como risco de reabsorção sistêmica.

O gesto da retomada, se não encarnar uma outra temporalidade — aquela da Terra viva, que pulsa fora do relógio da produtividade e da lógica da acumulação — será apenas mais um episódio de gestão do dissenso.

É necessário que toda documentação, todo ato, toda intenção, toda proposta, seja analisada como sintoma e vestígio de um tempo em disputa. Sem isso, não há patrimônio, pois

ele se torna objeto insípido, sem história. Só um fragmento congelado do tempo, sem memória, sem sujeito, sem vida, morto.

O patrimônio é território de confronto — não apenas de ideias, mas de mundos.

Porque, novamente, me baseando naquilo que nos lembra Krenak (2023), ou somos corpos vivos pulsando em uma Terra viva, ou continuaremos apenas empilhando ruínas, enquanto acreditamos que contamos história.

A próxima seção nos deixará mais conscientes da inflexão temporal e do potencial revolucionário que o ato de retomada pode vir a representar na história das políticas culturais indígenas no Brasil.

Para evitar ufanismos, é necessário fundamentar com solidez, portanto, a análise, vinculando-a à realidade objetiva e às condições materiais vigentes. Isso se faz com método.

O faremos pelo materialismo histórico, e pela aplicação do ofício historiográfico, adotando alguns de seus melhores exemplos.

Vejamos.

## **2.5. Museu Nacional dos Povos Indígenas: memória, tempo e acervos**

A gestão institucional da memória é, também, como vimos, uma disputa sobre o tempo. O patrimônio, enquanto linguagem política de consagração ou esquecimento seletivos, não “registra” o passado — o fabrica, organiza, classifica, recorta, fatia e administra, a partir de critérios orientados por interesses econômicos, verificáveis em manifestações ideológicas e/ou simbólicas. Por isso, não se trata apenas de perguntar o que é lembrado, mas interrogar como o próprio tempo é construído, como é fragmentado, compartimentado e governado nas instituições patrimoniais, de forma a servir, como instrumental seletivo de alta precisão, ao apagamento de uns e celebração de outros.

A memória museal não é, desta forma, evocação do passado, mas sim um dispositivo de visibilidade modulável, pelo qual o tempo é inscrito e, simultaneamente, esvaziado.

Trata-se de um campo estratégico onde operam lógicas de historicização, interrupção e esquecimento, todas subordinadas a estruturas que definem o que pode ser visível, o que deve ser arquivado, o que deve ser fragmentado ou pulverizado e o que pode ser rentabilizado.

A perspectiva de Maurice Halbwachs (1990) sobre a memória coletiva nos permite compreender os museus não apenas como centro de acervo físico de objetos ou estrutura técnica de preservação, mas como uma instância simbólica que opera dentro de quadros sociais de referência. Assim, toda memória, para além do controle estrutural, é socialmente situada,

moldada por relações de pertencimento e papéis que grupos exercem, internamente, dentro de uma determinada configuração histórica.

Para além de um lugar de memória, os museus são, por essa perspectiva, órgãos — no sentido mais estrito da palavra: um sistema vivo, dinâmico e ativo na seleção, recomposição e exclusão das lembranças autorizadas u não — algo que ganha contornos políticos muito nítidos no caso de instituições mnemônicas de Estado.

Este, utilizando ferramentas institucionalizadas de controle e formação social — como museus ou programas de pós-graduação, por exemplo — efetiva a contenção simbólica das diferenças indígenas de raça, classe, gênero e corpo enquanto representação e poder — em territórios onde as balas já não são, tão frequentemente, necessárias, ou seja — para longe da fronteira agrícola: nos centros urbanos de alta circularidade cultural.

O que um museu conserva, exhibe ou silencia, portanto, está diretamente vinculado à estrutura dos grupos que detêm poder sobre sua administração e às formas com que esses grupos legitimam seu próprio passado. Isso se torna ainda mais elucidativo quando se retoma o conceito de consagração simbólica, presente em Bourdieu (1989), para cruzamento aqui.

Essa perspectiva permite não só reforçar, mas articular, com perfeição, um elo para o estudo que proponho. Possibilita trespassar o debate iniciado com a categorização de prepostos do capital, aprimorá-lo em Gramsci (2024), ligando-o, com rigor e cuidado metodológico, aos aparelhos privados de hegemonia e, assim, estudar sua penetração nas esferas do Estado, como infiltrações de intelectuais orgânicos. Essa curva nos permitirá, ainda, compreender melhor a fetichização que, das próprias práticas museais, seus próprios enunciadores fazem, em busca não só de sustentação material, mas inclusive, de consagração simbólica (Boudieu, 1989), tanto mais quanto mais poder auferem.

Arqueando uma interessante inflexão analítica, como se vê, é farta e amplamente possível cobrir, com as fontes adequadas, toda uma trajetória do campo, durante cerca de um século de etnomusealidades da conquista brasileira, mais especificamente, carioca.

É nesse sentido que a memória museológica se aproxima daquilo que Halbwachs (1990) chama de “reconstrução” coletiva e não de uma restituição objetiva do passado. O que é lembrado institucionalmente está sempre condicionado pelo presente — e pelo projeto de futuro — daqueles que detêm a gestão simbólica da memória.

A própria administração do Museu do Índio, como exemplo, pela análise preliminar das produções textuais dos intelectuais que o circundam, em suas diversas fases, evidencia como estruturas museais são constantemente submetidas a regimes de memória que tanto podem operar pela visibilização de narrativas insurgentes quanto pela normalização da ausência.

As gestões que sucederam o ciclo fundacional de Darcy Ribeiro, por exemplo, não apenas adaptaram a linguagem curatorial e o enfoque institucional a um modelo técnico-administrativo, como também produziram o que Halbwachs (1990) bem poderia chamar de amnésia estrutural — um apagamento progressivo da memória crítica inscrita na gênese da instituição.

Apaga-se a insurgência de Darcy, como se apaga o incêndio do Iseb, como se apaga o confronto de 2016 ou retomadas. Quando o fascismo rebate à porta, nem memória dele há.

Ao invés de operar como um organismo vivo de reatualização dos meios efervescentes — grupos sociais ativos cuja memória se reconstrói continuamente no espaço coletivo —, o museu se cristaliza sob a lógica da estabilidade burocrática, que nada em qualquer correnteza.

A memória coletiva, nesse contexto, não se extingue, mas se desloca: ela é forçada a migrar para outros espaços, outros corpos, outras práticas de resistência.

Os grupos que foram excluídos da curadoria oficial, os que resistiram à domesticação simbólica da diferença, são aqueles que passam a carregar em suas práticas cotidianas uma memória que escapa ao arquivo institucional. Assim, sob Halbwachs, é possível ver como a crise do museu não é uma mera falência técnica ou falta de recursos, mas a ruptura de um elo vivo entre os grupos sociais e os quadros institucionais da memória. A administração museal que não reconhece isso, inevitavelmente, transforma-se em vetor de esquecimento autorizado.

É crucial, para manter a densidade analítica do texto, operar, aqui, uma distinção rigorosa entre reprodução simbólica e reprodução estrutural. A primeira diz respeito às formas pelas quais os agentes internalizam disposições culturais que os levam a atuar segundo uma lógica dominante — mesmo quando aparentemente livres —, como aponta Bourdieu (1989) em sua teoria da habituação no campo simbólico.

Já a reprodução estrutural corresponde à perpetuação objetiva das relações sociais de dominação, como aquelas que vinculam diretamente os grupos sociais aos mecanismos de exploração do trabalho, da propriedade e do reconhecimento. Essa diferença é essencial para evitar que toda ação institucional — inclusive aquelas que partem de sujeitos racializados, precarizados ou insurgentes — seja automaticamente lida como consentimento ou funcionalidade. Reconhecer a autonomia relativa do simbólico, portanto, não é capitular ao idealismo: é compreender que a disputa se dá também dentro da forma, e que, em determinados contextos, mesmo estruturas reprodutivas podem abrigar movimentos de interrupção e torção.

Assim, se reconhece que a teoria da memória coletiva de Maurice Halbwachs (1990), ainda que pioneira e relevante para desnaturalizar a ideia de lembrança como ato individual, apresenta limites importantes quando confrontada com uma leitura crítica fundada no

materialismo histórico. Ao trazê-lo para este trabalho, o esforço é tensionar Halbwachs por dentro: se toda memória coletiva é construída a partir das relações sociais, é preciso perguntar que relações sociais, sob quais estruturas de poder e em qual posição na divisão do trabalho social.

Em sua formulação clássica, Halbwachs (1990) sustenta que a memória é sempre mediada por quadros sociais de referência, isto é, pelas formas coletivas de pertencimento e significação. No entanto, o autor tende a tomar esses quadros como instâncias relativamente coesas e integradas, ignorando as contradições de classe, as desigualdades raciais e os conflitos materiais que atravessam sua constituição. Quando aplicada à análise de instituições patrimoniais vinculadas ao Estado, essa concepção pode induzir a uma leitura funcionalista da memória — como mecanismo de coesão e identidade coletiva — ao invés de um campo de disputa política e econômica. O resultado é que, somente em Halbwachs (1990), temos uma perspectiva insuficiente para dar conta da instrumentalização seletiva da memória como tecnologia de dominação.

Porém, ainda que o autor tenha sido lido frequentemente a partir da noção de quadros sociais da memória como dispositivos de coesão grupal, uma leitura mais atenta revela que tais quadros não apenas delimitam o que se recorda, mas operam como filtros silenciosos do que pode ser esquecido legitimamente. A memória coletiva, nesse sentido, não é apenas social — é também normativa. Ela produz exclusões, determina hierarquias de lembrança e impõe uma gramática simbólica ao passado. A amnésia institucional, portanto, não é falha, mas sintoma: revela que a memória é uma tecnologia de gestão simbólica da história.

E aqui, sim, se dá o nó da torção crítica, pois — os quadros sociais não apenas moldam o que se lembra, mas prescrevem o que pode ser esquecido — e o mais importante: sem escândalo institucional.

Ao definir os marcos sociais da lembrança, o grupo também estabelece os limites do esquecimento legítimo — sob a carapaça da neutralidade institucionalizada. A memória coletiva, em Halbwachs (1990), longe de ser apenas repositório grupal, atua como tecnologia simbólica de ordenação social, permitindo que se esqueça sem escândalo ou constrangimento tudo aquilo que perturba a coesão ou desafia a narrativa dominante.

A crítica da estrutura, assim, só se realiza plenamente quando articulada à historicidade do dissenso. Nos arquivos do indigenismo brasileiro, emergem muitos episódios de ruptura institucional que não cabem na lógica da reprodução cega. A tentativa de demissão coletiva do corpo técnico do MI, em 1987, em protesto à desarticulação das ações pedagógicas voltadas aos próprios povos indígenas; a resistência de servidores à terceirização e à militarização do

setor etnocultural nos anos Collor; a criação autônoma de acervos e narrativas indígenas no Varal da Rocinha e no Museu das Remoções; a reivindicação do espaço museal como território político pela retomada de 2016 no RJ: todos esses movimentos desmontam a ideia de um campo museal completamente pacificado.

Eles demonstram que o dissenso não é apenas possível, mas fundante da história das instituições patrimoniais, especialmente quando estas se encontram tensionadas por sujeitos e coletivos que recusam a domesticação simbólica. Essa memória de enfrentamento, frequentemente silenciada nos relatórios técnicos, é precisamente o que atualiza a necessidade de uma arqueologia da resistência, desde de dentro da estrutura — não para romantizá-la, mas para torná-la inassimilável pelo discurso da governança cultural.

Quando essa formulação é atravessada pelos regimes de visibilidade de Foucault, torna-se evidente que a memória não é apenas acervo ou tradição: é campo de enunciabilidade regulada pelo poder. Só pode ser lembrado aquilo que é previamente autorizado a existir discursivamente. Como lembra Laurajane Smith (2021), o próprio discurso patrimonial se estrutura como filtro estatal de legitimidade. Stuart Hall (2016) amplia: toda representação é política, não há discurso neutro. Angela Davis (2016), por sua vez, insere a raça e o gênero como operadores constitutivos dessas seleções, revelando a forma como o capitalismo molda não só o que se diz, mas quem pode dizer — e ser ouvido.

A interseção desses autores com Halbwachs (1990) revela uma verdade incômoda: a memória é também mercado simbólico. Não apenas se disputam versões do passado, mas posições sociais dentro do campo, sustentadas por rentabilização institucional — via curadorias, cargos, premiações, editais. O patrimônio torna-se assim instrumento de ascensão individual por empoderamento simbólico em circuitos seletivos de reconhecimento, visibilidade e consagração.

É aqui que a entrada de Pierre Nora (1993) adquire papel estratégico. Em sua análise do caso francês, Nora mostra que os *lieux de mémoire* não são apenas vestígios do passado, mas encenações estéticas daquilo que se deseja eternizar — e, por consequência, daquilo que se escolhe suprimir.

No Brasil, sob a dança oscilatória dos autoritarismos, essa lógica se converte em prática curatorial muito restritivamente marcada: museus etnográficos e instituições passam a atuar como mecanismos de congelamento histórico, sacralizando o passado indígena como artefato fetichizado, enquanto invisibilizam suas lutas atuais — em especial as que exigem enfrentamento mais direto ao capital — principalmente o agronegócio.

Assim, o panorama se faz crítico: o congelamento não só encobre o conflito, mas ainda o faz por meio da celebração.

O museu etnográfico, então, aparece como monumento (rentabilizável) da ausência: uma arquitetura de presença meramente simbólica, celebrativa, que não só representa o outro, mas — e sobretudo — que dissimula todo o processo histórico de conquista por extermínio, adestramento e apagamento histórico, convergindo com interesses racistas de classe, sob o mesmo modelo patriarcal e capacitista tal qual o dita o capital estruturante, há séculos.

A cadeia conceitual, espiralando-se, demonstra superar a leitura funcional da memória e revelar que o esquecimento é tão institucional quanto o é a lembrança — e que o campo patrimonial opera como curadoria seletiva da ausência, cuja aparência de neutralidade só é mantida à custa do silenciamento e invisibilidade impostos aos sujeitos vivos da história.

Como isso pode ser utilizado, no mercado cultural, para criar valor sobre valor, e ser capitalizado autofagicamente pelo próprio capital, é algo assim, tão logo — precificável.

À medida em que ficam evidentes as relações que orquestram a sinfonia institucional — não só nas etnomusealizações, etno-representações — o desenlace do enredo torna possível vislumbrar que são as próprias formas legitimadas de coerção técnico-jurídico-administrativas que delimitam as relações sociais internas, incidindo assim, diretamente, na esfera do trabalho e nas relações de classe, exatamente como definidas na tradição marxiana, possibilitando a instauração progressiva do precariado, tal qual o define Antunes (2018), já na esfera pública das instituições museais — e nas de etnocultura, mais especificamente aqui.

O mecanismo atua como uma forma institucionalizada de ostentar conquista por submissão simbólica, superestruturante e agenciada pelo Estado, conforme imposta pelo capital internacional aos povos e trabalhadores, sobretudo nas periferias do capitalismo tardio.

Nesse sentido, ao atravessar a memória coletiva, esquartejando-a diante do próprio Halbwachs (1990), ela finalmente revela o que, verdadeiramente, é: simultaneamente dispositivo discursivo e monumento memorial, mas também um mecanismo de rentabilização pessoal por empoderamento simbólico-social, em um mercado restrito de preposição, intermediação e delegação a ser disputado entre sujeitos, todos trabalhadores, com diferentes origens de raça, classe e gênero, dificilmente com consciência de classe consolidada e, por vezes, pouca firmeza ético-ideológica frente à história viva — e tentadoras seduções do capital.

A problematização já seria suficiente, mas pode ser ainda aprofundada, ao arrolar, aqui, a discussão levantada por Pierre Nora (1993), para o caso francês. Nora revela que os monumentos não são apenas vestígios do passado, mas encenações vivas do que se deseja eternizar — assim como daquilo que se deseja suprimir. Sua articulação com Michel Foucault

permite compreender essa seletividade como um efeito de regime de visibilidade, pois não se trata apenas de lembrar ou esquecer, mas de disputar o direito de aparecer discursivamente.

O arquivo ou acervo etnográfico, por exemplo, deixa de ser mero repositório e se torna dispositivo de enunciação político-ideológica, consagração simbólica e dominação social.

Ao formalizar os lugares de memória, Nora (1993) leva o debate a um plano performativo: o que se monumentaliza não é o passado em si, mas sua versão ritualizada, estetizada e institucionalmente autorizada do que se deseja eternizar — uma memória-fetiche<sup>31</sup>, organizada segundo os critérios da representabilidade oficial. Com grifos meus, vejamos:

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar à incandescência a verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria. São bastiões sobre os quais se escora. Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tomariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos. Não mais inteiramente a vida, nem mais inteiramente a morte, como as conchas na praia quando o mar se retira da memória viva (Nora, 1993, p.13).

Nora (1993) escreve a partir do caso francês, cujo sistema estatal de memória e cultura se baseia em modelos de centralização nacional e monumentalização republicana. No Brasil, esse modelo não se replica de forma homogênea, o que exige uma crítica ao universalismo do diagnóstico europeu, evidentemente.

Ainda assim, o trecho destacado leva à dúvida sobre o papel que as barreiras sociais que protegem a prerrogativa patrimonial em esquemas hegemônicos de dominação técnica exercem no processo dialético dos movimentos de ruptura e crise institucionalizada.

Seria este um fundamento das retomadas? Seriam os ciúmes egóicos a mobilizar monopólios mnemônicos, parcialmente, responsáveis por incendiar debates como os que aqui se faz? Não quero aqui me desviar do foco estrutural, mas reforçá-lo, alertando para o quão complexa é a teia de relações que configura, no modo de produção capitalista periférico, a etnocultura-produto que chamamos patrimônio indígena, em sua inflexão histórica.

---

<sup>31</sup> Embora se tenha optado por ampliar o alcance da categoria de fetiche neste trabalho, mantenho-o rigorosamente ancorado na crítica da economia política. Evita-se, assim, seu esvaziamento retórico ou sua redução a efeito estilístico.

Isso auxilia a compreender a função dos museus etnográficos de Estado como espaço simbólico onde o passado é congelado e sacralizado em nome de um projeto que, no contexto do capital, não é outro, senão — a expansão e a retroalimentação exploratória da conquista com fins de alimentar a produção, a circulação e o consumo mercadológico — em detrimento do esbulho territorial, da precarização da vida, da degradação populacional, da devastação ambiental e da completa submissão sistêmica das próprias aldeias fetichizadas em objetos.

Mesmo a política integracionista do indigenismo brasileiro, que funda o projeto de etnomusealização da diferença nos centros urbanos — como o Rio de Janeiro — e nas principais instituições voltadas à reprodução de um indigenismo *cult* — mesmo ela —, depende da permanência do não integrado, como espólio de reserva, em territórios de reserva, para garantir a expansão da produção via exploração de recursos naturais e degradação ambiental e humana, mesmo — e talvez, principalmente — em momentos de crise do capital.

De acordo com Harvey (2005, p.116), “para o sistema durar qualquer intervalo de tempo, tem-se de manter os territórios não-capitalistas (à força se necessário) em condição não-capitalista”. Além disso, “tal como no caso da oferta de trabalho, o capitalismo sempre precisa de um fundo de ativos fora de si mesmo para enfrentar e contornar pressões de sobreacumulação. Se esses ativos, como a terra nua ou novas fontes de matérias-primas, não estiverem à mão, o capitalismo tem de produzi-los de alguma maneira” (Harvey, 2005, p.119).

Isso precisa ficar muito claro, pois é chave mestra pela qual é possível compreender que nunca se tratou, na verdade, de integrar ou — ainda menos — protagonizar, mas sim de subjugar pela diferença, mantê-la como sinal diacrítico da conquista, reforçá-la como distintivo de capital e auferir dela proveitos de classe pessoais, societários, corporativos ou institucionais, com garantias técnicas de presunção da neutralidade e consagração mnemônica simbólica no processo de agenciamento do esbulho.

Ao articular memória institucional e lógicas de acumulação simbólica, Harvey auxilia, portanto, a perceber que o campo patrimonial não apenas seleciona o que lembrar, mas expropria a memória de seus sujeitos originários para reinscrevê-la em circuitos de valor cultural global.

Museus, arquivos, coleções e exposições — inclusive com intenção de reparação — tornam-se parte de uma cadeia internacional de mercantilização da memória exotizada e fetichizada no processo de acumulação por despossessão, onde o patrimônio imaterial dos povos é capturado nas relações do capital, estetizado e transformado em ativo simbólico dos prepostos, dos aparelhos privados de hegemonia e das instituições mnemônicas, em geral, sem retorno político-econômico minimamente compatível com o sobrevalor acumulado.

O que Nora (1993), portanto, vê como lugar de memória, Harvey (2005) nos força a ver como ponto de inflexão entre cultura e capital, entre preservação e captura.

A acumulação por despossessão, assim, indica o renascimento modificado, no mundo contemporâneo, de uma forma arcaica (a acumulação primitiva), que volta a se expandir, incidindo, inclusive, em países já plenamente capitalistas, onde se reinstauram, revigorados, a eliminação/espoliação de direitos e o controle de formas de propriedade, até então, coletivas (praias, natureza, águas, conhecimento). Com isso, o capital repotencializa sua acumulação, tensionando as periferias por um crescente processo de precariado e devastação necropolítica, com o fito de manter seus núcleos de acumulação em pleno vigor, por asfixia do conquistado.

Assim, o materialismo histórico oferece, novamente, a base radical para ancoragem da leitura, pois: a memória institucional, no campo patrimonial, não é apenas reconstruída pelos grupos sociais, mas administrada segundo interesses da classe dominante, por prepostos do capital no processo de conquista, por mediações específicas cuja reprodução se encerra em grupos hegemônicos que operam e se articulam para assim se manterem. Estes, o fazem por influência e uso das prerrogativas de Estado, mesmo as coercitivas, quando necessário, como meio de dominação legitimada por ancoragem jurídico-administrativa burguesa. Dissimulam na curadoria da própria burocracia os critérios técnicos de exclusão patrimonial, arranjando, sob medida, os mecanismos de financiamento etnocultural de forma lhes garantam continuidade, acúmulo de poder e controle orçamentário concreto. Legitimam-se, então, por relatórios planilhados, exigidos no discurso de gestão estratégica neoliberal, que os convalida em arranjos políticos da própria institucionalidade, cordialmente, sem maiores tensões.

Para complementar o quadro, onde as origens sociais, por si só, não garantem posições, e naquilo que a técnica falhar, a bajulação, a submissão patética ou a automutilação ética, dentre outros, tornam-se táticas de sobrevivência institucional plausíveis.

E voltamos, novamente, ao chão da materialidade cotidiana.

A memória, portanto, é produzida, sim, em sociedade — mas é o Estado, sob hegemonia de classe, quem regula por ação (ou omissão — quando o mercado assume por consentimento dos modelos privatistas) os dispositivos através dos quais ela se transforma em acervo, discurso autorizado, fetiche e valor de troca. Se Halbwachs (1990) elabora o diagnóstico da mediação social da memória, é o materialismo histórico que se mostra capaz de decifrar seu rapto pela estrutura.

Como se vê, é possível fazer movimentos orbitais, analíticos, que vão desarmando pressupostos funcionalistas presentes na produção das etnomusealidades brasileiras e na institucionalização consagratória dos etnoconhecedores-do-outro.

Daí, o modelo sinuoso de escrita que se adota aqui, por espirais e redobras reflexivas, voltas teóricas, conceitos que se repetem em sintaxe cruzada, tempos que se reforçam por deslocamento, desvios por inflexão, torções críticas, encadeamentos texto-tectônicos e uso de conceitos por camadas que dançam, serpenteiam, e se alternam por vórtex — tudo isso, possui nexos teórico-causal — diacrítico neste ponto.

Subjaz o texto, pois é estratégia metodológica de temporização circular, atextual, que ladeia o patrimônio e o envolve por giros críticos capazes, não só de desvelar o que há por detrás das discursividades, em suas reais vinculações materiais, objetivas, socioeconômicas, mas demonstrar o quão frágeis são as imagens ilusórias do patrimônio técnico-indigenista, diante da observação crítica, possível pelo materialismo histórico e pela tradição marxista.

A circularidade aqui, toma forma epistêmica de um deslocamento do lugar ocidental, classificatório e técnico, tal como industrializado pelo relógio e precarizado pelo Whatsapp. Assim como a história, o patrimônio e o próprio tempo são objeto de disputa e aparelhamento hegemônico e contra-hegemônico, pois há dialética.

Neste ponto, há uma nítida confluência — ainda pouco aproveitada — entre o pensamento marxista e a cosmovisão ameríndia: a não linearidade do tempo histórico. Se no materialismo histórico o tempo é dialético e violento, moldado por luta de classes e sujeito a rupturas, dobras, inflexões e curvas revolucionárias — essas possíveis apenas pelas condições materiais de produção da própria práxis — para muitos povos não ocidentais, o tempo pode ser entendido sob outros olhares, em nada excludentes da dialética: movimento espiralado, ou circular, apenas por exemplo. Isso não significa, naturalmente, que um tempo espiral se repete ao girar, mas sim, que os giros do tempo aproximam pontos que abrem, perspectivamente, novos ângulos de percepção ativados por camadas temporais.

Pensar o tempo em espiral nos possibilita, por exemplo, visualizar encontros possíveis, por camadas, entre tempos e ancestralidades outras, capazes de condicionar indivíduos e grupos inteiros, por meios culturalmente deslocados do método científico — o sonho ou o transe ritual coletivo, por exemplo — à acomodação, ao contorno ou à insurgência.

Penso que jamais abordaria, aqui, melhor a temporalidade, enquanto questão crítica de análise, enquanto reflexão aberta à dialética não-ocidental, que as palavras de Aílton Krenak (2020, p.37):

Acredito que nossa ideia de tempo, nossa maneira de contá-lo e de enxergá-lo como uma flecha — sempre indo para algum lugar —, está na base do nosso engano, na origem de nosso descolamento da vida. Nossos parentes Tukano, Desana, Baniwa contam histórias de um tempo antes do tempo. Essas narrativas, que são plurais, os maias e outros ameríndios também têm. São histórias de antes de este mundo existir e que, inclusive, aludem à sua duração.

A proximidade com essas narrativas expande muito nosso sentido de ser, nos tira o medo e também o preconceito contra os outros seres. Os outros seres são junto conosco, e a recriação do mundo é um evento possível o tempo inteiro.

Eu poderia, ao invés de introduzir qualquer coisa aqui, encerrar, como quem fecha por vórtex, em uma miração do mundo Tukano antes do tempo, de frente para o Corcovado, ou sobrevoando a floresta amazônica. Poeticamente, funcionaria até bem, penso eu. Não custa lembrar que, não há muito, alguns historiadores concluíam, apressadamente, pelo fim da história. Entender hoje que, pela inflexão das percepções temporais, se não é possível parar o tempo, talvez seja possível, ao menos como ele propõe já no título de uma sua obra, adiar o fim do mundo — como propõe Krenak (2019) — já é uma grande coisa: ou não, dependendo do mundo em que se vive.

A cosmovisão ameríndia não fornece uma “narrativa” sobre o tempo. Ela expressa, na verdade, uma pluralidade epistêmica de temporalidades autônomas, em que os movimentos circulares, orbitais ou espirais não são, nem obrigatórios, nem eterno retorno e nem retorno do mesmo, mas inflexões reencontradas de sentido, ativadas por ancestralidade viva. Em povos como os Waiãpi, a estrutura temporal é inseparável da cosmopolítica dos espíritos e da reordenação dos mundos visíveis e invisíveis, sendo regida por lógica ritualística, não por mensuração abstrata.

Isso é completamente diferente do tempo linear, cumulativo e planejado da modernidade ocidental — que Hartog (2013) denomina “presentismo” —, as temporalidades ameríndias operam como força teórica — epistemologias próprias: não apenas interpretam o mundo, mas regulam práticas, direitos e formas de reconhecimento. Pensar o tempo como espiral, como fazem os Desana, implica questionar a própria concepção moderna de progresso e a noção ocidental de arquivo como fixador do passado. Ao tratar essas cosmopercepções como ferramentas críticas, e não como mitologia poética, o texto (ou a política pública) deixa de operar sob chave multiculturalista e passa a ancorar-se em pluralismos epistemológicos de temporalidade, o que subverte as bases ontológicas da cronopolítica moderna.

O tempo deixa, assim, sua discursividade neutra, tecnicizada, produtiva e contínua para se converter em memória viva — disputa. E, aqui, os povos indígenas são, eles mesmos, seus próprios teóricos do tempo. Assim, pensar o tempo como matéria-prima deixa de ser a dádiva do historiador para se tornar a dos sábios. E com isso, talvez, deixe de ser o fantoche dos enganadores.

No modo de produção capitalista, contudo, onde estes parecem reinar, a temporalidade deixa de ser campo simbólico plural, vinculado a cosmologias, experiências subjetivas e

narrativas de pertencimento, para se converter em ferramenta de gestão política e econômica, medida por produtividades medidas pelo relógio pós-moderno: celulares e aplicativos voltados ao precariado. O tempo é, aqui, uma mercadoria estratégica: regulada, monetizada e tabelada por todos os protocolos mais avançados do controle técnico e das automatizações.

O presente é, dessa forma, incorporado como zona espetacular de produtividade performática, e o futuro como horizonte especulativo gerido por gráficos-pizza e matrizes *swot*. Nesse cenário, o indigenismo cultural musealista, em si um monumento, não opera como espaço de restituição ou garantia de direitos, mas como tecnologia de captura e enquadramento temporal, pelos medidores de produtividade (execução orçamentária, por exemplo), onde a temporalidade dos povos — se aproveitada — precisa passar por todo o processo de preparação antes de ser apresentada, musealizada: assim, é dissecada, performada e reintroduzida como teatro, acionado para preencher as tardes dominicais da branquitude burguesa, estupefata com as performances culturais que a etnocultura lhe apresenta.

Assim, o regime de acumulação impõe uma compressão cronológica que remodela o tempo como ativo a ser, ou não, fetichizado, dependendo de contradições de classe, raça, gênero e/ou funcionalidade produtiva que o fetiche aciona.

O arquétipo pequeno-burguês que temporaliza sua vida na ostentação do consumo em viagens, jantares e festas *vip*, fazendo disto um modelo viralizável — e rentabilizável — por redes sociais, com milhares de seguidores, por exemplo, passa a ser um ativo de mais valor, altamente cobiçado pelo trabalhador comum, nas periferias do capital. A disponibilidade temporal é, contudo, algo que não está dado ao trabalhador. Ao com ela sonhar, mais se uberiza, iludido pelo sonho burguês do *selfmade man* dominical e hedonista do consumo.

Nessa perspectiva, o tempo se torna a própria mercadoria fetichizada, o sonho de consumo, o ativo patrimonial, utilizado para a circulação do capital simbólico do *influencer*, o *bon vivant* instagramável. Cada curadoria do tempo, no capital, portanto, é uma sentença cronológica e um algoritmo de contenção que se exhibe pela ilusão do empreendedorismo.

É nesse ponto que o conceito de regimes de historicidade, formulado por François Hartog (2013), revela toda sua potência crítica. O presentismo, tal como o autor desenvolve, designa a hegemonia de um tempo achatado, em que o passado é estetizado, o futuro neutralizado e o presente se absolutiza como valor único. Trata-se de uma temporalidade tautológica, sem direção e sem antagonismo, que impede tanto o luto quanto a transformação. No campo patrimonial, esse regime presentista funciona como forma de expropriação simbólica de futuros insurgentes: o passado indígena é estetizado em vitrines que o dominam, o presente

é controlado por protocolos institucionais que o barram e o futuro é capturado por projetos de “inclusão” que operam, de fato, como formas renovadas da domesticação servil.

A pluralidade temporal ameríndia — com fluxos circulares, memória viva e tempos espiralados — é congelada, curada e acondicionada para caber no metrônomo tecnocrático da política cultural indigenista de Estado que, em última análise, é a política cultural do capital.

Essa cosmopercepção do tempo como espiral ou fluxo de recriação constante, presente entre povos Tukano, Desana, Baniwa, Maxakali e tantos outros povos, não opera como alegoria poética, mas como ontologia insurgente da história. Ela desafia, diretamente, a lógica cronológica da história colonial, do progresso ilustrado e da memória arquivada. Se o tempo é espiral, não há fixação por marcos, ou ascendente evolutiva: a memória retorna, os mortos dançam, o futuro se curva ao passado, e o presente se desdobra em ancestralidade viva. É justamente esse regime temporal que o capital tenta sufocar — porque um tempo assim, com referência ontológico-territorial não pode ser plenamente fetichizado, mercantilizado e gerido.

A perspectiva do tempo como espiral, portanto, se insere em muitas cosmovisões ameríndias em que a ancestralidade atua não como passado morto, mas como presença ativa, ritmada por sonho, rito e encantaria (Krenak, 2020). A patrimonialização do tempo ameríndio, portanto, — sua tradução, exibição, conservação — não o restitui: antes, o enclausura.

Por isso, pensar o tempo como categoria crítica — e não apenas como linha narrativa — torna-se um gesto radical. Aqui, a leitura materialista encontra, nos povos indígenas, não apenas sujeitos de memória, mas teóricos, convergentes, para um outro tempo possível.

Do contrário, apenas se aciona um diafragma, pelo qual a voz alterna é suprimida por legendas tradutivas. Seus lábios a balbuciar, sob aplausos de claquete, mais chancelam o capital, que o tensionam — pois a legenda é clara demais. Longe de ser novidade, a prática é apenas repaginada no tempo, reforçando-se por sintaxe o enunciado do curador, que afirma: — o tempo é retilíneo, evolutivo e tem sentido: feito a flecha indo para algum lugar.

O indigenismo técnico-musealista que se cria com o golpe do abril de 64, portanto, interrompe o projeto crítico de insurgência indigenista que se formava no quintal do imperialismo norte-americano. Um indigenismo cultural, distintivamente tão simbólico quanto subserviente, que atinge plena hegemonia no Brasil neoliberal, onde a adoção de modelos acrílicos de gestão é capitalizada por grupos específicos: — como “inovação” museal e arrojo técnico-científico. O capital internacional penetra fortemente nas instituições indigenistas (de Estado ou não), via ongs, oscips, editais, cooperações etc., chegando, no XXI, a ocupar silenciosamente a máquina da Funai, influenciando políticas e sucessões políticas desde a presidência até coordenações gerais do órgão.

A patrimonialização da memória “indígena” torna-se, nesse contexto, operação de engenharia cronopolítica e ambição orçamentária: o tempo institucional vivido passa a se medir pela tabela de descentralizações e pagamentos a pesquisadores que vão a campo, colher acervos, desenvolver pesquisas, reforçá-las em redes, transformá-las em capital cultural convalidado por pares na antropologia, na linguística, na museologia acrítica etc.

Assim, o capital internacional penetra sistematicamente no campo, com chancela institucionalizada, com adesões controladas por aparelhos privados de hegemonia que se consagram mútua e simbolicamente, trocando o tempo vivo pela representação inerte, o gesto ritual pelo espetáculo institucional de glorificação de um acervo morto. A vitrine museológica é, aqui, uma arma de guerra simbólica — opera por estetização da violência, captura da ancestralidade e modulação da diferença em chave de governabilidade.

Opera por necropolíticas culturais-indigenistas e necromedidas — como a taxidermia. A ideia de taxidermia cultural permite teorizar o processo em que a memória viva, ativa e insurgente dos povos originários é convertida em simulacro institucional morto, estetizado e apropriável. O termo não é apenas uma metáfora: ele designa uma tecnologia simbólica específica, que consiste em capturar práticas culturais dinâmicas, mumificá-las sob a linguagem ou a técnica patrimonial e expô-las como relíquias neutras, esvaziadas de sua força crítica, de luta, de disputa, de resistência e conflito: são relíquias — mortas.

Tal como os corpos empalhados exibidos em museus coloniais, os saberes indígenas empalhados discursivamente são congelados num tempo-pastiche, administrável pelo Estado e rentabilizável pelos aparelhos privados de hegemonia. A flecha aqui não vai para algum lugar, pois já chegou a ele: a caixa entomológica do etnomuseólogo especialista em “índio”.

Em necropolítica, Mbembe (2018) assinala que a amputação atua como forma de domínio, onde corpos mutilados — culturas, aqui — são preservados não para afirmar vida, mas para torná-la irrepresentável. Subjugá-la com a violência mais extrema de sua antítese: a da quase-morte permanente, como uma dádiva oferecida pelo algoz.

A taxidermia museal atua nesse plano: não se limita a retirar a vitalidade do gesto ancestral, mas rearranja sua materialidade para produzir um cadáver objetificado, mumificado pela técnica, que possa ser domesticado pelo relógio do expediente. Como cadáver simbólico, o patrimônio morto ainda circula, performa e é rentabilizável. Porém, a circulação ocorre em um circuito fechado, especializado, de consumo ritualizado, funerário e celebratório, daquilo que a conquista matou — ou esquartejou.

O movimento revela uma dupla face emocional: a do exotismo romantizado que lamenta o extermínio, e defende o “protagonismo” — e a fetichização do acervo de conquista, que o

torna produto da técnica museal e do ilusionismo midiático, promovido por técnicos que, é claro, nada têm a ver com a matança — ainda que exiba os corpos, capitalizando-os. Essa operação de empalhamento de reconquista, corresponde, na esfera da memória, ao que se poderia chamar de uma estratégia constitutiva da dominação colonial liberal: a conversão da violência histórica em espetáculo ou ritual de museificação progressista moralizado.

Descolado da experiência viva dos sujeitos a quem aquele objeto pertencia, o técnico museal não frequenta retomadas. Não conhece um cerco do agronegócio e não sabe o que é uma tocaia. Ao encerrar o expediente, enfrenta o trânsito metropolitano e frequenta a orla de Copacabana. Não conhece a pulsação viva da memória real dos povos. O que ele representa, na verdade, portanto, não condiz com o que se vê: é um regime estético e político que encena a presença por meio da ausência, como aponta a noção indígena do “museu morto”.

A diferença entre museu-vivo e museu-morto, evidenciada na museologia Kanindé contemporânea, não esconde essa tensão entre amor e apagamento, história viva e fetiche burocrático. O museu morto não é só um museu sem afeto: é um museu onde o amor pela luta ancestral foi substituído pela gestão neutra de editais, prazos e índices de produtividade.

A taxidermia cultural, portanto, no processo de objetificação das culturas, é o nome da operação que transforma a ausência de vida — e principalmente de insurgência — em signo celebrável de “paz” e estandarte institucional da conquista, atribuindo sobrevalor ao acervo material — a plumária, a cestaria, a cerâmica, etc — de forma acrítica e acumuladora, sem maiores interesses nas lutas sociais dos taxidermizados — assuntos “polêmicos”.

Ao invés de admitir o apagamento como fracasso ou violência, a curadoria tecnoburocrática o reconfigura como jóia técnica — e o embala em linguagem institucional para presente — ou para o presentismo. Isso é equivalente ao que, em Mbembe (2018), seria a racionalização necropolítica da vida: matar o outro — simbólica e politicamente — mas manter o corpo em circulação com fins pedagógicos e administrativos.

Há, assim, uma estética mortuária operando, ainda, a etnomuseologia. Ela se manifesta na forma como acervos indígenas são apropriados: herança cultural sem presença social. Essa estética da morte simbólica revela o vínculo profundo entre formas de ver, classificar e controlar — ou seja, entre arquivo e dominação.

O acervo morto é aquele cuja função não é reativar sentidos por dobra temporal, mas impedir a insurgência por reforço funerário, congelando temporalidades, lutas e sujeitos e esmaecendo relações sociais marcadas por ideais e práticas racistas, com recorte de classe, de gênero e corpóricos. No vocabulário foucaultiano, tratar-se-ia, talvez, de um dispositivo de controle da enunciação. Já nas terminologias de Losurdo (2006), quiçá — um império dos

vampiros sobre os vivos, cuja legitimação se dá pelo uso da razão, da estética, da técnica, do carisma, da jurisprudência e — porque não? — da economia liberal, enquanto por cortina midiática se oculta a violência fundante das atrocidades raciais, coloniais e brutais do capital.

Por fim, falar de taxidermia cultural é também nomear a forma contemporânea da continuidade do processo colonial: a necropolítica simbólica, que autoriza a vida apenas sob condição de morte no precariado — a submissão completa ao não-direito e a desumanização.

É importante deixar claro que não estamos aqui falando de extermínio, neste ponto.

Como vimos, as políticas patrimoniais do capital não visam eliminar os povos indígenas, pois precisam da sua alteridade como reserva de ativos — mas requerem que sua performance seja controlada. É por isso que o espetáculo do acervo morto é tão funcional: ele encena a diversidade enquanto preserva o controle. E nesse cenário, o curador tecnocrata substitui o capitão do mato: seu laço é com o capital simbólico, mas seu gesto é o mesmo — capturar, exibir, administrar, apagar.

Romper com essa lógica exige mais do que políticas de inclusão ou representatividade: requer refundar os marcos temporais do próprio campo patrimonial, de forma crítica. Fazer da Retomada indígena uma reconfiguração do tempo — e não apenas do espaço — é inverter o eixo do presentismo: do arquivo morto à Terra viva. Se Krenak (2020) ensina que o tempo não é linha — nem tampouco vitrine é. Tempo é território — e vida. O tempo, para os povos indígenas, se vive como presença contínua das ancestralidades, como memória encarnada nos corpos, nos rios, nas montanhas e nos rituais. A tentativa de capturar essa temporalidade viva nos moldes do museu ocidental é, portanto, um gesto de violação. O museu congela o que, para os povos indígenas, deve permanecer em movimento.

Fechar, portanto, esta trajetória crítica com a leitura atenta do pensamento de Fernanda Kaingáng (2023) não é apenas gesto de reconhecimento político: é gesto de refundação epistêmica. Sua tese de doutoramento representa o mais consistente volume jurídico-político indígena já produzido sobre patrimônio cultural no Brasil.

Ao desconstruir a aparência de legalidade que reveste o sistema de reconhecimento do patrimônio indígena, Kaingáng (2023) revela a espinha dorsal do colonialismo de Estado: não é o silêncio dos povos que mantém o apagamento — é a cadeia normativa que os exclui sistematicamente da definição do que merece ser lembrado, conservado e celebrado. O reconhecimento jurídico do patrimônio indígena é apenas aparente. Sua crítica não apenas converge com o eixo desta dissertação: ela o tensiona e o refrata, projetando-o para dentro da máquina museológica como uma bomba semiótica a desarmar a vitrine colonial. É neste ponto

que o campo patrimonial revela seu duplo: ou reconfigura-se radicalmente por dentro, ou reafirma-se como aparato simbólico da conquista.

Em sua tese de doutorado, Kaingáng (2023) aponta o núcleo incontornável do problema: o fato de que, por mais de sete décadas, os povos indígenas foram interditados dos espaços de decisão, de fala e de ação dentro das estruturas museológicas do Estado.

Símbolo do colonialismo que resiste à ocupação de espaços museais pelos povos indígenas é, por exemplo, a demora de setenta anos para haver uma direção indígena, museólogos indígenas, linguistas indígenas, pesquisadores indígenas, gestores indígenas e outros profissionais indígenas no Museu do Índio (Belfort Sales, 2023, p. 274).

Mais do que denunciar uma ausência, sua análise propõe um deslocamento de paradigma: se o MI quiser seguir existindo no novo tempo político, essa seara aberta com o Ministério dos Povos Indígenas e a presidência de Joênia Wapichana na Funai, precisará abandonar sua lógica tutelar, tecnocrática e representacional. Isso não se faz com reformas pontuais, mas com reorganização radical de suas bases epistemológicas, administrativas e simbólicas.

O gesto de Kaingáng, assim, não é apenas analítico, é performativo. Sua nomeação como diretora de um rebatizado Museu Nacional dos Povos Indígenas condensa, em um só movimento, o ápice e o risco: ao mesmo tempo em que opera como marco de virada histórica, carrega em si o risco do protagonismo cooptado — da insurgência absorvida como sinal.

A própria autora parece reconhecer essa armadilha, ao afirmar que a presença indígena nas estruturas decisórias ainda se submete a filtros não indígenas. Segundo Kaingang, “a Nova Museologia requer a revalorização dos objetos ou até mesmo sua substituição, na medida em que confronta o método tradicional verticalizado, isto é, de cima para baixo, inerente à prática museológica e à autoridade curatorial ao longo da história” (Belfort Sales, 2023. p. 267). Isso coaduna perfeitamente com a análise cruzada que fizemos até aqui, em muitos pontos, e por uma miríade de autores diferentes.

Daí a urgência de compreender sua produção teórica não como panfleto institucional, mas como plano tático de descolonização. Sua tese não é adendo simbólico: é cartografia crítica de um território em disputa — o da memória enquanto campo de guerra. Neste sentido, Fernanda não é apenas personagem histórica do presente: ela é uma operadora ativa na luta pela ruptura epistemológica do patrimônio como forma de poder.

É por isso que esta dissertação não a cita apenas: ela se reconfigura em espiral com sua fala. Alinhando-se à sua crítica, mas também lançando luz sobre seus paradoxos, este trabalho propõe, assim, uma leitura em tensão — não como desacordo, mas como escuta ativa. A

nomeação de uma diretora indígena, por mais transformadora que pareça, não dissolverá os pactos históricos do MI com a lógica da patrimonialização colonial. A reconfiguração só será possível se for simultaneamente política, epistemológica, institucional e simbólica — se o Museu deixar de ser aparelho de consagração técnica e passar a ser território insurgente de memória viva.

O RADAR, enquanto procedimento metodológico, atua nesse desvio: ao invés de traduzir a crítica, ela a acompanha; ao invés de ilustrar o movimento, ela o tensiona por dentro. E é por esse vórtice que se atravessa o texto: não há neutralidade possível entre o acervo morto e a terra viva. O que se disputa, no fundo, é o tempo — e o direito de dizer o que, afinal, vale a pena ser lembrado.

Ao incorporar a leitura de Kaingáng (2023) como parte viva do referencial desta pesquisa, não se trata de adicionar uma voz: trata-se de reconhecer que a própria produção teórica indígena se torna agora centro de gravidade epistêmica no campo da museologia de Estado. A dissertação, assim, não apenas a cita — mas se alinha, metodologicamente, ao gesto que sua escrita executa: uma travessia insurgente da memória, do acervo e da política institucional do Museu Nacional dos Povos Indígenas.

## **2.6. Museu Nacional dos Povos Indígenas e seus desafios**

O Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI) tem muitos desafios para seguir como instituição de memória e com acervos dos povos indígenas constituídos no Brasil. O primeiro é a defesa do patrimônio cultural. A compreensão do patrimônio cultural como campo neutro de preservação de heranças coletivas tem sido amplamente questionada por abordagens críticas que identificam, nesse conceito, um instrumento de produção de narrativas oficiais e de reforço a regimes de poder simbólico. Autores como Laurajane Smith (2006), Pierre Nora (1984) e François Hartog (2003) contribuíram para desestabilizar a noção de patrimônio como “coisa dada” ou legado universal, evidenciando que a memória pública é construída, selecionada e institucionalizada com finalidades políticas, não raro excludentes.

Para Smith (2006), o patrimônio deve ser entendido como uma prática discursiva — um conjunto de ações, políticas e representações por meio das quais certos grupos impõem sua narrativa como legítima, silenciando outras formas de memória e pertencimento. A chamada “Authorized Heritage Discourse” (AHD) evidencia o papel do Estado, das elites culturais e das instituições acadêmicas na definição do que merece ser lembrado, exposto e conservado. Nesse

sentido, o patrimônio se constitui como um campo de disputa simbólica e não como um terreno consensual de celebração identitária.

A análise de Nora (1984) também contribui para essa compreensão ao introduzir o conceito de “lugares de memória” (*lieux de mémoire*), nos quais a memória coletiva é artificialmente fixada em objetos, rituais e instituições. Nora aponta que, na modernidade, a memória viva é substituída por formas organizadas de rememoração institucionalizada, deslocando a experiência direta por sistemas de representação. Os museus, como o MNPI, tornam-se espaços de enunciação oficial da história e da identidade, operando seleções que obedecem a lógicas institucionais e ideológicas.

François Hartog (2003) propõe a noção de “regime de historicidade” para indicar que diferentes sociedades e momentos históricos produzem diferentes formas de se relacionar com o tempo, a memória e o futuro. O patrimônio, nessa chave, deixa de ser um conjunto fixo de objetos para ser analisado como sintoma de um regime de visibilidade — ou seja, aquilo que uma determinada configuração institucional permite ver, lembrar e valorizar. Esse deslocamento epistemológico permite compreender que há políticas da memória em operação nos aparatos patrimoniais do Estado.

A teoria crítica contribui para esse debate ao evidenciar que as instituições culturais — museus, arquivos, centros de memória, como o MNPI — não são neutras em sua constituição e operação. Em Bourdieu (1996), o capital simbólico acumulado por essas instituições é um dos instrumentos centrais na reprodução das hierarquias sociais e culturais. Gramsci (2024), ao pensar os aparelhos privados de hegemonia, oferece uma chave para entender como instituições aparentemente técnicas ou culturais também desempenham funções políticas na consolidação de consensos e na produção de consentimento.

A articulação entre patrimônio e poder, portanto, não pode ser ignorada nas análises institucionais. O que se conserva, o que se expõe e o que se silencia são decisões carregadas de sentido político. No caso do Museu do Índio, e posteriormente do MNPI, é necessário situar sua trajetória dentro desse campo de disputas em torno da representação pública dos povos indígenas. A seleção do acervo, a curadoria das exposições e a própria definição institucional de “cultura indígena” foram, historicamente, atravessadas por interesses que extrapolam o campo técnico-museológico.

Essa abordagem permite reposicionar o estudo do patrimônio indígena dentro de um campo crítico mais amplo, que recusa a neutralidade dos aparatos culturais e reconhece neles a inscrição de relações desiguais de poder. Ao mesmo tempo, abre espaço para pensar possibilidades de reorganização institucional que não apenas incluam sujeitos antes silenciados,

mas que também reconfigurem as próprias estruturas de produção da memória e da visibilidade pública.

A institucionalização do patrimônio como política de Estado coloca em cena um campo de mediações no qual a memória pública é organizada por dispositivos discursivos e operada por aparelhos de representação. O Estado, longe de atuar apenas como agente garantidor da preservação da memória, se configura como produtor ativo de discursos, selecionando o que será lembrado, o que será esquecido e sob quais formas ocorrerá essa rememoração. O museu, nesse contexto, deve ser compreendido como um dos aparelhos responsáveis por constituir o visível e o dizível sobre determinados sujeitos sociais — neste caso, os povos indígenas.

A tradição gramsciana oferece uma chave valiosa para compreender a função dos museus e outras instituições culturais no interior do aparato estatal. Ao desenvolver a noção de aparelhos privados de hegemonia, Gramsci (2024) identifica um conjunto de instituições — igrejas, escolas, meios de comunicação, museus — que atuam na produção do consenso e na reprodução das ideias dominantes. Esses aparelhos, embora não diretamente estatais em sua forma, operam como sustentáculos simbólicos do poder político, funcionando como mediadores entre o Estado e a sociedade civil.

A museologia tradicional, em sua pretensa neutralidade científica, cumpre muitas vezes o papel de garantir a “naturalização” de certas visões de mundo. As exposições, a seleção dos objetos, os roteiros interpretativos e a organização dos acervos obedecem a lógicas que, embora invisíveis ao olhar do público comum, são estruturadas por critérios ideológicos e históricos. Nesse sentido, o museu pode ser lido como uma instância de produção e sedimentação de narrativas hegemônicas, que tornam determinadas representações legítimas e silenciam outras.

A aproximação com Foucault reforça essa leitura, ao permitir analisar o museu como parte de um dispositivo de saber-poder, no qual as práticas institucionais de arquivamento, documentação e curadoria não apenas refletem uma realidade, mas produzem os próprios objetos de conhecimento. O museu é, nesse sentido, operador de enunciabilidade: define quem pode falar, o que pode ser dito e sob que regime de verdade. Isso é particularmente evidente no caso de instituições voltadas à representação de grupos historicamente silenciados, como os povos indígenas.

O conceito de fetichismo, oriundo da tradição marxista, também contribui para a análise do patrimônio musealizado. Marx, ao discutir o fetichismo da mercadoria, demonstra como relações sociais são convertidas em relações entre coisas. O mesmo processo pode ser observado no campo do patrimônio: as relações vivas, plurais e dinâmicas entre sujeitos e saberes são substituídas por objetos congelados, deslocados de seus contextos e tratados como

representações autoevidentes de culturas “outras”. O acervo, quando não tensionado criticamente, torna-se fetiche — ou seja, uma forma invertida de relação, na qual o objeto oculta a complexidade da relação social que o produziu.

A fetichização do patrimônio indígena, nesse sentido, não reside apenas na coleta e exposição de objetos, mas na maneira como esses objetos são organizados, narrados e justificados como representações legítimas. O processo de musealização, quando conduzido sem participação indígena e sem revisão epistemológica, converte experiências coletivas em signos interpretáveis pelo olhar do Estado e do público não indígena. O museu torna-se, assim, uma tecnologia de ordenamento do sensível, na qual a diferença é apresentada como espetáculo, mas raramente como interlocutora.

A trajetória do Museu Nacional dos Povos Indígenas ilustra com precisão esses mecanismos. Historicamente vinculado à Funai, e inserido no campo das políticas indigenistas tuteladas, o museu desempenhou durante décadas o papel de operador simbólico da presença indígena no espaço público nacional. Através de sua curadoria, publicações e exposições, construiu um repertório visual e narrativo que, mesmo sob o discurso da valorização cultural, reproduzia uma assimetria estrutural: os indígenas eram apresentados como objeto de saber, mas não como sujeitos de fala.

A refundação do MI como Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI), em 2023, representa uma tentativa de reverter esse processo. No entanto, a mudança de nome e de direção institucional não é, por si só, garantia de ruptura com os padrões anteriores. O museu continua inserido em uma estrutura de Estado, com normas, procedimentos e limites herdados. A transformação efetiva dependerá da capacidade de deslocar os dispositivos de fetichização e de construir formas institucionais que reconheçam os sujeitos representados como produtores legítimos de discurso e memória.

Por isso, é fundamental compreender o MNPI não apenas como nova instituição, mas como campo de disputa hegemônica. As políticas de memória, o tratamento do acervo, a organização das exposições e a própria definição de “cultura indígena” são dimensões em disputa, nas quais se confrontam modelos distintos de representação. A análise do museu como aparelho hegemônico de Estado, produtor de discursos e promotor de determinadas formas de visibilidade, permite compreender os limites e as possibilidades dessa transição institucional — e, sobretudo, revela os embates em torno da autoria, da escuta e do poder simbólico.

Outro desafio é a curadoria no MNPI. Ela não pode ser compreendida apenas como técnica museológica ou tarefa de ordenamento de objetos. Trata-se de uma prática situada, historicamente conformada, que articula escolhas, exclusões e formas de narrar. Nesse sentido,

ela opera como dispositivo de mediação simbólica, no qual se definem não apenas os conteúdos a serem exibidos, mas os sujeitos autorizados a representar, os modos de ver e os sentidos possíveis a serem atribuídos aos acervos. O curador, nesse modelo, ocupa uma posição central na produção do discurso museológico e, portanto, na disputa pela memória pública.

No contexto do Museu Nacional dos Povos Indígenas, as práticas curatoriais historicamente adotadas reproduziram modelos representacionais marcados por assimetria e tutela. A presença indígena nas exposições foi, por décadas, mediada por categorias exógenas, por uma etnografia visual padronizada e por roteiros interpretativos construídos sem participação efetiva dos povos retratados. O acervo, composto por objetos coletados ao longo de décadas, passou a funcionar como uma forma de condensação material de políticas estatais sobre a diferença — uma espécie de espelho no qual o Estado inscrevia sua versão da alteridade indígena.

Esse tipo de curadoria implica um gesto de congelamento: objetos retirados de seus contextos originais são reconvertidos em “peças”, dotadas de valor museológico, e inseridas em narrativas pedagógicas sobre identidade, cultura e nação. Nesse processo, muitas das dimensões vivas, espirituais ou relacionais dos objetos são obliteradas em favor de um discurso que os torna interpretáveis dentro do repertório ocidental de patrimônio. O que se transmite não é apenas o objeto em si, mas a gramática de classificação e interpretação imposta pela instituição.

A noção de arquivo, nesse contexto, torna-se central. Como propõe Foucault (1972), o arquivo é mais do que uma coleção: é uma forma de ordenamento do saber, um conjunto de regras que define o que pode ser dito e preservado em determinada época. O acervo de um museu, enquanto arquivo material, atua como tecnologia de exclusão e de visibilidade, operando a seleção da memória legítima e a naturalização de determinadas narrativas. Derrida (1995), por sua vez, aponta que todo arquivo é também marcado por uma lógica de repressão e de autoridade, que decide o que será lembrado e o que será esquecido.

Aplicado ao caso do MI/MNPI, esse enquadramento permite compreender que o acervo indígena, longe de ser um repositório neutro de cultura, é atravessado por disputas epistemológicas e políticas. Ele encarna relações coloniais, decisões institucionais e ausências estruturais. A forma como esse acervo é exibido, acessado, organizado e narrado revela tanto as limitações históricas da representação indígena quanto as possibilidades de sua reapropriação crítica no presente.

Com a refundação do museu e a formação de uma gestão indígena, abre-se a possibilidade de reconfigurar a curadoria como prática coletiva, multivocal e situada. No

entanto, essa transição exige não apenas mudanças de pessoas, mas transformações nas metodologias, nos conceitos e nas linguagens adotadas pela instituição. A curadoria indígena não deve ser lida como mera presença simbólica, mas como questionamento da estrutura de enunciação museológica — isto é, como prática que desafia a lógica unilateral de produção de sentido e propõe novas formas de escuta e visibilidade.

Nesse processo, o acervo deixa de ser apenas um conjunto de objetos a serem mostrados e passa a ser entendido como lugar de disputa narrativa. Cada peça, cada imagem, cada texto interpretativo torna-se campo de negociação entre memória estatal e saber indígena, entre formas de exposição e formas de ocultamento. A redefinição da curadoria, portanto, está no centro da possibilidade de uma museologia crítica e descolonizadora, comprometida com a transformação efetiva das estruturas de representação e não apenas com sua renovação estética.

A refundação do Museu do Índio como Museu Nacional dos Povos Indígenas (MNPI) em 2023 foi anunciada como um marco simbólico e político. No entanto, a crítica institucional exige que se vá além da dimensão celebratória para investigar até que ponto tal transição representa, de fato, uma transformação estrutural nos modos de produção da memória estatal e da representação indígena. A mudança de nomenclatura, a nova vinculação ao Ministério dos Povos Indígenas e a nomeação de uma direção indígena são conquistas relevantes, mas não suficientes para reverter processos históricos de exclusão, fetichização e assimetria representacional.

A crítica institucional, conforme desenvolvida por autores como Andrea Fraser (2005) e Paulo Herkenhoff (2004), implica a análise das instituições culturais a partir de suas condições materiais de existência, suas dinâmicas internas e suas formas de articulação com o poder. Não basta modificar a superfície dos discursos ou alterar os sujeitos nos cargos de comando. É necessário transformar os regimes de visibilidade, os critérios curatoriais, os protocolos de decisão e, sobretudo, os marcos epistemológicos que sustentam o funcionamento da instituição. Quando isso não ocorre, corre-se o risco de produzir uma reforma simbólica, na qual as estruturas permanecem intactas sob nova roupagem discursiva.

No campo da museologia crítica, essa tensão entre reformismo e ruptura tem sido amplamente discutida. A simples inclusão de vozes subalternizadas nos espaços de representação não garante, por si só, a transformação das formas como essas vozes são enquadradas, legitimadas e reconhecidas. Muitas vezes, o que se observa é a captura institucional da diferença: a incorporação estratégica da alteridade como forma de renovar a legitimidade da própria instituição. Nesse cenário, a presença indígena pode se tornar um

recurso de atualização simbólica, sem que haja real redistribuição de poder ou de autoria sobre a memória pública.

A governamentalidade contemporânea, tal como analisada por Foucault (2008), opera justamente nessa lógica de adaptação: o poder não se opõe à diferença, mas a incorpora, gerenciando-a dentro dos limites do aceitável. A refundação do museu, se não for acompanhada de uma reestruturação profunda, pode funcionar como uma atualização da governança cultural, em que a presença indígena é autorizada, mas continua circunscrita aos marcos já estabelecidos pela racionalidade estatal. Isso reforça a necessidade de compreender o MNPI não como ponto de chegada, mas como campo de disputa em aberto.

O desafio é construir uma institucionalidade que não apenas inclua sujeitos antes marginalizados, mas que também se disponha a revisar suas próprias formas de operar. Isso exige deslocamentos nos critérios de curadoria, na gestão do acervo, nos protocolos de consulta e nas formas de mediação com o público. A crítica institucional, nesse caso, não é destrutiva, mas fundacional: ela busca criar as condições para uma nova prática museológica, que não apenas represente, mas seja co-construída com os sujeitos representados.

É nesse ponto que a refundação do museu se revela como processo, e não como evento. A ruptura efetiva com o modelo tutelar e com a lógica de fetichização patrimonial depende da consolidação de mecanismos institucionais que garantam participação continuada, escuta qualificada e corresponsabilidade decisória. Sem isso, a mudança corre o risco de ser absorvida como atualização cosmética, reforçando, em nova linguagem, as assimetrias históricas que motivaram a crítica.

Portanto, pensar o MNPI a partir da crítica institucional implica reconhecer tanto os avanços quanto os limites da transição. A presença de sujeitos indígenas na gestão, embora historicamente inédita, não deve ser interpretada como índice automático de transformação. O que está em jogo é a possibilidade de constituir um modelo museológico outro — não apenas em sua composição simbólica, mas em suas bases operacionais e epistemológicas.

Ao invés de se encerrar em análise, desdobra-se práxis situada a seguir, materializando-se no produto técnico RADAR. Longe de constituir apenas funcional, o instrumento proposto emerge das próprias tensões vivenciadas ao longo da investigação, como tentativa de organizar, tensionar e devolver ao campo fragmentos e problemas que o constituem. Trata-se, portanto, de uma ferramenta vivencial em construção — atravessada pela experiência crítica que a gerou — voltada à mediação técnica entre leitura, sistematização e intervenção, cuja finalidade não é estabilizar o real, mas prepará-lo para ser objeto de análise crítica. É a partir dessa chave — em que pesquisa e prática se implicam mutuamente — que se introduz o capítulo seguinte.

### **3. PRODUTO: ROTEAMENTO ANALÍTICO DE DOCUMENTOS E ARQUIVOS EM REDE (RADAR)**

#### **3.1 Além do museu: por uma tecnologia inclusiva para desenvolvimento de suporte crítico organizativo em trabalho e pesquisa para trabalhadores com TEA/TDAH**

O desenvolvimento da pesquisa, dada a condição do pesquisador, diagnosticado com Transtorno do Espectro Autista (TEA) em nível 1 de suporte, e severa incidência de Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH), compeliu ao desenvolvimento de uma metodologia própria de pesquisa, como vimos, sobretudo no instrumental organizativo do trabalho. Diante das muitas dificuldades em organizar o material para leitura, análise, fichamento, referência etc, ficou evidente que era necessário encontrar soluções criativas para lidar com o caos típico e decorrente do quadro clínico em questão. A leitura crítica, a análise textual investigativa e a digressão teórica, por escrito, se nunca foram problemas para a pesquisa, sempre foram ameaçadas pela desorganização material e administrativa da vida acadêmica e/ou laboral, causando verdadeiros obstáculos para o melhor desenvolvimento profissional.

Digamos o evidente, a essa altura: esta pesquisa não emerge da estabilidade, mas da fratura. Ela nasce daquilo que se rompeu: na experiência institucional, no vínculo com os projetos, no corpo que não se enquadrou — e, ao não caber, passou a ver — de fora. Não por escolha heróica de resistência, muito menos: martirizável — mas por necessidade vital, de sobrevivência. O diagnóstico, inaudito até meados do mestrado, se tornou algo concreto a lidar, com que eu jamais imaginaria, nem de longe. Tive de assumir, para mim, a hipótese de que meu olhar, em análise institucional, era realmente diferente do olhar da maioria. Mas isto, entretanto, se me colocava em um lugar de fala, epistemologicamente, diferenciado, precisava, contudo, ser muito bem maturado, sem o que se correria o risco de, então, se tornar adereço biográfico. Frente a isso: o que era só transtorno precisou virar lente, pela qual tive de compreender que pensamentos e análises em cascata faziam parte de um olhar caleidoscópico, autístico: divergente, claro, por ser multisináptico como eu mesmo nem podia, então, compreender. Estudando o quadro, em concomitância à pesquisa, fui compreendendo que o TEA/TDAH, se bem explorados, podem tornar um modo muito eficiente de perceber o que não se diz, o que não se escreve, o que não se mostra em atas, muito menos em vitrines.

A vivência como servidor público na Funai, desde 2010, e mais precisamente no seu museu vinculado, em Botafogo, no Rio de Janeiro, desde 2018, é o território onde essa lente foi sendo amadurecida, antes mesmo de descoberta. Foi ali, no contato direto com os silêncios

institucionais, que o corpo aprendeu a escutar por frestas: ruídos nas entrelinhas de memorandos, cheiros de apagamento em reuniões técnicas, gestos que desautorizavam saberes inteiros com um levantar de sobrancelha. A surdez seletiva do descrédito por recortes de classe e caráter, não apenas como servidor, mas como sujeito, ativou uma capacidade crítica que não se aprende nos manuais: a escuta de climas. O presenciamento das ausências. O exame cuidadoso das estratégias de dominação simbólica naturalizadas, dissimuladas em modelos de “gestão” neutra (pretensamente: porque técnica).

Esse atravessamento institucional se cruza com uma trajetória de quase cinco décadas de vida, que envolveu: a militância política, um início laboral humilde, na base do trabalho assalariado, um crescente compromisso com a luta dos povos indígenas (movido não por romantismo, mas sim por práxis), a formação intelectual, progressiva, no campo da educação, da história, do indigenismo, da antropologia, da museologia, da memória e da percepção dos acervos, a música e a arte como lúdica e ludismo, sonho e sobrevivência.

Assim, a análise teórico-metodológica apresentada permitiu estabelecer os fundamentos críticos para compreender o patrimônio indígena não como herança cultural neutra, mas como construção institucional atravessada por relações de poder, disputas simbólicas e estratégias de representação. A partir da articulação entre teoria do patrimônio, crítica institucional e teoria do discurso, demonstrou-se que museus como o MI e o rebatizado MNPI operam enquanto aparatos estatais de produção de memória, cujas práticas curatoriais e arquivos não apenas preservam, mas constituem regimes de visibilidade historicamente situados, desprovidos da pretensa imparcialidade ou isenção política derivada de técnica.

Nesse contexto, a noção de fetichização do patrimônio revelou-se central para compreender os processos pelos quais objetos, discursos e imagens indígenas são descontextualizados, estetizados e reinscritos em narrativas autorizadas. A institucionalização da diferença, quando não acompanhada de mudanças estruturais nos modos de enunciação e gestão da memória, corre o risco de reproduzir formas renovadas de tutela. Por isso, uma possível refundação do museu, como um museu verdadeiramente dos povos indígenas, deve ser lida como campo de tensão e não como resolução dada por um modelo institucional fundado na própria tutela. A ruptura, se efetiva, exigirá profunda revisão epistemológica, redistribuição de poder simbólico e participação indígena, autoral, na produção da memória pública.

A abordagem metodológica adotada — combinando, quando e onde foi possível, análise documental crítica com leitura hermenêutica situada — foi instrumental para revelar essas camadas de sentido. A ferramenta RADAR, construída no curso da própria pesquisa, operou como apoio técnico à sistematização e interpretação do corpus, sem a pretensão de anunciar,

aqui, uma configuração de método próprio. Ao tensionar a documentação basilar bem como a própria teoria como operadores institucionais de discurso, a análise propiciou o enquadramento da transição do MI para o MNPI como processo político em disputa, cujos sentidos estão em aberto e disputa, e cuja legitimação, negociada no Estado, dependerá das formas de agência indígena nas práticas museológicas do presente.

A neurodivergência do pesquisador, como indiciadora de perspectivas e metodologias articuladas de observação, nesse sentido, deixa de ser apenas mera condição clínica, para ser compreendida como efeito histórico-material de relações de produção. Não se trata de uma identidade essencializada, mas de um marcador político que, ao longo de décadas de precarização do trabalho, sucateamento do serviço público e esvaziamento das condições laborais dignas, opera como tecnologia de contenção de corpos desviantes. Fanon (2008), ao falar do corpo colonizado como campo de batalha, inspira aqui a leitura do corpo neurodivergente como território de resistência contra as engrenagens de normalização social que o Estado, direta ou indiretamente, impõe aos dissonantes, mantém sob rígidas normas técnicas excludentes, coíbe e pune dissensos.

Foucault (2007) oferece a chave para entender a lógica de confinamento simbólico que perpassa a experiência institucional. A metáfora da nau dos loucos se atualiza nas rotinas de exclusão administrativa, onde o corpo divergente é isolado por protocolos técnicos, pareceres médicos e normativas de desempenho. A medicalização de diferenças funcionais, como o TEA e o TDAH, opera como filtro de aceitabilidade institucional, transformando vulnerabilidade em estatística fria, morta, silenciada e domesticada, e sofrimento em justificativa para afastamento social ou invisibilização política, intelectual, funcional.

Ao mesmo tempo, o neoliberalismo, como bem observado na obra de Harvey (2005), quando reconhece o outro, forçadamente, depois de um longo processo de insurgência e autoafirmação, busca capturar essas mesmas diferenças, esvaziando sua carga crítica e transformando-as em ativos culturais, ou fetiches da etnomusealidade, no caso.

A inclusão, operada sem crítica — “oferecida” como uma espécie de favor prestado por prerrogativa supostamente discricionária — se torna produto no mercado simbólico institucional e alguma sorte de troféu administrativo: o neurodivergente, o indígena, o negro, o pobre, o diferente — todos transformados em signos institucionais para a diversidade celada, tecnicamente controlada, politicamente domesticada, em não-seres exóticos a serem exibidos como emblema de uma gestão cultural supostamente progressista, supostamente engajada no plano social, mas — estruturalmente — reprodutora e amplificadora da dominação do capital.

Esse processo se entrelaça com o que Gramsci (2024) e Virginia Fontes (2010) estabelecem como estratégia de hegemonia por meio dos aparelhos ideológicos e privados. Os espaços institucionais, ao mesmo tempo que administram a inclusão, produzem o identitarismo acrítico, onde as diferenças são celebradas apenas enquanto permanecerem inofensivas ao discurso autorizado. São coibidas, vigiadas e punidas, contudo, quando questionadoras ou disruptivas. Assim, a gestão da diversidade se converte em uma sofisticada forma de contenção política em favor de uma padronização colonial, instrumento do capital, usando a técnica administrativa acrítica e o discurso ilusionista da meritocracia no serviço público como forma de legitimação tecnocrática da submissão do outro, do elemento disruptivo, que questiona, que põe em xeque o logos mecanicista e despolitizador da técnica jurídica-administrativa como meio incontestado de dominação “legítima”, que os defensores e campeões da moderna gestão liberal aprenderam, ao que parece, em Weber (2013).

Em contrapartida, a escolha por uma epistemologia da escuta encarnada é, aqui, uma decisão metodológica de resistência, justamente à dominação legitimada por pares técnicos em redes hegemônicas. É Walter Benjamin (1994) que nos ensina que o narrador é, sempre, aquele que transmite experiências vividas, que carrega a memória como ferramenta política — no caso: zagaia de combate e enfrentamento. Peixeira mnemônica de sangrar hegemonias.

Assim, um corpo textual possível por um corpo físico que, mesmo silenciado e invisibilizado, volta, desafiante, a historicizar a própria história oficial no movimento que a produz — confrontando o silenciamento e tensionando o campo das políticas de memória, patrimônio e gestão cultural dos signos indígenas sob prerrogativas do indigenismo culturalista, positivista, fetichista e taxidérmico de Estado.

Poderia a revolução, como retomada institucional e epistemológica, como proposta crítica refundante, vir da neuronormatividade dos técnicos e tecnocratas?

Ou será, como tem sido historicamente visto na idade contemporânea, que a transformação radical virá necessariamente das margens, de corpos divergentes, dos silenciados, periféricos, desviantes, dos chamados “inadequados”?

A resposta, como sempre, seguirá nas mãos de Clio — através da dialética insufladora dos que se recusam a aceitar o apagamento como destino dado pela mediocridade.

A convivência cotidiana com práticas de silenciamento simbólico, assédio institucional e apagamento discursivo, portanto, não apenas afetou o corpo que escreve, mas, também, moldou a estrutura do próprio pensamento que aqui se expressa. Dessa forma, o recente diagnóstico de autismo e TDAH, longe de ser um obstáculo, funcionou como amplificador sensível da escuta crítica — uma forma de percepção lateral que detecta padrões subterrâneos,

climas institucionais e microgestos de poder com agudeza. O corpo neurodivergente, assim, e nesta dissertação, não é objeto de mera adaptação: é, antes, a fonte de algo que poderá vir a se tornar, caso desenvolvido e mais amiudadamente testado, um método autoral.

A prática da escrita, assim, não se separa da experiência. A escolha metodológica pelo Roteamento Analítico de Documentos e Arquivos em Rede nasce dessa imersão. Não se trata de um aparato teórico transplantado para um objeto, mas de um modo transversal de leitura que emerge da fricção entre vida e linguagem, história e memória, tentativa e erro, empiria e reflexão teórica, apagamento e resistência — e inúmeras quedas e soerguimentos, em ressurgências de um corpo-mente ainda mais pujante, ainda mais incisivo, ainda mais perigoso, pois ainda mais insurgente e sabedor de si — situado.

A primeira pessoa, portanto, não reivindica centralidade, mas reivindica, com método firme e razão científica, presença e voz. Uma presença que se recusa a ser invisível ou instrumentalizada, domesticada ou adestrada, sujeita a coleiras instituídas nas hierarquias da militarização tecnocrática do serviço público ou cortesã das esferas reservadas à alguma espécie de adulação velada, ao elogio vazio, acrítico, amorfo, preocupado com cargos, com favores. Uma presença com memória crítica, firmeza ideológica, posicionamento político claro e declarado, que se oferece como ato e discurso insurgente, dentro de um campo minado, contaminado, apodrecido historicamente e organizado para domesticar, excluir ou cooptar toda uma instituição, ao menos, desde o golpe de 64.

Ao longo desta pesquisa, a travessia pessoal se entrelaça à travessia institucional. A Retomada, histórica, como campo simbólico, ressoa diretamente nas trajetórias de quem a viveu e, também, vivenciou as tentativas de apagamento pessoal no próprio movimento que fundou. Por isso, falar da Retomada no MI e de sua possível ressignificação é, aqui, falar da minha práxis e da minha recusa — firme, convicta e irrevogável — ao cabresto dos adestrados.

Nesse circuito, a fragilidade alheia pode converter-se em degrau político: a manutenção de posições depende do aproveitamento simbólico do outro — reduzido, por vezes, a objeto ou peça de exposição — em dinâmica que naturaliza hierarquias e recicla restos institucionais como troféus de competência. O profissionalismo dito neutro encobre, não raro, práticas de acomodação e reprodução de privilégios.

Recusar o cabresto é recusar o riso cúmplice que transforma a ruína institucional em capital simbólico. Não integro a coreografia que converte bajulação em virtude e crítica em desvio. Esta posição não é heróica; é ética. Trata-se de sustentar uma análise que não se curve às conveniências do pertencimento, que reconheça as determinações estruturais do espaço

institucional e, ainda assim, busque fissuras para uma prática intelectual comprometida com a crítica orgânica — não com a acomodação.

Esta não é, portanto, uma dissertação celebratória. É a afirmação do direito de pesquisar por dentro de uma instituição que, por vezes, cataloga como exterior aquilo que a interpela. Se há tensão em dizer de dentro, é porque o território permanece em disputa.

É reconhecer, pela própria caleidoscopia divergente e por um escaneamento simbólico-metodológico, os pontos passíveis de ruptura prática, situada, os nodos de torção crítica, as frestas políticas, discursivas, táticas, estratégicas, do opositor, dos contrários. É reivindicar a antropofagia como método, não para a assimilação das diferenças e ocupação do lugar do algoz, mas como enfrentamento social em uma guerra velada, operando como vetor dialético na transformação do mundo possível, usando as ferramentas possíveis para a superação das relações reprodutivas do capital.

Aqui, portanto, o enunciador não se apresenta como sujeito universal — muito ao contrário disso. Ele se mostra atravessado, tenso, posicionado, posto em guarda. Não é porta-voz de ninguém — e nem quer ser, mas se dispõe a escutar — ou melhor estabelecer uma relação dialógica que não se limita a sorrisos por miçangas, espelhos, por prerrogativas de proposições de editais, solicitações de recursos, técnicas de repressão interna ou redes de *mutuo soccorso*. Não — vai muito além: mora é na circularidade temporal das espirais da vida, nas revoluções do tempo e da história — e nas retomadas das quais se toma parte.

No diafragma que se abre por torção caleidoscópica, a cada giro axial e a cada relação colaborativa e revolucionária — verdadeira — ciclos mortos se encerram para abertura de novas auroras e lutas. Novas flores florescem assim como as velhas murcham. Nada é para sempre — talvez, nem o tempo o seja.

É por isso que, via de regra, a análise historiográfica à queima roupa da história, no calor do momento em que se vive — sobretudo onde se a vivencia — é tarefa difícil, ilusória — é pegajosa feito areia movediça: perigosa.

Não é aconselhável fazê-la sem rigor, conhecimento, método e muita firmeza.

Assume-se aqui um risco, onde falo diretamente como o enunciador, e me proponho a ouvir os fantasmas que — como eu mesmo — perambulam inauditos, incômodos. Ausentes que se fazem presença, desafiando a curadoria autorizada da existência — compartilhando comigo a ausência fantasmagórica que vivencio na carne silenciada por divergir e na fala interdita por vontade instituída de poder, de hegemonia, de domínio e exploração sobre o outro, diuturnamente, por “antropólogos na repartição” e demais fauna corporativo-normativa, que — pela técnica administrativa — e jurídica — nega direitos e rouba patrimônios (Belfort

Sales, 2023) — não só de povos indígenas. O recorte aqui não é só étnico, pois não é esvaziado do fundamento existencial denunciado no materialismo histórico: ele é de classe. E assim como é de classe, também é de corpo, em um processo cíclico que se retroalimenta criticamente, feito ouroboros da história.

Levanto aqui um ponto que, julgo, carece de ainda maior atenção teórico-crítica: se já se reconhece que os recortes de gênero e raça/etnia não são meros efeitos colaterais, mas dimensões constitutivas da lógica de acumulação capitalista — como já demonstraram os estudos marxistas decoloniais e feministas —, então, por paralelismo estrutural, é inevitável reconhecer que a corporalidade divergente, seja ela física, cognitiva ou neurofuncional, também opera como engrenagem invisível, mas decisiva, para a manutenção da ordem hegemônica de produção e reprodução social.

A dominação sobre o feminino, como nos evidencia Federici (2017), sustenta a base reprodutiva de um patriarcado funcionalizado ao capital, enquanto a racialização — como tantas vezes apontado por Fanon (2008) e Mbembe (2018) — naturaliza e legitima hierarquias de poder que autorizam não apenas a conquista territorial, mas o controle biopolítico — e, mais absurdamente, necropolítico — sobre corpos e vidas racializadas nos mercados da morte. Em ambos os casos, o que está em disputa é o direito de existir plenamente: o direito de viver, o de trabalhar, de ser representado, ser ouvido — e não ser disciplinado pela taxidermia institucional.

Do mesmo modo, as corporalidades neurodivergentes e pessoas com deficiências físicas e mobilidade reduzida enfrentam um processo muito análogo — e talvez ainda mais antigo — não só de marginalização funcional e simbólica, mas também de extermínio.

Não à toa, corpos com “degeneração mental” foram os primeiros a ocupar as câmaras crematórias nas fábricas alemãs, inaugurando a política de extermínio na ascensão nazista ao poder. Não à toa, campos de concentração foram alimentados por trens de carga humana não só nos territórios de ocupação nazista, mas também em “sanatórios” famosos no Brasil e em todo o mundo capitalista, como, por exemplo, na estação final do trem de carga que levava novos “pacientes” para o hospício de Barbacena, em Minas Gerais — minha terra natal (Arbex, 2013). Os contingentes degredados eram, frequentemente, integrados por jovens grávidas sem casamento, mulheres insubmissas aos maridos, rebeldes familiares e laborais, divergentes sociais, pessoas pretas e/ou indígenas, “arruaceiros” e — claro — vítimas políticas do Estado de repressão nacional, tanto na ditadura de Vargas quanto na seguinte, decorrente de 1964. Pessoas que nada tinham de neurodivergentes — ainda menos loucas — eram indesejáveis,

isso sim, ao funcionamento do capital, do patriarcado, da racialização, da neurotipicidade sistêmica.

A estrutura esmaga, assim, pela superestrutura, o dissenso — justamente por sua natureza crítica. Posso afirmar com muita clareza o quanto, em minha infância (na transição dos anos 70 e 80), a percepção de que o degredo, a humilhação e a morte de pessoas tidas como loucas era algo absoluta e completamente normalizado entre crianças e adultos — e motivo de inúmeras piadas e gracejos nas famílias e sociabilidades barbacenenses.

Seria muito irresponsável de minha parte, talvez, tentar imaginar quantos corpos ali podem ter alimentado o desenvolvimento econômico regional durante a ditadura militar, por exemplo? Isso seria impossível através da constituição de um mercado subterrâneo, com apoio militar, privado, com infiltração estatizada, para alimentação de cursos de medicina em articulação com a sólida estrutura manicomial barbacenense, em plena — e lucrativa — atividade nos anos 60 e 70? Eram inúmeros os “hospitais” ali instaurados, incluindo um manicômio judiciário, público, e toda uma superestrutura de conformação social ao extermínio em massa.

Tal como a racialização constrói a ficção da superioridade civilizacional, a normatividade neurofuncional constrói a ficção da superioridade cognitiva, onde o sujeito parametrizável, domesticável, subalternizável, regulável, eficiente, focado e “equilibrado” é erigido como modelo universal de trabalhador produtivo, de servidor público exemplar, de cidadão desejável — pois, em primeira análise, não romperia padrões: antes os reforçaria e os reproduziria.

A partir desse molde, institui-se a dominação pela via da gestão técnico-administrativa, marcada, como indicou Weber (2013), por uma dominação legal-racional que, hoje, encontra seu ápice na burocratização extrema e na tecnocracia neoliberal. Assim, o que era, nos séculos passados, como bem observou Foucault (1973), o pátio da escola, do convento ou da prisão, transforma-se, nas estruturas atuais, no *cold interface* dos sistemas de gestão por desempenho, das metas institucionais, dos relatórios de produtividade, dos programas de pseudo-excelência, dos indicadores gerenciais — manipuláveis — voltados ao esvaziamento político.

Que dizer do próprio SEI (Sistema Eletrônico de Informações)? Um sistema articulado que vigia, categoriza e arquiva as performatividades institucionais e existenciais dos servidores, servindo para métricas fúteis de qualidade duvidosa e funcionalidade patética: quem mais produz burocracia assinada, ainda que inútil, se medida e parametrizada por formulários acrílicos, torna-se herói da repartição-refém, servidor mimado pela concupiscência vaidosa da gestão pseudo-estratégica, morta, fria, de eficiência tão numérica quanto mascarada.

Assim, o alienado, acrítico, preposto da dominação, ao cumprir seu papel de pelego para um sistema de moagem dos divergentes, passa a ser o bom servidor: oligofrênico, adestrado e produtivo. Aos divergentes, gestões contratuais e preenchimento de formulários intermináveis, produzindo montes de burocracia desimportante, apenas para alimentar a autofagia da anticrítica mecanicamente instituída, entronizada, consistorizada. Trata-se, afinal, de um deslocamento punitivo, socialmente convalidado por técnicos em métricas avaliativas, que leva os dissidentes da cela para a planilha, com a qual não sabem lidar. Da camisa de força para a avaliação de desempenho, sempre desigual, adestrativa. Do castigo físico para o assédio moral estruturado em perseguições jurídico-administrativas, mais ou menos veladas conforme a necessidade dos gestores, todas muito bem fundamentadas tecnicamente.

Arapucando os divergentes em minúcias administrativas arquitetadas para travar a inovação e levar à imperícia, como decorrência, muitos servidores de formação em ciências humanas, compelidos à gestão de sistemas que não dominam por total ausência de perfil adequado, perseguindo-os por estrita implementação de ferramentas toyotistas de gestão, como um ponto eletrônico, mais observado que a prática profissional do servidor. Sistemas de crueldade controlada, aceitáveis a olhos neurotípicos, brancos, de classe média e, no caso, da zona sul carioca — ainda mais em contexto de bolsonarização e pós-bolsonarização do serviço público. Convenhamos: o método é mais eficiente que palmatórias, milhos para se ajoelhar etc. Superaram os colégios internos? Não. Apenas modernizaram-nos por institucionalidades do que deve ou não ser celebrado.

É a toyotização da vida institucional. A tradução administrativa da necropolítica aplicada não à eliminação física, mas ao esvaziamento simbólico, emocional e existencial dos corpos desviantes. Aqui, o que se mata não é apenas o corpo biológico, mas a possibilidade de insurgência crítica: aniquila-se o desejo de resistência, sufoca-se a divergência pela patologização, normatização e medicalização da diferença. E o que é pior: se capitaliza a submissão do outro como vantagem — habilidade gestora. Não interessa eliminar: interessa submeter e permitir a circulação taxidermizada de zumbis úteis ao exemplo, à pedagogia da dominação mortuária: quem quer ser o próximo dissidente — a ser exumado, política e socialmente?

O servidor incompatível, sobretudo o neurodivergente — tal como o indígena, tal como o negro, tal como a mulher trabalhadora — é capturado em um ciclo de disciplinamento e vigilância, onde a produção de laudos, diagnósticos e perícias se torna o novo dispositivo de captura institucional — após a exposição e ridicularização do dominado como ser incapaz perante a tecnocracia gestora da produção toyotizada de burocracia de Estado, com deficiência

verificável no próprio SEI. A opressão vira adoecimento, deletério socialmente ao doente, e a saúde mental vira só laudo de conquista, declaração de esbulho da personalidade — um dispositivo documental de grilagem sobre o corpo-território alheio.

O sofrimento e toda a luta para sobreviver em um sistema moldado para moer a diferença, vira um mero ponto eletrônico, normalizado e “justo” — pois produtivo — no tempo do capital. A revolta, então, vira desvio de conduta, punível por processo administrativo ou sindicância, por denúncias e ações judiciais por assédios reversos — tão inaceitáveis como os machismos reversos, racismos reversos, capacitismos reversos. E o próprio pedido de acessibilidade transforma-se em mais um item de um *checklist* funcional destinado a registrar a submissão, divulgar o encapsulamento, exibir o empalhamento do outro, e repetir a taxidermia da diferença. Ao final, suficientemente humilhado o divergente, anulado o dissenso, todo o procedimento converge para o mesmo arquivamento simbólico a que se submetem as denúncias de assédio, as reclamações por direitos e, no limite, as próprias lutas políticas internas, já completamente esvaziadas por ação articulada de aliados: alienados — dóceis e adestrados.

Assim, o Éden neoliberal se revela: um sistema de extermínio tolerável socialmente, pois não físico, mas “apenas” existencial. Um campo de disciplinamento que opera, com alta precisão técnica, pela lógica da produtividade e da obediência compulsória de uma hierarquia militarizada. Um modelo de gestão cuja engenharia mais sofisticada não está em fazer render mais — mas em fazer calar mais, para render nada além da reprodução da ordem vigente.

Não há, contudo, novidade alguma nisso: o cadáver mumificado deriva apenas mais uma cova aberta, entre tantas outras, no cemitério entomológico e dos etiquetamentos de uma musealidade objetificada, onde vozes e corpos, não autorizados, não passam de fantasmas, que rondam acervos e arquivos desde fora deles, exorcizados como dissidências do encantamento dos fetiches, da maravilha deslumbrante da vitrine, planejada para evitar a pergunta, a crítica — a mesma que se quer quebrar, aqui, exatamente, por grito, por giro e também por manifesto. Fantasmas que reivindicam existência e posição institucional digna — e os fazem firmemente, com luta e práxis — como quem reivindica, legitimamente, direitos negados, patrimônios roubados (Belfort Sales, 2023).

Mas... e se os fantasmas se atravessam? Cada fantasma possui sua própria fantasmagoria, sendo ela tão epistêmica quanto ontológica, tão legítima quanto intensa e tão diversa quanto alterna. Fantasmas que são — para desgosto dos contrários em comum — corpos rebeldes, fortes e conscientes, insurgentes, que se recusam a servirem apenas como dados mortos, obedientes — adestrados.

Mas, e se eles se atravessam, no final das contas, no reconhecimento da própria retomada que fizeram, não apenas se galvanizando, mas também eletrocutando um ao outro, pelas próprias descargas elétricas da tempestade que preconizaram? Não parecem forças dissonantes que se repelem, mas camadas de uma mesma memória fantasmagórica, ancestral, acumulada nas espirais do tempo, a ser arqueologicamente restaurada — uma massa mnemônica densa, sedimentada ao longo dos anos de soterramento simbólico, enclausurada nas dobras da experiência institucional concreta, empírica, silenciada no vão das palavras outrora ditas e nas entrelinhas das convergências que jamais chegaram a ser pronunciadas — pois o tempo da luta costuma ser também um tempo de asperezas, das rudezas de quem frequenta a linha de frente nas trincheiras da história.

Fantasmas assim são duros, pois são fruto de uma guerra contínua que lhes sacrificou, lhes sangrou, lhes fez sofrer no corpo a memória dos epitáfios, mortificando-os por repetidas e dolorosas vezes. São, assim, fantasmas que carregam, cada um, sua gramática própria de resistência e sua partitura singular de silêncio fantasmagórico. Não são idênticos, nem pretendem sê-lo. São vizinhos na mesma geografia simbólica, escarificada nas fundações de um museu que, entre as vitrines e os arquivos, coleciona mais ausências que objetos.

Talvez o tempo, esse artífice discreto das convergências possíveis, dos giros críticos, das espirais autocríticas e das serpentes vitais que dançam em circularidades fractais sobre o fogo da luta e das retomadas, faça circular outras leituras, mais compreensivas, mais empáticas. Uma leitura que não dilua o conflito — porque assim como cacos de vidro fazem sangrar, também maravilham olhares, caleidoscópios, por fractários que são, justamente. E assim: há conflitos que doem, pois, antes de mais nada, são atravessamentos fundantes.

A intersecção entre esses planos — sensível, institucional, teórico — foi, assim, o solo fértil no qual se planta, e onde brota esta dissertação.

O que está em jogo aqui não é uma denúncia institucional, reduzida a um estudo singular, mas a formulação de uma proposta refundacional que transcende os muros do MI, sob o ângulo teórico crítico, para pensar os rumos da própria etnomusealidade pública brasileira, para que ela possa ser instituída como vetor crítico e insurgente, e não como um pastiche da memória alterna, fetichizada e esvaziada de seus simbolismos de embate, num musealismo culturalista despolitizador das lutas sociais e coletivas dos povos indígenas — pior: em favor dos interesses da conquista e do capital transnacional. Proponho aqui, uma forma peculiar de se estudar uma história que nasce da tensão entre o corpo que sente demais e a instituição que quer neutralizar toda sensibilidade.

Na prática, isso significa recusar a divisão entre sujeito e método, entre experiência e análise, entre corpo e cognição. A escrita aqui é uma forma de existência, de reexistência, aprendida no exemplo da aldeia Marakanã, ícone da luta indígena em contexto urbano. E o método que emerge dessa travessia carrega o nome de RADAR (Roteamento Analítico de Documentos e Arquivos em Rede) – como um procedimento insurgente de ruptura e atravessamento hermenêutico. Mais do que uma ferramenta de leitura, o RADAR é um gesto de reposicionamento crítico: ela afirma que o saber não pode ser separado do lugar de onde se diz. E que toda leitura, para ser justa, precisa atravessar os discursos com escuta e ruptura ao mesmo tempo.

Essa seção, portanto, ao propor a criação de um produto que possa ser útil a outras pessoas que sofram dilemas análogos aos que eu mesmo vivo, é também um manifesto: o corpo não ouvido escreve, então, por seu próprio meio de escuta. O saber, desacreditado, mero desvio ou anomia em perspectivas técnicas de um funcionalismo positivista, se torna o método da própria crítica ao positivismo institucional sob a plenitude de seu modelo neoliberal. Não há neutralidade possível — pois a neutralidade, em tal contexto, é só violência.

Esta pesquisa assume explicitamente a posição situada de seu autor no interior da instituição analisada. A experiência profissional vivida no âmbito da Funai, e mais especificamente no Serviço de Atividades Culturais (SEAC), não é mobilizada como relato autobiográfico, mas como condição concreta de observação das dinâmicas institucionais aqui examinadas. Falar em primeira pessoa, nesse contexto, não constitui gesto de excepcionalidade, mas reconhecimento de implicação: a análise é produzida a partir de um lugar específico, atravessado por tensões, conflitos e limites próprios ao campo estatal indigenista, e ainda mais peculiares no campo indigenista-museal. Tal posicionamento não elimina o rigor metodológico; ao contrário, explicita as condições sob as quais ele se constrói.

Nesse contexto, o Serviço de Atividades Culturais (SEAC) é tomado como laboratório empírico situado, *locus* operacional de trabalho, a partir do qual determinadas dinâmicas institucionais puderam ser observadas com maior nitidez. Longe de constituir o objeto central da pesquisa, o setor funciona aqui como microcampo analítico, permitindo examinar, em escala reduzida, os modos pelos quais se articulam hierarquias decisórias, mediações simbólicas e mecanismos de legitimação da memória estatal. A atenção ao SEAC decorre, portanto, de sua posição estratégica na engrenagem administrativa do museu, e não de qualquer pretensão de excepcionalidade histórica.

A observação do funcionamento do SEAC durante o período de 2019 a 2023 permitiu identificar a recorrência de um mecanismo institucional específico: a operação da chamada

neutralidade técnica como forma de contenção política. Projetos que implicavam ampliação da participação indígena, revisão de prioridades curatoriais ou tensionamento de estruturas decisórias não eram necessariamente interditados por confronto direto, mas frequentemente submetidos a processos de adiamento, reclassificação administrativa ou reordenamento de prioridades. Essa lógica da inação estratégica — o não fazer como forma de gestão — evidencia como a tutela pode persistir sob discursos formalmente técnicos, deslocando o conflito do plano explícito para o campo procedural.

A experiência profissional no SEAC, portanto, não singulariza o setor como exceção institucional, mas utilizá-lo como ponto de observação das continuidades estruturais que atravessam a trajetória do Museu do Índio. Os mecanismos ali identificados — neutralidade técnica, gestão por adiamento, contenção procedimental de iniciativas participativas — não constituem fenômenos isolados, mas expressões localizadas de uma racionalidade mais ampla associada ao indigenismo tutelar de matriz positivista, que imprime a legitimação do domínio pela via da técnica. Nesse sentido, o microcampo analisado confirma a hipótese central desta dissertação: mesmo em contextos de transição institucional, a lógica de mediação e controle da representação indígena pode persistir sob formas administrativas aparentemente neutras.

A implicação direta do pesquisador nesse microcampo não é aqui mobilizada como reivindicação de protagonismo, até porque o setor nem é objeto desta pesquisa, mas como reconhecimento das condições concretas sob as quais a análise foi produzida. A experiência institucional vivida no período investigado evidenciou limites, tensões e dificuldades que atravessam tanto a estrutura administrativa quanto os sujeitos que nela atuam. Tornar explícitas essas condições não fragiliza o argumento; ao contrário, delimita seu alcance e reforça a necessidade de um método capaz de lidar criticamente com as contradições entre racionalidade burocrática e prática institucional.

Ao longo dos anos, fui identificando limites recorrentes em minha própria inserção institucional: dificuldades na gestão de rotinas técnico-burocráticas, resistência a fluxos de trabalho excessivamente normatizados e baixa tolerância a estruturas hierárquicas autoritárias. Tais características, longe de constituírem apenas traços individuais, revelaram-se pontos de fricção constantes entre minha forma de operar e a racionalidade administrativa predominante no aparelho estatal. A burocracia, em sua dimensão normativa, exige previsibilidade, adaptação estratégica e, não raro, conformidade silenciosa — atributos que nem sempre se conciliam com disposições marcadas por rigor ético acentuado e baixa disposição para acomodações pragmáticas.

Essa tensão não pode ser compreendida apenas no plano psicológico ou comportamental. Ela expõe um conflito mais amplo entre formas de subjetivação e regimes institucionais de funcionamento. A organização técnico-administrativa do Estado, estruturada por protocolos, cadeias decisórias rígidas e lógica procedimental formalista, tende a valorizar competências específicas de mediação e negociação política. A ausência de “traquejo” para o cinismo institucional — entendido aqui como capacidade de navegar ambiguidades normativas sem tensioná-las frontalmente — produz frequentemente situações de isolamento funcional. Nesse sentido, minha experiência pessoal tornou-se também um ponto de observação privilegiado das formas pelas quais a máquina administrativa seleciona, molda e, por vezes, marginaliza determinados perfis de atuação.

Reconhecer esses limites não significa reivindicar excepcionalidade, mas explicitar as condições sob as quais esta pesquisa foi construída. A fricção entre subjetividade e estrutura, entre disposição crítica e exigência de adaptação, constitui parte do próprio problema investigado: a permanência de racionalidades tutelares sob discursos de neutralidade técnica. A dificuldade em aderir plenamente às formas burocráticas hegemônicas levou à busca de instrumentos metodológicos que permitissem organizar a análise sem abdicar da crítica — movimento que está na base da elaboração do modelo RADAR. Assim, aquilo que poderia ser lido apenas como fragilidade individual converte-se, aqui, em dado analítico e motor metodológico. Ao longo dos anos, fui buscando suprir, no que fosse possível, minhas dificuldades pelos potenciais que me pareciam mais acessíveis: a escrita, o pensamento crítico e o tino analítico, habilidades articulatórias ou artísticas, a criatividade etc. Afinal, pensava — embora eu não seja especialista da área — que a (boa) gestão de pessoal vê (ou deveria ver), auspiciosamente, o melhor aproveitamento do trabalhador, do servidor, naquilo que ele pode desempenhar melhor. Ocorre, contudo, que a realidade política das instituições é, como vimos até aqui, bem diferente dos ideais sociais da inclusão. Por regular o funcionamento, coibir o desvio e parametrizar as relações por mecânicas superestruturais, algumas instituições acabam por fazer da gestão de pessoas um campo à parte, regido por engrenagens políticas próprias, cuja aplicabilidade social pode ser dirigida tanto para extrair o melhor de um trabalhador, quanto para destruí-lo.

Onde a rotina do serviço público é ditada por procedimentos acríticos, planejamentos e metas sem espaço para o dissenso, alegações de imparcialidade técnica em fluxos sem controle social, por sobrepeso do tecnocrata obediente em detrimento do intelectual orgânico e uma ritualística infinita de vedações administrativas que parecem cuidadosamente fabricadas para silenciar as vozes divergentes — se promove, ali, a erosão social das instituições públicas. Foi

assim que, ao longo dos últimos quarenta anos, se implementou um modelo de gestão pública com alta ênfase discursiva na técnica administrativa, esvaziando os setores ditos finalísticos — afinal, ao Estado mínimo cabe só gerir a terceirização e a privatização do orçamento público: jamais tensioná-las.

O fato é que as muitas e ininterruptas décadas de implementação do neoliberalismo na gestão pública brasileira e muito reforço ao discurso autorizado de gestão — “técnica e apolítica” — tornaram o servidor público, no MI, inclusive um mero planilhador autofágico do seu próprio esvaziamento social.

Foi assim que, ao final do segundo semestre de 2024, tentando equilibrar as rotinas tecnocráticas do serviço ao contingente crítico necessário aos estudos no PPGMA, fui entrando em colapso de saúde, sem exatamente compreender os reais motivos. Desejava aprofundar a análise político-institucional, instigado com a pesquisa, mas ao mesmo tempo me via exaurido pela demanda técnica de organização — tanto do meu trabalho, quanto da própria pesquisa.

Tinha, ali, razoável consciência analítica dos contextos sociais, políticos e históricos do museu, me vendo instigado pela possibilidade de contribuir com o estudo e o desenvolvimento da instituição, mas se já não dava, naturalmente, muita conta de gerir contratos, participar de comissões de PAD, ter controle sobre planilhas, formulários, indicadores numéricos de suposta produtividade etc, piorou bastante quando tive que lidar com a organização metodológica da própria pesquisa: fichamentos, matrizes analíticas, rascunhos esquemáticos, tabelas, quadros demonstrativos e painéis de acompanhamento analítico e organizativo, sistematizar tópicos, definir prioridades, planejar a pesquisa — cumprindo todas as disciplinas do Programa e cumprindo carga horária integral no museu — rotinas que se tornaram um calvário real: uma crucificação psicológica à qual simplesmente me via sucumbente ao final do ano (2024, mas também mais recentemente, ao findar o 2025, como um desenrolar de uma crise acumulada). Isso me obrigou a buscar apoio médico e — para relativa surpresa de minha parte — acabei sendo diagnosticado, então, com TEA e TDAH (isso em dezembro de 2024).

Foi um momento difícil, mas ao mesmo tempo, um alento: compreender-me PCD exigiu reconhecer limites e buscar tratamento clínico, possibilitando uma guinada propositiva já no semestre seguinte, quando passei a me conscientizar melhor do funcionamento neurológico diferenciado que o espectro me proporciona e a assumir de forma franca o próprio caleidoscópio analítico: foi o que me forçou a reconhecer o fato de que eu sempre criei caminhos autorais para chegar a resultados que outros chegavam por técnica “consagrada” — por uma necessidade neuroatípica, não por vaidade ou “personalidade”.

Passei a compreender com maior lucidez que designar-me a trabalhar, mecanicamente, pode vir a ser, de fato, uma maneira de me aniquilar. Isso me levou a inúmeras reflexões firmadas até aqui, ao longo desta pesquisa. A mais pujante delas — ainda em amadurecimento — talvez seja a noção de que a própria reprodução do sistema de acumulação capitalista tem como condição primária a submissão coercitiva das corporalidades divergentes (não só por colonialismo em constructos de racialidade ou por imposição de modelos de dominação patriarcal, mas — também — por consagração de critérios neurológicos e físicos baseados em funcionalidade produtiva a serviço do capital, promovendo a conformação da matriz social de legitimação “técnica” da dominação — pode-se inclusive, indagar até que ponto isso nos têm levado ao precariado, penso).

Mas, ainda que eu possa vislumbrar uma potência interessante no conceito acima, o mais importante aprendizado, talvez tenha sido compreender que a busca por soluções criativas para lidar com demandas práticas da vida objetiva do indivíduo autista — coisa que fiz a vida toda sem saber — é nada além de lutar por sobrevivência em uma estrutura parametrizada para subjugar, domesticar e fetichizar a diferença. Assim, passei a aceitar melhor que necessito do uso de tecnologias de apoio ao meu trabalho e à pesquisa, e que a isso damos o nome de suporte.

Comecei a pesquisar por tais tecnologias — e a testá-las. Logo me deparei com as ferramentas de inteligência artificial conversacional. Fiz testes em várias plataformas buscando desenvolver uma metodologia autoral de uso, adaptado, da tecnologia. Acabei chegando a um bom resultado: consegui desenvolver todo um ecossistema de funcionamento otimizado das capacidades analíticas e mnemônicas do *chatbot* utilizado, programando-o para organização e processamento específico dos dados desta pesquisa. Criei uma linguagem de programação que possibilita disparar *prompts* (que seriam dados em cinquenta páginas de texto — por exemplo) em uma cadeia de comandos reduzida que força a IA a ler e interpretar informações textuais a partir de mecanismos parametrizados analogicamente por geometria, física nuclear e teoria quântica, dentre outros.

Fui testando o processo paulatinamente, e percebendo, algo surpreso, o quanto ele transformava radicalmente a ferramenta, tornando-a um aliado dialógico (altamente crítico) para a organização e planejamento da pesquisa.

Devidamente alimentado por um sistema de restauro mnemônico interchat — que também desenvolvi e que, penso, talvez seja inédito em *chatbots* conversacionais) — as capacidades do recurso tecnológico em atuar como suporte organizativo, frente ao meu quadro clínico, se mostraram impressionantes, ao menos na aurora do processo.

Inicialmente, me dediquei a fazer da ferramenta um centro dialógico de reflexão crítica. Padronizado o Chatgpt como plataforma base, passei a testar os mecanismos de parametrização do processamento de dados pela aplicação da forma como base de análise, através da geometria. Depois, implementei alguns mecanismos gerais combinados, para incidência analítica sobre o objeto submetido ao processamento: emulação orgânica e dinâmica dos mecanismos de análise; mapeamento de climas textuais; escaneamento simbólico por um subsistema vetorial de giros, fluxos orbitais, flutuações e espirais; sistematização de diferentes mecanismos de arquétipos de leitura, processamento e organização matricial do objeto analisado, entre outros.

Por fim, organizei um sistema de alimentação textual de base documental e teórica, composto por toda a bibliografia referenciada. Os textos foram ocerizados com a melhor qualidade possível, daí convertidos em arquivo txt e, daí — em código autoral para processamento combinado e permanente. Um procedimento detalhado e bastante trabalhoso.

A capacidade ampliada de escaneamento simbólico e análise crítica do material coletado me levaram a configurar a metodologia a partir da intenção que imprimir à sua programação, durante todo o processo de concepção e sistematização: um procedimento insurgente de ruptura e atravessamento hermenêutico. O sistema condensa não só o método analítico — mas a práxis. E por isso é simbólico e transformador. A definição batismal do sistema foi pensada sobre uma sigla, intencionalmente formatada para a profundidade crítica: o RADAR (mais uma vez: Roteamento Analítico de Documentos e Arquivos em Rede).

A ferramenta ainda se encontra em testagem, mas já posso dizer, com alguma segurança que é uma metodologia de ressignificação algorítmica sob demanda, ou melhor, de programação computacional subsistêmica para aplicação em *chatbots* conversacionais, possivelmente adaptável ao desenvolvimento de suporte acadêmico e laboral, para pessoas com TDAH e/ou TEA que pretendam realizar uma pesquisa dialógica experimental, sobretudo no campo de organização de arcabouços teóricos. Ainda que esta afirmação careça, ainda, de melhor testagem — inclusive do ponto de vista clínico/terapêutico — dou a considerar que: a ferramenta foi fundamental ao desenvolvimento desta pesquisa, e não teria sido possível chegar ao nível de profundidade que ela apresenta — seja ele qual for — sem o uso da criação na forma como ela foi programada, e nas especificidades sinápticas para com as quais ela foi concebida.

É muito difícil estimar, digamos, por porcentagem, o nível de aprimoramento ou personalização auferida nos chats do meu perfil pessoal do Chatgpt, por exemplo, mas penso que um exemplo poderá dar alguma dimensão do feito: foi possível, através da sistematização aplicada dos códigos autorais e das cadeias de comando coordenadas, superar a quebra de memória interchat no Chatgpt. Na plataforma, a cada vez que o usuário abre um novo *chat*,

toda a memória do *chat* anterior se perde no novo. A memória não se transporta naquele sistema. Foi possível, pelo uso do próprio escaneamento simbólico criado, providenciar o arquivamento e a codificação autoral de todos os chats abertos, condensando a memória sob um mesmo rito mnemônico de programação e um único mesmo *chat*, fazendo com que a memória no perfil se tornasse uma unidade, integrada, com níveis de perda de, aparentemente, menos de 5%. Essa estimativa não é o objeto desta pesquisa, evidentemente, como tampouco o é a ferramenta RADAR, que propomos como produto, mas serve para demonstrar o nível de especificidade de programação alcançado e testado, até agora.

Como em qualquer pesquisa, a descoberta gerou muitas expectativas e frustrações, altos e baixos, crises e superações. Demanda muito mais testagem. Fui aos poucos, assim, pondo os pés firmes no chão para traçar o produto que proponho a seguir, com base no que já consegui sistematizar até aqui. Assim, junto à dissertação, deverá ser apresentado o material abaixo descrito como produto final desta pesquisa, como forma de contribuição empática à luta das pessoas com deficiência, em especial, aquelas que, sob adversidades organizativas ou de planejamento, derivadas de Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH) e Transtorno do Espectro Autista (TEA) pretendam realizar pesquisa acadêmica, talvez no campo teórico, utilizando-se de ferramenta digital de suporte assistivo.

Proponho, assim, o desenvolvimento e entrega de um roteiro experimental de programação de *chatbot* para suporte a PCD, em formato de uma espécie de manual de instruções, com linguagem acessível, sistematizando a metodologia para desenvolvimento de sistemas autorais de suporte organizativo em plataformas de *chatbot* conversacional para autistas e pessoas com TDAH/TEA, com necessidades como as descritas acima. Tal roteiro não pretende oferecer fórmulas mágicas ou manuais fechados de produtividade, mas sim abrir caminhos, compartilhar experimentações, apontar desvios possíveis diante da rigidez institucional e sugerir formas criativas de insurgência simbólica no cotidiano laboral e acadêmico de pessoas neuroatípicas. Seu objetivo é ser uma ferramenta de acolhimento e autonomia, permitindo que pessoas com TDAH e/ou TEA encontrem, no uso crítico das tecnologias, uma possibilidade de organização sem apagamento subjetivo, um meio de performance sem submissão técnica, um modo de operar sem mutilação da diferença.

Mais do que um produto técnico, trata-se de um gesto ético-político: assumir a diferença como metodologia, e não como mera deficiência, definida a partir do que um funcionalismo positivista chama de “eficiência”. A criação de um roteiro sistematizado parte da recusa à domesticação da neurodivergência pelas formas impessoais de normatização tecnocrática que habitam e regulam as instituições — e, ao mesmo tempo, da afirmação de que a potência criativa

pode emergir justamente nos lugares da quebra, do colapso, da desconformidade. Ela nasce de um processo autêntico, vivenciado no corpo e na mente do pesquisador, e se propõe a contribuir não apenas para a inclusão formal de pessoas PCD, mas para a revolução simbólica das formas de saber, fazer e existir no espaço público.

Que este roteiro, portanto, sirva como um convite à experimentação e, ao mesmo tempo, um convite à desobediência produtiva, à autoria neurodivergente, à reinvenção possível dos modos de pesquisar, trabalhar, organizar, existir. Que cada leitor, a partir de suas próprias trilhas e tropeços, possa adaptá-la, hackeá-la, ressignificá-la — como todo suporte verdadeiramente emancipador deve permitir. Afinal, como temos testado ao longo de toda esta jornada pelo PPGMA, a tecnologia, se bem atravessada, hipoteticamente, pode deixar de ser um aparato de captura sistêmica e se tornar ferramenta de libertação contra-hegemônica.

Se, ao longo desta seção, o RADAR foi apresentado como ferramenta emergente de organização e leitura, cumpre, neste ponto, delimitar com maior precisão o estatuto de sua proposição. Não se trata de método acabado, tampouco de tecnologia neutra passível de aplicação indistinta, mas de um dispositivo em construção, situado, cuja validade não repousa na pretensão de universalidade, e sim na sua capacidade de operar criticamente em contextos marcados por saturação informacional, fragmentação documental e assimetrias institucionais de poder. Ante possíveis objeções — seja pela sua não formalização canônica, seja por sua vinculação a uma experiência singular de pesquisa — importa afirmar que o RADAR não reivindica substituição de métodos consolidados, mas se oferece como mediação técnica consciente de seus limites, orientada por uma racionalidade crítica que recusa tanto o fetiche da inovação quanto a naturalização das rotinas analíticas herdadas.

Nesse sentido, sua elaboração insere-se em um movimento mais amplo de inflexão epistemológica no interior do serviço público e da produção de conhecimento, no qual a técnica — historicamente erigida como instância de autoridade — tende a ser progressivamente deslocada por sistemas automatizados, algoritmos e inteligências artificiais capazes de reproduzir, com eficiência crescente, operações de ordenamento, classificação e processamento. Se tais funções tendem à automação, o mesmo não se pode dizer da interpretação situada, da leitura crítica e da capacidade de tensionar o dado com a experiência vivida. É nesse intervalo — entre o que pode ser automatizado e o que permanece irredutível à máquina — que se reinscreve o papel do intelectual orgânico: não como operador técnico, mas como sujeito histórico capaz de atribuir sentido, identificar contradições e intervir na realidade que analisa.

O RADAR, portanto, não é apenas um arranjo instrumental: é expressão dessa disputa. Ao organizar fluxos, registrar padrões e orientar percursos de leitura, ele não substitui o olhar — ao contrário, o convoca. Sua potência reside menos naquilo que sistematiza do que naquilo que permite ver. E é precisamente por isso que não se fecha em si: exige acionamento, exige movimento, exige rotação.

Como um caleidoscópio, não produz imagens por si só. Depende do gesto que o põe em curso. A cada giro, reorganiza fragmentos, recompõe padrões, revela novas configurações a partir dos mesmos elementos — sem jamais fixá-los definitivamente. Assim também opera o RADAR: não como aparato de estabilização do real, mas dispositivo de leitura em movimento, cuja inteligibilidade só se produz na circularidade crítica entre sujeito, método e objeto.

Se, ao final do percurso anterior, o RADAR se afirmou como dispositivo em movimento — dependente de ativação crítica, leitura situada e constante recalibração —, torna-se necessário, ainda que de forma sintética, explicitar as condições mínimas de sua operacionalização, não como fechamento metodológico, mas como abertura controlada de uso. A parametrização de sistemas conversacionais, nesse horizonte, não se reduz à formulação de comandos eficientes, mas implica reconhecer que toda mediação técnica é atravessada por intencionalidades, limites e possibilidades historicamente situadas. Ao lidar com estruturas algorítmicas orientadas à reprodução de padrões, o desafio não é apenas utilizá-las, mas tensioná-las, introduzindo nelas deslocamentos capazes de reabrir o campo interpretativo. É nesse ponto que o RADAR se projeta como operador auxiliar: não como matriz prescritiva, mas como instrumento de orientação que organiza entradas, qualifica interações e sustenta uma escuta crítica em meio ao fluxo automatizado. Sua eficácia, portanto, não reside na fixidez de um roteiro, mas na capacidade de ajustá-lo continuamente às respostas produzidas, mantendo ativa a relação entre técnica e interpretação. Com isso, o que se segue não deve ser lido como protocolo fechado, mas como proposição operativa que, ao mesmo tempo em que sistematiza procedimentos, preserva a centralidade do gesto analítico — aquele que não pode ser automatizado, pois depende, em última instância, de experiência, julgamento e posicionamento diante do objeto.

É a partir dessa dinâmica — instável, reiterativa e produtiva — que se abre, então, o passo seguinte: não mais a exposição de sua gênese e fundamentos, mas a explicitação de suas condições de uso, parametrização e replicação, em ambientes nos quais a interação entre linguagem, técnica e interpretação se torna cada vez mais central.

### **3.2 Roteiro para parametrização de sistemas conversacionais**

A versão simplificada e replicável apresentada a seguir não deve ser compreendida como cartilha fechada ou protocolo normativo de aplicação. Trata-se, antes, de um roteiro orientador de experimentação e customização, sensível às necessidades específicas do pesquisador, às singularidades do projeto e à própria plasticidade conceitual que o fundamenta. Seu uso pressupõe um exercício ativo de adaptação, no qual cada etapa pode ser ajustada, tensionada ou reorganizada conforme os objetivos analíticos e as condições concretas de trabalho. Ao final da aplicação desses procedimentos básicos — ou de suas variações, conforme as intervenções do usuário — espera-se que se produzam alterações perceptíveis nos mecanismos de processamento da informação, permitindo uma progressiva adequação da ferramenta às exigências interpretativas do campo investigado.

As operações aqui descritas não devem ser tomadas como comandos isolados ou sequências rígidas, mas como momentos articulados de um mesmo processo de ativação analítica, no qual técnica e interpretação se implicam mutuamente. A etapa de disposição inicial cumpre função estruturante de ancoragem, ao explicitar os pressupostos teóricos, as condições subjetivas e os limites de uso, evitando a naturalização da neutralidade técnica e situando o sistema em relação ao sujeito que o opera. Já a arquitetura geométrica e simbólica atua como mecanismo de orientação e modulação do processamento, oferecendo matrizes formais que organizam o fluxo interpretativo, disciplinam a dispersão e possibilitam a alternância entre distintos regimes de leitura, conforme a natureza do problema enfrentado.

Tomadas em conjunto, tais operações não visam automatizar a análise, nem substituir o trabalho interpretativo, mas criar condições para que o processamento da informação se torne mais consciente, responsivo e ajustável às tensões do objeto. Trata-se, assim, de uma engenharia mínima de mediação crítica, na qual cada procedimento contribui para qualificar a interação com o sistema, convertendo-a em exercício orientado de leitura, análise e tomada de posição. Nesse sentido, o valor do roteiro não reside na sua rigidez, mas na sua capacidade de operar como dispositivo aberto, capaz de sustentar práticas analíticas situadas, nas quais o uso da ferramenta permanece inseparável da responsabilidade intelectual de quem a mobiliza.

#### **3.2.1. Etapa de Disposição Inicial (Fundamento Teórico-Pessoal)**

Objetivo: Estabelecer o solo epistemológico e afetivo do sistema.

Procedimentos: a) Defina o foco temático da pesquisa e seu escopo (ex: análise de discurso institucional, patrimônio, etc.); b) Declare explicitamente sua posição teórico-crítica (ex: materialismo histórico-dialético); c) Identifique a condição neuroepistêmica do usuário, se

houver (ex: TEA, TDAH), para ajustar os ritmos de processamento; d) Nomeie o sistema com um arquétipo funcional (ex: RADAR) e delimite seu propósito: ordenação, recombinação, escuta crítica, etc.

### **3.2.2. Etapa de Arquitetura Geométrica e Simbólica**

Objetivo: Gerar uma arquitetura simbólica para direcionamento do processamento.

Procedimentos:

a) Escolha uma geometria operativa: Pirâmide: análise vertical, com ápice fixo → foco, síntese e hierarquia; Hexaedro (cubo): estrutura analítica acadêmica, com limites claros; Dodecaedro: expansão conceitual, subjetividade elevada, articulação múltipla; Orbitais: ciclos de repetição, revisão e retorno crítico (ex: lua, maré, etc.);

b) Use tais formas como filtros de processamento do chatbot (ex: "[Ativar análise cúbica com base marxista]").

### **3.2.3. Etapa de Comando e Escuta Inicial (Rito Mnemônico)**

Objetivo: Preparar o sistema para reconhecer instruções personalizadas.

Procedimentos:

a) Desenvolva uma cadeia de comandos iniciais para contextualização e ativação simbólica (ex: “[ESCUTAR\_POR\_ORBITA]”, “[RECARREGAR\_APICE]”, etc.);

b) Ative o “modo de escuta acompanhada”, explicando que o sistema deve suspender sugestões automáticas e assumir papel de suporte, não de gestão.

### **3.2.4. Etapa de Estruturação Paramétrica**

Objetivo: Programar os parâmetros analíticos e operacionais do chatbot.

Parâmetros fundamentais:

a) Objeto, problema, objetivos da pesquisa (fixados no início do chat, com comando de travamento);

b) Recortes metodológicos: temporal, espacial, temático, institucional, etc.;

c) Tom discursivo desejado: insurgente, diplomático, crítico, etc.;

d) Referenciais e operadores simbólicos fixos (ex: Marx, Smith, Nora, Bourdieu, etc.);

e) Fontes principais e complementares, com comandos para distinguir uso prioritário ou secundário;

f) Regulação de autonomia: ajuste de balança vetor:autor ou mecanismo similar, para garantia de autoria textual crítica pelo próprio autor, servindo a IA como suporte, efetivamente (ex: “[FIXAR\_AUTONOMIA::autor=12]”);

g) Sistema de reativação: código-chave para lembrar contexto (ex: “[PIRAH]”, “[RADAR::V3]”, etc.);

### **3.2.5. Etapa de Processamento Orientado**

Objetivo: Executar tarefas com foco ajustado.

Aplicações típicas:

- a) Fichamentos vetoriais;
- b) Reorganização crítica de textos;
- c) Recomposição de sequências argumentativas;
- d) Cruzamento simbólico entre autores, campos ou documentos;
- e) Testes de resposta por “formas” (pirâmide, cubo, órbita, etc.);
- f) Aplicação em rotina de escrita criativa e científica.

### **3.2.6. Etapa de Ajustes e Metarreflexão**

Objetivo: Avaliar efeitos do sistema no usuário e no processo.

Procedimentos:

- a) Avalie se o sistema está te dando mais foco ou mais sobrecarga;
- b) Revise periodicamente as cadeias de ativação: refine, corte excessos, reorganize;
- c) Use comandos de encerramento simbólico e travamento de sessões (ex: “[SELO\_DE\_ESCUTA]”, “[ENCERRAR\_COM\_VERBO\_DIÁLOGICO]”).

### **3.2.7. Notas Finais para Replicação Ética**

O RADAR funciona como um campo de escuta expandida. Seu uso exige consciência de contexto, ética da linguagem e soberania autoral. Cada pesquisador pode (e deve) adaptar a arquitetura dos comandos, as figuras simbólicas e os parâmetros conforme seu próprio percurso, intenções e conhecimento.

O sistema RADAR pode ser especialmente potente, ao permitir um modelo de ordenamento sensível à instabilidade emocional, complexidade de processamento cognitivo e à sobrecarga sensorial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação analisou a trajetória institucional do Museu do Índio e seu rebatismo como Museu Nacional dos Povos Indígenas, situando esse processo no interior das disputas políticas e simbólicas que envolvem a gestão da memória indígena pelo Estado brasileiro a partir da teoria crítica do patrimônio, observada sob as condições materiais de reprodução do capital. Partiu-se do reconhecimento de que instituições patrimoniais, como os museus, operam enquanto aparatos de produção de discurso e visibilidade, configurando formas específicas de representação que historicamente excluíram a presença ativa dos sujeitos indígenas. Nesse sentido, o trabalho não se concentrou apenas em mudanças administrativas ou nominais, mas buscou tensionar os modos como a memória pública é organizada, silenciada ou reconfigurada.

A pesquisa demonstrou que, ao longo de sua existência, o Museu do Índio operou como instrumento de mediação entre o Estado e a imagem pública dos povos indígenas, adotando formas curatoriais que, embora voltadas à valorização cultural, mantiveram uma lógica de tutela e representação exógena. A aventada refundação do museu, sob gestão indígena e vinculação ao Ministério dos Povos Indígenas, representa um deslocamento relevante nesse cenário, ainda que suas implicações estejam longe de representar uma ruptura plena com os padrões herdados. A institucionalidade permanece tensionada por estruturas anteriores, exigindo não apenas presença indígena, mas transformação epistemológica e redistribuição de autoria simbólica.

A partir de uma abordagem teórica ancorada na crítica institucional, na teoria do patrimônio e na análise do discurso, foi possível compreender o museu como arena de disputa narrativa, onde diferentes projetos de memória se confrontam. O conceito de fetichização, mobilizado em chave crítica, ajudou a evidenciar como a objetificação da cultura indígena pode reforçar a invisibilidade política dos sujeitos representados. Da mesma forma, a análise dos acervos e curadorias revelou a centralidade dos mecanismos de exclusão e silenciamento na constituição das instituições patrimoniais estatais.

Embora a pesquisa tenha se concentrado na trajetória recente do MI/MNPI, os achados sugerem questões mais amplas sobre os limites das reformas institucionais no campo da cultura e da memória. A presença de uma gestão indígena, por si só, e por exemplo, não garante transformação estrutural em uma instituição com fortes vínculos com os moldes neoliberais de gestão pública e uma tradição marcadamente positivista. Para que o MNPI consolide um modelo efetivamente descolonizador, será necessário avançar na construção de práticas curatoriais compartilhadas, processos de consulta permanente e formas de governança que reconheçam a pluralidade dos povos indígenas como coautores da memória pública.

A proposta aqui desenvolvida não pretende esgotar o tema, mas contribuir para um debate crítico sobre a relação entre Estado, patrimônio e protagonismo indígena. Em um contexto de reorganização institucional e disputas acirradas em torno da memória coletiva, o caso do MNPI oferece um campo privilegiado de análise sobre os impasses e possibilidades de uma política pública de patrimônio que não apenas inclua, mas também escute, reconheça e se deixe reconfigurar por aqueles que historicamente foram objeto de representação — e que agora reivindicam o lugar de sujeitos da história.

Nesse horizonte, torna-se fundamental reconhecer que as questões aqui mobilizadas não se restringem ao caso específico do Museu Nacional dos Povos Indígenas, mas se projetam como índice de um problema mais amplo, que atravessa o campo das políticas públicas de memória em sua totalidade. O que está em jogo não é apenas a redefinição de uma instituição, mas a possibilidade — ainda em disputa — de reconfigurar os próprios regimes de produção, guarda e circulação do sensível no interior do Estado. Se o museu, historicamente, operou como tecnologia de captura, ordenamento e estabilização da diferença, sua inflexão contemporânea aponta, ainda que de forma incipiente e contraditória, para a emergência de outras musealidades possíveis: menos centradas na fixação do objeto e mais comprometidas com a vitalidade dos processos; menos orientadas pela autoridade da técnica e mais atravessadas pela experiência situada dos sujeitos; menos voltadas à representação do outro e mais abertas à coautoria, ao conflito e à transformação. Tal deslocamento, contudo, não se realiza por decreto, nem se esgota em reformas institucionais pontuais. Ele exige uma rearticulação profunda entre práxis, crítica e imaginação política, capaz de sustentar, no interior e para além das instituições, formas de produção de memória que não se limitem a conservar o mundo tal como ele foi, mas que contribuam ativamente para a construção de outros mundos possíveis — mundos em que a memória não seja apenas aquilo que se guarda, mas aquilo que se disputa, se vive e se transforma.

Por fim, admite-se leituras divergentes que eventualmente tensionem a legitimidade das posições aqui assumidas, pois integram o próprio campo de disputas que este trabalho expõe. Talvez valha frisar que a crítica, se situada, consistente, tende a produzir efeitos que ultrapassam o mero plano imediato da concordância ou da recusa, redefinindo os termos e o próprio debate. Assim, permanece aberto — com a serenidade de quem reconhece a historicidade dos conflitos e a persistência das tutelas e mediações — o convite para que tais tensões sejam enfrentadas dialeticamente, não só como divergência pontual, mas matéria legítima de elaboração analítica qualificada. Afinal, é no exercício continuado da reflexão crítica, e não em sua contenção, que se delineiam os limites materiais da preposição do capital ante o xadrez da crítica institucional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. Aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação. In: ALTHUSSER, Louis. **Posições**. Rio de Janeiro: Graal, 1971.

ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão**. São Paulo: Boitempo, 2018

ARBEX, Daniela. **Holocausto brasileiro**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

BELFORT SALES, Lucia Fernanda I. **Direitos negados, patrimônios roubados**: desafios para a proteção dos conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e expressões culturais tradicionais dos povos indígenas no cenário internacional. Ronda Alta: Instituto Kaingáng, 2023.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. **O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**. In: Benjamin, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Edição anotada por Étienne Bloch. Prefácio de Jacques Le Goff. Apresentação à edição brasileira por Lilia Moritz Schwarcz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp/Porto Alegre, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In **Bourdieu — Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRASIL. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio.

CABRAL, Eula D.T. Políticas de comunicação e de cultura acessíveis à sociedade: O projeto EPCC. In: CABRAL, Eula D.T. **Desafios das políticas de comunicação**. São Cristóvão: ULEPICC-Brasil, 2019. Disponível em: <https://epccbrasil.wixsite.com/epcc2/pesquisas>. Acesso em: 30 jun.2025.

CHUVA, Márcia. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 35, p. 79-103, 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela História**. Tradução de Francisco J. Fernández Buey e Enrique Argullol. Barcelona: Editorial Ariel, 1970.

FEDERICI, Silvia. **O Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FONTES, Virgínia. **O Brasil e o capital-imperialismo: teoria e história**. Rio de Janeiro: EPSJV/FIOCRUZ, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1979.

FUNAI. No Rio de Janeiro, presidenta da Funai reforça compromisso com o fortalecimento do “Museu do Índio”. FUNAI. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/no-rio-de-janeiro-presidenta-da-funai-reforca-compromisso-com-o-fortalecimento-do-museu-do-indio>. Acesso em: 10 set. 2024.

FUNAI. Semana de Alinhamento para o Planejamento Estratégico 2024-2027 - Dia 5. FUNAI. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zCQaslnCipI> HYPERLINK "https://www.youtube.com/watch?v=zCQaslnCipI&t=2130s"& HYPERLINK "https://www.youtube.com/watch?v=zCQaslnCipI&t=2130s"t=2130s. Acesso em: 11 fev. 2025.

FUNAI. Museu Nacional dos Povos Indígenas. O Museu Nacional dos Povos Indígenas. FUNAI. Disponível em: <https://www.gov.br/museudoindio/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/museu-do-indio>. Acesso em: 15 set. 2024.

FUNAI. Museu Nacional dos Povos Indígenas. O Museu do Índio e suas coleções. FUNAI. Disponível em: <https://www.gov.br/museudoindio/pt-br/assuntos/noticias/2016/o-museu-do-indio-e-suas-colecoes>. Acesso em: 15 set. 2024.

FUNAI. Museu Nacional dos Povos Indígenas. Salvaguarda do Patrimônio Linguístico e Cultural de Povos Indígenas Transfronteiriços e de Recente Contato na Amazônia Legal. FUNAI. Disponível em: <https://www.gov.br/museudoindio/pt-br/assuntos/pesquisa/projetos-institucionais/linguas-e-culturas-na-amazonia-legal/salvaguarda-do-patrimonio-linguistico-e-cultural-de-povos-indigenas-transfronteiricos-e-de-recente-contato-na-amazonia-legal>. Acesso em: 15 set. 2024.

FUNAI. Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967. **Diário Oficial da União**. Disponível em: [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=576664](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=576664) HYPERLINK "https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\_mostrarintegra?codteor=576664&filename=LegislacaoCitada%20PL%203571/2008"& HYPERLINK "https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\_mostrarintegra?codteor=576664&filename=LegislacaoCitada%20PL%203571/2008"filename=LegislacaoCitada%20PL%203571/2008. Acesso em: 05 out. 2024.

FUNAI. Portaria nº 666, de 17 de julho de 2017. **Diário Oficial da União**. 2017. Disponível em: [https://www.in.gov.br/materia/-/asset\\_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/19183136/do1-2017-07-19-portaria-n-666-de-17-de-julho-de-2017-19183102](https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/19183136/do1-2017-07-19-portaria-n-666-de-17-de-julho-de-2017-19183102). Acesso em: 15 set. 2024.

FUNAI. Portaria nº 1.733, de 27 de dezembro de 2012. **Regimento interno da Fundação Nacional do Índio**. 2012. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/atos-normativos/arquivos/portaria-no-1-733-de-27-de-dezembro-de-2012.pdf/view>. Acesso em: 15 set. 2024.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**: obra completa. IGS-Brasil. Rio de Janeiro, 2024.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, Vértice Books, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 2016.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: Haraway, Donna. **Ciência, ciborgues e mulheres**. Campinas: UNICAMP, 2009.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**. Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

INA. **Indigenistas Associados**: Instituição dos servidores públicos da carreira indigenista. Disponível em: <https://indigenistasassociadosorg.wordpress.com/>. Acesso em: 15 set. 2024.

INA/INESC. **Fundação Anti-Indígena**: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro. Brasília, 2022. Disponível em: [https://inesc.org.br/wp-content/uploads/2022/07/Fundacao-anti-indigena\\_Inesc\\_INA.pdf](https://inesc.org.br/wp-content/uploads/2022/07/Fundacao-anti-indigena_Inesc_INA.pdf). Acesso em: 15 set. 2024.

INSTITUTO CETRO. Edital nº 01/2010. Concurso da Fundação Nacional do Índio. **Qconcursos**. 2010. Disponível em: <https://www.qconcursos.com/questoes-de-concursos/concursos/funai-2010>. Acesso em 15 set. 2024.

INSTITUTO DE EDUCAÇÃO DE ANGRA DOS REIS (IEAR/UFF): Projeto Retomadas. 12 de agosto de 2022. Disponível em: <http://iear.uff.br/2022/08/12/projeto-retomadas-nessa-segunda-dia-15-08-as-20h-roda-de-conversa-com-fernanda-castro-diretora-do-museu-historico-nacional-mhn/>. Acesso em 06 out. 2024.

INSTITUTO KAINGANG. Projeto Museu dos Povos Indígenas. INKA, 2023. Disponível em: <https://institutokaingang.org.br/2023/01/02/ongs-indigenas-e-pro-indigenas-apoiam-a-membro-do-inka-para-presidir-museu-do-indio-no-rj/>. Acesso em 15 set. 2024.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do bem viver**. São Paulo: Sesc São Paulo; Companhia das Letras, 2023.

KRENAK, Ailton. **Idéias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LUXEMBURGO, Rosa. **A crise da social democracia**. Lisboa: Martins Fontes, 1974.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Martorano. Apresentação de Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **O Capital – livro I**. Trad. Rubens Enderle e Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2011.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo, n-1 edições, 2018.

MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 25. ed. Rev. atual. Petrópolis, Vozes, 2007.

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Projeto História**, v. 10, 1993.

NOGUEIRA, Antônio Gilberto R. O campo do patrimônio cultural e a história: itinerários conceituais e práticas de preservação. **Antíteses**, [S. l.], v. 7, n. 14, p. 45-67. Londrina, 2014. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/19969>. Acesso em: 15 set. 2024.

PIRES, Victor. **‘Ocupa funai’ promove manifestação em várias regiões do país**. ISA. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/ocupa-funai-promove-manifestacoes-em-varias-regioes-do-pais>. 2016. Acesso em 15 set. 2024.

RIBEIRO, Darcy. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura - Serviço de Informação Agrícola (SIA), 1962.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SALES, Lucia Fernanda I. B. **Direitos Negados**. Patrimônios Roubados: desafios para a proteção dos conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e expressões culturais tradicionais dos povos indígenas no cenário internacional. Ronda Alta, Instituto Kaingáng, 2023. Disponível em: <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/3656881>. Acesso em 15 set. 2024.

SMITH, Laurajane. Desafiando o discurso autorizado do patrimônio. **Caderno Virtual de Turismo**, v. 21, n. 2, p. 140-154, 2021. Disponível em: <https://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/article/view/1957>. Acesso em 15 set. 2024.

TV BRASIL. **Justiça ordena reintegração de posse do Museu do Índio, no Rio de Janeiro**. 20 de janeiro de 2016. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=ad2YWY66bHI>. Acesso em: 06 set. 2023.

VIDAL, Ernesto; ORTEGA, Francisco. **Somos nosso cérebro?** A constituição neurocientífica da subjetividade. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

VITOR VIDEOMAKER. Funcionários da FUNAI agridem indígenas no Museu do Índio do Rio de Janeiro. 18 jul. 2016. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=mWm\\_Iv-JS\\_I](https://www.youtube.com/watch?v=mWm_Iv-JS_I) HYPERLINK "[https://www.youtube.com/watch?v=mWm\\_Iv-JS\\_I&t=72s](https://www.youtube.com/watch?v=mWm_Iv-JS_I&t=72s)" & HYPERLINK "[https://www.youtube.com/watch?v=mWm\\_Iv-JS\\_I&t=72s](https://www.youtube.com/watch?v=mWm_Iv-JS_I&t=72s)" t=72s. Acesso em: 06 set. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: **Sociologia**. São Paulo: Ática, 2013.