

## A MULTIPLICIDADE FUNCIONAL DE UMA COLEÇÃO MUSEOLÓGICA

AIVONE CARVALHO \* - MARIA CAMILLA DE PALMA \*\*

### 1. Premissa

Este trabalho é o primeiro resultado de uma pesquisa iniciada no Museu Missionário Etnológico Colle Don Bosco em 1997 que se estendeu às aldeias Bororo da Reserva Indígena do Meruri, a partir de 1999, com a finalidade de colocar em prática toda potencialidade operativa da coleção de objetos da cultura material bororo que pertence ao acervo do referido museu.

Esses objetos foram coletados no início do século XX e são testemunhas materiais de uma época de muitas dificuldades, tanto para os primeiros missionários salesianos que se embrenharam no sertão do Brasil, como para os índios ameaçados por graves doenças e grandes conflitos com os brancos.

O trabalho parte do levantamento histórico dos primeiros contatos dos salesianos com os Bororo seguindo os rastros da história de uma convivência que já dura cem anos. Essa reflexão acabou por criar a possibilidade de desenvolver o que consideramos uma aprendizagem significativa na Escola Indígena Sagrado Coração de Jesus no Meruri.

Além do resgate da memória étnica de um povo, o trabalho tem como objetivo principal ajudar os índios na recuperação da sua auto-estima através da valorização de sua cultura, da devolução daquilo que lhes foi retirado no passado para que, de posse da sua história, eles incorporem novamente as suas tradições.

Dividido didaticamente em duas partes, este texto apresenta como introdução, sob o título «Por uma humanização dos museus etnológicos», comentários muito importantes sobre perspectivas mais humanas e humanizadoras para os museus etnológicos de hoje. A segunda, intitulada «Uma experiência didático-pedagógica do Museu Missionário Etnológico do Colle Don Bosco na escola indígena do Meruri», apresenta, num primeiro momento, o panorama histórico da primeira metade do século, quando os Salesianos começam a atuar entre os Bororo, que se denomina «a desconstrução do círculo», e o período posterior ao

\* Brasileira, pesquisadora e consulente junto à Procuradoria italiana das Missões salesianas.

\*\* Especialista e consulente do Museu Missionário do Colle Don Bosco, colaboradora da Procuradoria com a aprovação do Dicastério das Missões salesianas.

Concílio Vaticano Segundo, sob a influência da Igreja progressista, que se poderia denominar «a reconstrução do círculo». Num segundo momento, relata a aplicação prático-pedagógica que está sendo realizada no Meruri.

## 2. Introdução: por uma humanização dos museus etnológicos

O museu é uma instituição que recolhe, documenta, conserva, expõe e interpreta o patrimônio cultural de um país e cada informação a este associada para uso e benefício público. Nascidos para servir a um objetivo didático visando construir e melhorar o cidadão, ao mesmo tempo em que afirma a sociedade moderna, os museus, com seus objetos classificados e ordenados segundo categorias evolucionistas e iluministas, têm representado a prova do mundo ordenado, rumo ao progresso, ao conhecimento e ao avanço tecnológico.

O mundo moderno está orientado para coisas, objetos e bens materiais e tem se definido, seja a nível social ou individual, em termos de posse de bens. Os museus nasceram e cresceram no seio da sociedade capitalista e sempre se basearam na posse de objetos. O ponto chave no qual se baseiam os museus é a posse de objetos reais, cujo valor é consagrado ao colecioná-los e expô-los: as coleções são um elemento significativo na nossa tentativa de reconstrução do mundo ao nosso redor; o esforço em entender os seus significados é um modo de explorar o nosso relacionamento com o mundo (Peirce, 1992).

No Ocidente o colecionismo foi por muito tempo uma estratégia para o desenvolvimento de um *ego* possessivo e de uma cultura centralizadora. Reunir as coisas possuídas em sistemas arbitrários de valor e de sentido faz parte das estratégias humanas para construir a própria identidade. Mesmo sob uma forma diferente, a prática de recolher (reunião e isolamento de um domínio pessoal) é de qualquer modo universal; o que não é universal é o significado que é atribuído a esta prática, a noção de que recolher implica no acúmulo de posse e que esta riqueza em termos de objetos e de experiências seja constitutiva da própria identidade (Clifford, 1993, 252). Deste modo, torna-se evidente como exposições e coleções são processos cruciais na formação da identidade ocidental, e como a criação de universos de valor em um ambiente estruturado «protegido», são essenciais para a organização mental do indivíduo e da sociedade institucional no seu conjunto.

O nosso modo ocidental de expor os objetos produzidos pelas populações indígenas extra-européias reflete muito mais o posicionamento histórico dos ocidentais em relação a si próprios e dos confrontos com seus produtores, do que o verdadeiro significado para quem os construiu, possuiu, usou. Em geral, a organização de um museu é expressão de um determinado período histórico, da opinião do curador, da situação política e econômica contingente. É o produto reconhecido de uma série de circunstâncias precisas e não o único modo possível de ver e dizer as coisas. Em particular, os museus de etnologia, herdeiros dos *Wunder-*

*kammer* renascentistas, se desenvolveram como expressão do colonialismo, do triunfo do Positivismo do Ocidente, do olhar centralizador de uma parte do mundo que se considerava superior à outra, de tal modo a sujeitá-la também a uma classificação em museus onde confinar a sua produção cultural. Neste sentido, representar um povo através da escolha de determinados objetos, selecionados arbitrariamente, segundo os critérios do antropólogo, do historiador, do historiador da arte ou do missionário, é muito perigoso porque estará sempre determinado pela ótica dominante da cultura ocidental e pelo ponto de vista do dominador, que usa cânones e critérios de juízo completamente estranhos àqueles para os quais os objetos foram criados.

A problemática é ainda mais complexa pelo fato de que o conceito de museu, produzido pela sociedade ocidental, é em geral alheio às culturas indígenas extra-europeias, ao menos em se tratando das funções e características que nós lhe atribuímos. Portanto, a nossa tendência é legar aos objetos que expomos significados que não lhes são próprios e cuja natureza, por outro lado, é socialmente construída e variável no tempo. Decodificar estes significados é tarefa complexa para qualquer um, mais ainda neste caso, visto que objeto e observador são estranhos entre si, e que a observação acontece a grandes distâncias dos contextos e das cosmologias que os definiram, classificaram e determinaram suas próprias formas e significados.

O museu, além disso, estabelecendo o que expor e como expor, não só afirma a posse de um patrimônio cultural de um outro país e o seu conseqüente controle e apropriação por parte de um outro, mas escolhe também como separá-lo do contexto a que pertence, em que ponto efetuar o corte físico e a separação cultural entre a parte e o todo ao qual pertence, transformando-o em fragmento de caráter artístico, artesanal ou meramente exótico, criando um vazio ao seu redor, diante da impossibilidade de reproduzir o seu contexto ausente e de decidir sobre seus limites. O objeto, de fato, freqüentemente é parte do espaço vivo da comunidade da qual provém e sua origem está inserida em um evento. Assim sendo, o objeto passa a ser a vida em evolução, ou seja, um fragmento dessa vida à qual permanece associado sentimentalmente: o objeto tem sentido em situações de uso e o museu falsifica-lhe o significado, atribuindo-lhe, além de outras coisas, um valor comercial e econômico.

Torna-se, portanto, claro que os objetos de um museu são filtrados pela cultura que os expõe e que sua exposição fala mais de nós que dos povos que os produziram. Fazem-nos recordar a falta de domínio sobre nós mesmos, os nossos estratégias para construirmos um mundo ao nosso redor e uma imagem de nós mesmos a ser proposta aos outros e a nós, segundo os cânones de reconhecimento social. Os objetos, por sua natureza, possuem uma dupla vida, uma em relação às coisas reais e tangíveis e a outra como conceito construído em relação à sua percepção, à sua interpretação pessoal e contingente.

Além disso, na última década, aconteceu nos museus de etnologia de diversas partes do mundo uma transformação radical na representação do outro, en-

contrada na organização e na administração, determinando a inversão daquelas operações que, até então, tinham atribuído a uma parte do mundo o poder de apresentar a parte restante como *a outra* (Iniesta y Gonzalez, 1994).

Mudado o panorama político que transformou em cidadãos os sujeitos do domínio colonial de antigamente, colocado em dúvida o significado da própria instituição museológica como símbolo da apropriação indébita de material acumulado em vitrines dessacralizantes, as populações indígenas da África, América e Oceania não aceitam mais a posse e a exposição dos seus manufaturados nos museus ocidentais e reclamam o direito de desenvolver o papel de protagonistas da interpretação, da representação e da divulgação da sua história e cultura, segundo cânones da sua própria sociedade, respeitando as limitações que regulam as relações com a esfera do sagrado e o aprendizado da consciência.

Assim, está sendo gradualmente desmantelada a centralidade do objeto estático e reificado em sua vitrine, em nome do homem e de um contexto no qual o objeto vale mais pelo seu «fazer-se» do que como resultado tangível de um valor estético ou antropológico. Valor, cujo significado é revelado à luz dos cânones internos da sociedade que o produziu e não segundo a visão do missionário, do funcionário colonial, do antropólogo ou do historiador da arte. A centralidade, então, passa à comunidade, que agora institui centros culturais e novos museus segundo o modelo dos ecomuseus – e não das clássicas instituições euroamericanas – e os utiliza como um novo modo de lembrar o passado e dele se reapropriar.

Dessa forma, a comunidade torna-se sujeito e intérprete da nova cena: funda e gerencia autonomamente museus; realiza pesquisas referentes à história oral; solicita a devolução do material sagrado e dos restos humanos dos quais tomaram posse os museus ocidentais; recolhe material e o conserva segundo os critérios dos antepassados. Adaptando-se às exigências modernas da sua própria condição modificada, uma instituição não autóctone, desde sempre símbolo de redução e submissão, as comunidades indígenas que produziram e usaram o material que se encontra nos museus do mundo inteiro, hoje possuem lugares nos quais podem interpretá-lo à luz do seu verdadeiro significado e nos quais seus valores e funções podem ser transmitidos para novas gerações de índios e brancos, favorecendo, deste modo, a integração do próprio grupo na sociedade, o auto-sustento econômico e a afirmação da própria identidade cultural (Simpson, 1996).

Os objetos assumem, assim, para os nativos, um significado diferente e ulterior em relação ao passado: os nativos, que por tradição não foram habituados a acumular objetos segundo o conceito ocidental de museu, fazem com que esses objetos revivam e usam-nos com a mesma finalidade para a qual foram criados. Seu conhecimento e respeito pelo poder espiritual inerente ao objeto garantirá a sua verdadeira conservação e assegurará a sobrevivência cultural do grupo. Sua conservação implica no seu bem estar espiritual através de cerimônias e oferendas, o respeito e a preservação da vida que eles encarnam.

A centralidade da comunidade, antes que assumir o lugar dos objetos, está fazendo com que a eles sejam novamente conferido o papel de seres vivos e ani-

gados, como no passado. Neste sentido, estão em curso, por exemplo, acordos entre as comunidades indígenas americanas e alguns museus dos Estados Unidos para que permitam que os objetos sacros retornem àqueles que os fizeram, para que tomem parte de rituais necessários à sobrevivência do grupo, ou então para que retirem da vista do público alguns objetos que são secretos para determinados grupos e não podem ser vistos por crianças ou mulheres que poderiam frequentar o museu, ou para que separem, nos depósitos, o material sagrado daquele de uso cotidiano ou daquele de outras etnias para evitar a contaminação do seu respectivo poder.

Agora que os anciãos estão desaparecendo e que é sempre mais difícil recordar o passado, os objetos estão se tornando o ponto em torno do qual as populações indígenas se apóiam para fazer renascer o orgulho pela própria identidade, a consciência da própria história, a força para retomar o presente, a prova tangível da memória. Antigamente a transmissão dos códigos culturais acontecia automaticamente através da tradição oral: para recordar o passado não havia necessidade de conservar os objetos de uso cotidiano porque as mudanças eram graduais e as pessoas podiam adaptar-se lentamente.

As transformações culturais (entre as populações indígenas provocadas pela presença do branco e pela tremenda ruptura com a tradição) exigem novas formas de transmissão de conhecimento que forneçam, entre outras coisas, respostas criativas diante das transformações do presente. Visto que estas sociedades não são estáticas, fora da história, imutáveis e frias, mas submetidas a processos dinâmicos por contatos internos, pelos efeitos da aculturação e pelo dinamismo endógeno que permeia cada cultura, elas têm enorme necessidade de instrumentos que as façam compreender o mundo de hoje, para que não permaneçam isoladas na recuperação, aliás impossível, de um tempo que já se foi.

Estas sociedades precisam, para seu bem estar, de uma consciência de si e da história, de um autoconhecimento da sua posição na sociedade e no seu país. Por isso, os museus modernos devem representar zonas destinadas ao contato conosco e com os objetos a fim de restabelecer uma relação com o presente.

É nesse contexto museológico, além de missionário, que deve ser enquadrada e compreendida a experiência do Museu Missionário Etnológico do *Colle Don Bosco* entre os Bororo de Meruri proposta e desenvolvida por Aivone Carvalho e por ela apresentada neste volume.

Esta experiência convida a algumas breves considerações sobre a potencialidade do Museu Missionário Etnológico do *Colle Don Bosco* que conserva os objetos indígenas recolhidos em todo o mundo pelos missionários salesianos, a partir da primeira expedição missionária desta congregação realizada na Argentina sob a direção do P. Cagliero e que, como todos os museus etnológicos do mundo, deve enfrentar o desafio de transmitir a informação com dinamismo e alteridade, bem como as recentes transformações sociopolíticas internacionais.

Gostaria, portanto, de conduzi-los rapidamente às modalidades de representação das culturas extra europeias usadas pelo *Museu do Colle no passado* para

entender melhor estas mudanças e as possibilidades de utilização das coleções históricas do início do século como sedes de negociações das quais poderá surgir uma inevitável mudança de relacionamento entre os povos indígenas e nós.

Como se sabe, este museu teve início durante a celebração dos 50 anos de atividade missionária salesiana em 1926, em Turim (e antes disso em Roma, no Vaticano, juntamente com todas as outras ordens religiosas), graças ao envio, por parte de todas as casas salesianas, de objetos que documentavam a atividade evangelizadora missionária. Na época, o percurso da exposição tinha uma organização geográfica, narrava a história das primeiras expedições, propunha a reconstrução de cabanas indígenas ao lado de gaiolas de animais exóticos vivos e era repleto de objetos de uso cotidiano, armas, conchas, fósseis, coleópteros, herbários, animais empalhados, estátuas de indígenas e reconstrução de cenas da vida (dioramas) juntamente com fotografias, objetos sacros e experimentos das escolas profissionais. Encontravam-se, ali, materiais heterogêneos expostos aleatoriamente, curiosidades e souvenirs, homens e animais, em uma *paisagem fantástica de maravilhas físicas e naturais*, como *um enorme gabinete de curiosidades*, onde a narrativa da epopéia missionária encontrava-se dispersa nos lugares comuns do imaginário da época sobre a alteridade: o mito da superioridade civil e moral do Ocidente, um contexto expositivo a meio caminho entre ciência e circo, a experiência colonial italiana e a retórica nacionalista (Forni, 2000).

Depois de 1926 as coleções foram colocadas em um depósito em Valdocco – lugar de onde partiam as expedições missionárias – para o projeto de criação, ali, de um museu missionário, mas a problemática da guerra fez com que todo o acervo fosse levado para o *Colle Don Bosco*, em 1941, onde foram construídos três grandes galpões para recebê-lo. O estilo expositivo adotado continuava o mesmo, sem uma contextualização histórica e sem um aparato didático explicativo: os objetos foram distanciados dos seus significados originais e transformados em elementos de uma natureza morta a ser contemplada em silêncio, amontoados de modo indistinto como se não correspondessem a civilização e a homens com dignidade própria. A mostra suscitava desorientação e admiração e era cuidadosamente exposta nas paredes visando atrair, divertir e instruir o público (Forni 2000).

Nossa atenção finalmente volta-se para o novo edifício construído em 1988, no lugar dos antigos galpões. O novo museu foi aberto durante a visita do Papa, por ocasião do centenário da morte de Dom Bosco. As novas instalações dispõem também de depósitos de armazenamento para o material não exposto ao público. Na sala de exposição, os objetos, subdivididos nas 41 vitrines segundo um percurso geográfico, são isolados nas suas formas exteriores como objetos de interesse artístico, segundo nossos critérios e gostos. Porém, não existe nenhum instrumento que ajude o visitante a compreender o significado e a função dos mesmos. Destinados a produzir um efeito visível agradável, os objetos permanecem mudos, como em depósitos de memórias silenciosas, com formas estranhas e curiosas, mas incompreensíveis. A organização social, as tradições fu-

nerárias ou as práticas rituais documentadas pelas decorações, recipientes, máscaras ou ornamentos não são sequer mencionadas, na preocupação de criar um simples efeito estético. Dessa forma, o objeto transmite uma visão estática da cultura, que nega a atualidade e a vitalidade das populações representadas, e mesmo das próprias missões, ambas relegadas a um passado indefinido, sem história. Torna-se, portanto, claro, à luz do que afirmamos anteriormente, o quanto este tipo de ordenação estetizante fala muito mais de nós mesmos do que dos povos que pretende representar e não comunica o significado que os objetos possuem para quem os produziu.

Hoje os missionários e os museus missionários possuem uma grande responsabilidade ao fazer protagonistas aqueles que sempre foram objetos de pesquisa. Juntos podem constituir enormes horizontes de ação, em um quadro mais amplo de promoção cultural. Este é o horizonte que os Superiores desejam para o *Museu do Colle* e para os museus salesianos existentes no mundo. Isto graças ao projeto de reorganização e restauração do Museu italiano em andamento, por intermédio de uma equipe da qual faço parte, que, entre outras coisas, foi encarregada da concepção de um novo projeto expositivo inaugurado em janeiro de 2000. A realização do projeto implicou, em primeiro lugar, numa escolha das obras a serem expostas com base em critérios temáticos e nos contextos de uso dos objetos, embora mantendo ainda as estruturas expositivas originais e o percurso geográfico, porém com o acréscimo de mapas, textos introdutórios às áreas culturais e geográficas, fotos e legendas dos objetos, procurando favorecer a comunicação com o público e facilitar a compreensão da função e do significado dos objetos.

Deste modo, o Museu Etnológico do *Colle Don Bosco* aceita o desafio de desenvolver novos instrumentos que possibilitem e contribuam para a vitalidade das populações indígenas, preservando, protegendo e valorizando, ao mesmo tempo, as suas culturas, como ficou ilustrado, por exemplo, no projeto com os Bororo de Meruri. Não se deve limitar a ação de um museu etnológico moderno, sobretudo se missionário, a um templo de saber e autoridade: seu papel é incrivelmente ampliado pela interação com a perspectiva indígena que pode ser expressa através de um relacionamento de confiança, desafiando a ótica até hoje vigente.

### **3. Uma experiência didático-pedagógica do Museu Missionário Etnológico do Colle Don Bosco na escola bororo do Meruri**

#### *3.1 Panorama da primeira metade do século: a desconstrução do círculo*

Este «um século» de Missão Salesiana no Brasil, especificamente junto aos Bororo, pode ser, a meu ver, dividido em duas fases: a primeira refere-se ao que eu chamaria «a desconstrução do círculo» e a segunda, depois do Concílio Vaticano II, sob a influência da Igreja Progressista, que eu denominaria «a re-

construção do círculo», tomando «círculo» aqui como metáfora não só de uma visão mais ampla da natureza humana, mas também de integração entre diferentes culturas.

Tudo teve início quando Dom Lasagna realizou a primeira expedição missionária para o Mato Grosso, em 1894, ocasião em que assumiu a Colônia Tereza Cristina, para a qual o P. Balzola fora nomeado Diretor em 1895.

Na colônia, viviam 300 índios sob a tutela de militares que descobriram no álcool um eficaz instrumento de dominação. Envolvidos com a bebida, os índios se esqueciam de seus afazeres, inclusive deixando as mulheres à mercê da promiscuidade dos chefes da tropa.

Nesse ambiente é que os missionários precisavam atuar; no entanto, a tarefa de reverter a situação, em que os índios se encontravam, foi interrompida pela eleição de um novo Presidente para o Mato Grosso. Antes mesmo que a Missão atingisse qualquer dos objetivos a que se propunha, em 1898, os missionários salesianos tiveram de deixar a Colônia, uma vez que o novo presidente sentia-se na obrigação de atender parentes e amigos políticos.

Quatro anos haviam se passado quando um grupo de missionários, dentre os quais o P. Balzola, no dia 18 de janeiro de 1902, montou um acampamento na região de Tachos, lugar muito freqüentado pelos Bororo. Oito meses foram precisos até que os primeiros índios se aproximassem. O contato só não foi um desastre porque, além do Bari (xamã dos espíritos) ter advertido que os missionários eram pessoas de bem, Padre Balzola pôde conversar com eles na sua própria língua. Assim, foi fundada a Colônia Sagrado Coração de Jesus, onde uma nova aldeia se ergueu com 20 casas distribuídas sob a forma de um quadrado, em cujo centro se construiu a tradicional casa dos homens, abrigando 140 índios.

A partir deste período, em 1904, os Salesianos fundaram a Colônia Imaculada, perto do rio das Garças e, em 1905, a Colônia de São José, perto do rio Sangradouro. Em 1923 a Colônia Imaculada foi abandonada por causa de uma epidemia e a Colônia do Sagrado Coração de Jesus mudou-se para o Meruri, lugar onde as águas eram abundantes e onde se concentra, até os dias de hoje, a ação dos salesianos entre os Bororo do Mato Grosso.

Um estranhamento cultural marca esta primeira metade do século. Era difícil para a moral católica da época perceber a ingenuidade e a pureza que emanam daqueles corpos sem roupa, coloridos e ágeis associados à natureza na reverência à vida ou na celebração da morte. Da mesma forma, era difícil para os índios abandonarem seus hábitos e crenças em função de outros valores que até então não sabiam existir.

Assim, os cantos, as danças, a vida que levavam em suas choupanas, as funções exercidas pelos xamãs das almas e dos espíritos eram vistos como superstições, incomodando os padres que precisavam, a qualquer custo, apagá-las daquelas vidas distantes do Deus verdadeiro e alheias a Sua existência.

Os missionários não podiam compreender a possibilidade de educar e humanizar os índios, tidos por eles como bárbaros,



«sem estirpar-lhes os barbarismos. Seria como polir gemas brutas sem tirar-lhes a bruteza, endireitar arbustos sem tirar-lhes a tortura ou corrigir um membro sem curar-lhe o desvio».<sup>1</sup>

O sucesso da catequese dependia de dois fatores primordiais: acabar com a vida nômade, a que os índios estavam acostumados, e fazê-los compreender a necessidade de cobrir o corpo.

Encontraram a solução na agricultura de cereais, para o sustento dos aldeados, e do algodão para a sua vestimenta. No entanto, as roupas não tinham para os índios a mesma significação que para os missionários, tanto que, sempre que visitados por seus parentes, os anfitriões ofereciam as roupas como presente e ficavam novamente pelados com a mesma naturalidade.

Os missionários perceberam rapidamente que converter os índios adultos era tarefa quase impossível. No entanto, acreditavam que as crianças poderiam ser facilmente reeducadas. Para isso, a Missão sustentou, durante um longuíssimo período, um internato para crianças índias e não índias (filhos de civilizados que se iam fixando na região), que vai, de maneira gradativa, modificando o comportamento dos índios.

Outro obstáculo a ser vencido era substituir os funerais, um dos aspectos mais marcantes da cultura bororo, vistos pelos missionários da época como «um rito bárbaro»<sup>2</sup> por um sepultamento cristão. Só a construção de um cemitério não solucionaria o problema. Era preciso destruir a choupana central, local de reunião dos homens e espaço de celebração, que caracterizava aquilo que ainda restava da estrutura original da aldeia.

Isso acontece 20 anos após o início da convivência dos índios com as missões. É um momento altamente significativo para os missionários que compreendiam aquele espaço como um templo maldito, onde reinava o xamã e seus espíritos. Em seu lugar, uma cruz foi erguida como símbolo perene do triunfo de Bem sobre o Mal.<sup>3</sup>

A descaracterização do círculo então se completa e a aldeia pode ser vista como signo de uma sociedade recriada a partir do modelo cristão.

Toda aculturação que envolve concepções sobre o homem, sobre Deus, sobre a vida, a morte, o pecado, portanto, não é simplesmente uma substituição de crenças, mas uma desmontagem de todo um arcabouço ideológico capaz de destruir a estrutura social, o cosmos mítico e a própria concepção de indivíduo, gerando sempre perda da identidade cultural do grupo.

Afinal, o que confere identidade a um povo são certas marcas essenciais que sustentam e dão sentido ao indivíduo, ao coletivo e à própria realidade. Em outras palavras, o que identifica um povo é a sua forma específica de ler, explicar, construir e reconstruir o cosmos, a sociedade e o próprio indivíduo.

<sup>1</sup> *Missões Salesianas em Mato Grosso*, apud Caiuby Novaes, 1993, p. 182.

<sup>2</sup> *Don Balzola fra gli Indi del Brasile*, 1932, p. 193.

<sup>3</sup> *Bolletino Salesiano*. Anno XIV, Vol. VI n° 2, março-abril de 1915, p. 42.

A destituição do círculo, assim, marca o momento de esvaziamento cultural dos Bororo, que deixam de participar ativamente da missão básica de sua cultura, que é a recriação contínua do cosmos, da sociedade e do próprio homem através do seu complexo mundo mítico-ritual.

Convém enfatizar que o aspecto cultural é apenas um ângulo dessa história e que, se por um lado os missionários contribuíram para a desaculturação ou enculturação dos índios, por outro, também os protegeram de um mal ainda maior, preservando aquilo que está acima de qualquer valor cultural, isto é, suas próprias vidas ameaçadas por graves doenças e grandes conflitos da época.

Dessa forma, a atuação dos Salesianos, enquadrada nesse momento histórico, não poderia ser diferente, pois respondia às exigências da Igreja e da sociedade de uma época.

Além disto, os Salesianos, pela consciência e rigor científico que sempre cultivaram, não deixaram de realizar trabalhos de investigação que registraram, com riqueza de detalhes, a cultura bororo nas suas mais diversas manifestações. Estes trabalhos são hoje fonte de reflexões teóricas por parte de muitos autores consagrados no campo da antropologia e, ultimamente, por parte dos próprios índios que já começam a pesquisar sobre sua história, sobre a sua cultura.

### 3.2 A segunda metade do século: a reconstrução do círculo

Ouviam-se, ainda, os últimos rumores da primeira metade do século que findava, quando histórias de um novo tempo começam a tomar forma. Forma de consciência de que

«a catequese não pode proceder como quem corta, mas como quem enxerta; não como quem substitui, mas como quem acrescenta».<sup>4</sup>

Portanto, tudo aquilo que constitui um verdadeiro obstáculo para a evangelização no passado começa a ser visto agora numa outra perspectiva. Compreende-se, então, que a valorização da cultura indígena tradicional pode ser um ponto de apoio para que os índios aceitem os fundamentos da civilização.

Se no período anterior, o *modus vivendi* do índio era considerado pelos salesianos exótico e pecaminoso, agora é compreendido como «expressão da criatividade humana», «reflexo da criação divina».<sup>5</sup> Como representantes de Deus na terra, os missionários se transformam em guardiões dessa cultura que preserva em si traços divinos, e os antigos métodos de catequese já não fazem mais sentido.

A partir dos anos 70, outras mudanças ganham vulto. Intelectuais e antropólogos passam a questionar as missões e defender a tese de que o «índio deveria

<sup>4</sup> Diretório da Missão Salesiana no Mato Grosso para Atividades Missionárias junto às populações Indígenas, apud Caiuby Novaes, 1993, p. 206.

<sup>5</sup> *Ibid.*

ser protagonista de seu próprio destino», num documento a que se chamou «Declaração de Barbados».

A Igreja, por sua vez, responde através das conclusões a que chegou no Encontro Ecumênico de Assunção:

«é preciso restaurar e ressituar a missão da Igreja no mundo, instituir o diálogo ecumênico em que o índio pudesse participar ativamente; abrir espaço para a contribuição de especialistas em Ciências Humanas; promover a avaliação das atividades da Igreja e informar à opinião pública a verdadeira imagem dos povos indígenas e seus direitos inalienáveis».<sup>6</sup>

Outro fato que mereceu destaque foi a criação do CIMI – Conselho Indigenista Missionário – que teve como seu primeiro Presidente Padre Angelo Venturilli, co-autor da Enciclopédia Bororo. Juntamente com as CEBs – Comunidades Eclesiais de Base – e a CTP – Comissão Pastoral da Terra –, o CIMI mobilizava os fiéis em favor das questões sociais, assumindo a defesa dos setores mais oprimidos da sociedade, que envolvem, além dos índios, posseiros e favelados. É com a participação do CIMI que, em 1973, se elabora o Estatuto do Índio, instrumento legal de reivindicação dos índios pela demarcação<sup>7</sup> de suas terras.

Nesse clima de mudanças, o salesiano alemão Padre Rodolfo Lunkenbein assume a direção das missões no Meruri.

No dia de sua posse, já não era mais possível distinguir missionários e índios, incorporados numa sintonia de vozes que entoavam cânticos de saudação, capazes de romper as barreiras culturais tão incômodas no passado. O ponto culminante da cerimônia se deu quando Padre Rodolfo teve sua estola trocada por outra enfeitada de penas de arara, especialmente confeccionada para ele.

Por outro lado, outros conflitos de extrema gravidade marcam a história das Missões. A demarcação das terras indígenas é motivo de muitas lutas e é numa delas que Padre Rodolfo e o índio Simão são assassinados, enquanto procuravam defender a reserva invadida por 60 homens chefiados pelo fazendeiro João Mineiro. Era «a primeira vez que um missionário morria em defesa da terra dos índios».<sup>8</sup> Para os Bororo, Padre Rodolfo, Koge Ekureu, o Peixe Dourado, era muito mais que um missionário, já carregava no sangue toda a força da cultura indígena.

No seu último natal no Meruri, os índios cantam ao redor do presépio, e emocionado, Padre Rodolfo associa, em seu sermão, os cantos dos anjos aos cantos indígenas:

«cantos inspirados por Deus, nessas noites maravilhosas e misteriosas que só o sertão do Mato Grosso pode oferecer. Noites em que Deus, através dos séculos, confiou os seus mistérios aos Bororo nesses cantos e cerimônias maravilhosas, cantos executados através dos séculos».<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Fany Ricardo, apud Caiuby Novaes, 1993, p. 198.

<sup>7</sup> Estabelecer, através de marcos geográficos os verdadeiros limites entre as reservas indígenas, invadidas por fazendeiros, e os proprietários legais da terra.

<sup>8</sup> Bordignon, 1987, p. 36.

<sup>9</sup> Ochoa, 1995, p. 6.

Muitas coisas mudaram no Meruri depois da morte do Padre Rodolfo e Simão: as terras indígenas foram realmente demarcadas; o internato foi desmontado; os Bororo aliaram-se aos Xavantes, outrora inimigos; uma nova aldeia ergueu-se às margens do rio Garças, obedecendo à estrutura tradicional. Em 1983, a Primeira Assembléia de Caciques Bororo acontece no Meruri.

É interessante notar que, decorridos 70 anos desde a destituição da casa dos homens em 1914, o Meruri vive um momento semelhante, só que agora de construção: no espaço central da habitação, uma nova casa dos homens se ergue como esteio central das tradicionais aldeias circulares e da sociedade bororo, e não mais é vista como espaço de onde todos os males emanam.

Podemos dizer, então, que a reconstrução da choupana central marca o início de um processo de revigoração cultural que ganha continuidade na visão transformada dos missionários que passam a ver «Deus agindo na história deste povo».<sup>10</sup> A morte do Padre Rodolfo, por sua vez, aliada a outros acontecimentos, uniu índios e missionários numa relação de respeito, solidariedade e cumplicidade, em que o índio passa a ser convidado a participar dos ritos cristãos, assim como cristãos são convidados a participar dos ritos indígenas, aproximando as duas metades de um mesmo círculo que tenta se refazer.

Acreditando realmente nesta possibilidade, vários programas de revitalização cultural passaram a ser desenvolvidos. No ano de 1999 pudemos acompanhar o trabalho do índio José Carlos, da aldeia do Garças, grande conhecedor dos cantos bororo, que se deslocou de sua aldeia para o Meruri, na tentativa de ensinar aos jovens e crianças os tradicionais cantos da tribo.

Os trabalhos nas áreas da educação ganham também um novo vulto: contam agora com textos didáticos elaborados pelos próprios missionários, especialmente para os Bororo. Estes textos procuram apresentar aspectos importantes da cultura tradicional, como a história do contato, o conhecimento de zoologia, cartilhas para alfabetização na língua bororo, lendas bororo para os alunos que já foram alfabetizados e, por último, o trabalho realizado pelo missionário Mário Bordignon, que tenta resgatar o ritual do «mano»,<sup>11</sup> mobilizando toda aldeia, e que se transformou num belo livro didático.

Os objetos da cultura material bororo, coletados durante os primeiros anos dos salesianos entre os Bororo, em 1910, hoje acervo do Museu Missionário Etnológico do Colle Don Bosco, está se transformando em um tesouro que, se bem utilizado na escola, poderá ajudar os missionários no resgate e revigoração da cultura tradicional. A coleção está servindo, assim, como agente da transmissão dos códigos culturais adormecidos. O museu estará devolvendo ao índio a oportunidade de fazer ressurgir, através de uma aprendizagem significativa, aspectos importantes de sua cultura corrompida, por mais de três séculos, pelo mundo civilizado.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Pequenos cilindros preparados com talos de uma planta dos brejos para um jogo ritual.

Ao coletar objetos da cultura material Bororo, o P. Carrá, nos primeiros anos deste século, provavelmente pensou, como a maioria dos colecionadores, apenas na capacidade de estes objetos testemunharem a respeito de estágios primitivos da cultura humana. Certamente, ele não podia imaginar aqueles mesmos objetos numa Escola Bororo, criando possibilidades para a construção de conhecimento ou como testemunha material de uma época que seria assunto de um encontro de missionários na virada deste século.

### 3.3 Aplicação Didático-Pedagógica - Bororo Conta Bororo

Houve um tempo, não muito distante, em que os museus etnográficos eram vistos apenas como repositórios das expressões materiais das culturas indígenas. É com a renovação das disciplinas históricas, segundo Berta Ribeiro, que o papel social dos museus é redefinido e as coleções deixam de ser compreendidas como «coisas fora da vida» passando a representar a cultura material das etnias não somente pelo seu aspecto material e funcional, mas sobretudo, como uma iconografia, cujo significado e mensagem procura decodificar.<sup>12</sup>

Compreende-se afinal que

«o artefato é, em si, um signo de comunicação cujas potencialidades só podem ser descobertas através de estudos acurados sobre as representações mentais dos grupos que os detêm. É ao mesmo tempo a expressão do ideal estético de um grupo indígena, de personalização do indivíduo e de singularização étnica».<sup>13</sup>

O estudo do ponto de vista estético e simbólico no entanto, como afirma Nasom,<sup>14</sup>

«só poderá ser empreendido se for associado a dados etnográficos de campo, porque nessa abordagem, busca-se compreender, na peça, o sistema de representação subjacente».

Isso se torna possível através da contextualização, ou seja, quando o objeto considerado é alvo de estudo no campo e mediante consulta bibliográfica. Dessa forma, o artefato ajuda a compreender a sociedade e a cultura como um todo e um determinado momento no continuum cultural.<sup>15</sup>

Segundo Berta Ribeiro essa nova perspectiva, a que se pode denominar «estética da mudança» e que compreende as várias

<sup>12</sup> Idéias defendidas por Berta Ribeiro no artigo «Coleções Etnográficas – Documentos Materiais para a História Indígena e a Etnologia» in Carneiro da Cunha (ed) São Paulo: Schwarcz, 1992.

<sup>13</sup> Berta Ribeiro «O Índio Brasileiro: Homo Faber, Homo Ludens» in A Itália e o Brasil Indígena, Rio de Janeiro: Index, 1983, p. 20.

<sup>14</sup> Nasom, apud Berta Ribeiro, 1992, p. 107.

<sup>15</sup> Berta Ribeiro, «O Índio Brasileiro...», p. 106.

«formas de reelaboração do sistema dos objetos, corresponde a um mecanismo legítimo de atuação pelo qual os grupos indígenas redefinem sua própria cultura para resistir social e politicamente aos impactos sofridos».<sup>16</sup>

Ainda segundo a autora,

«é justamente neste âmbito que estudiosos, colecionadores e os próprios museus têm um importante papel político a desempenhar».<sup>17</sup>

Reconhecendo a necessidade, já enfatizada por alguns autores, do estabelecimento de formas de intercâmbio entre museus etnográficos e sociedades indígenas que possam recuperar o patrimônio histórico cultural milenar do índio para ser devolvido prioritariamente a ele próprio, parti para a minha primeira viagem de campo na tentativa de propiciar o encontro entre o Museu Missionário Etnológico do Colle Don Bosco e a sociedade Bororo.

Quando cheguei à reserva indígena do Meruri, em meados de 1999, não sabia o que ia encontrar, pois tudo o que conhecia sobre as missões fazia parte da bibliografia que registrou o aniquilamento das culturas indígenas, evidentemente com a participação dos missionários que se propuseram a catequizá-las.

Sabia que a cultura bororo devia estar esfacelada, mas não esperava encontrar ali, por parte dos próprios missionários, o reconhecimento da necessidade de reavivá-la.

Um dos momentos mais emocionantes vividos naquela data foi quando entrei, pela primeira vez, na capela do Meruri. Para minha surpresa, o Cristo ocidental de olhos azuis e pele alva havia assumido ali, através da pintura do painel de fundo do altar, a imagem de um índio. Estava claro que se Cristo se havia feito homem para habitar entre nós, Ele não poderia ter preferência de raça, cor ou credo, e que os missionários realmente haviam mudado seu posicionamento frente aos seus tutelados.

Além de missionário que morre em defesa dos índios ou índio que morre ao defender o missionário, não esperava encontrar Salesianos como Padre Ochoa, que já douo 40 anos de sua vida em favor dos índios, ou Mestre Mario Bordinon, que esteve ali por 20 anos, ambos guardiões de uma cultura que sabem ser preciso conservar. Isto porque a verdadeira humanização não está na exclusão de hábitos culturais, mas no reconhecimento e valorização daquilo que é essencialmente humano neles, isto é, a constante busca de compreender os mistérios que envolvem a vida e a morte.

Na mesma ocasião, visitei a escola, iniciando uma pesquisa que me servisse de base para a elaboração de um projeto voltado para a educação e no qual pudesse inserir os objetos da cultura material bororo no processo ensino-aprendizagem.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>17</sup> *Ibid.*

Duas outras viagens foram necessárias até que pudesse obter a confiança dos alunos, professores e da própria sociedade, na qual fui inserida ritualmente como cidadã Bororo da metade dos Ecerae no clã dos Bokodori, com o nome de Kogebo Jokiudo. Este fato obviamente favoreceu a aceitação da minha proposta de trabalho, que então pôde se iniciar. Sem qualquer roteiro predeterminado ou qualquer questionário, procurei conversar com os índios sobre a vida, sobre casos acontecidos, sobre sua história, sobre modos de ver e compreender o mundo. Os assuntos emergiam espontaneamente na medida em que aprofundávamos a convivência.

Na viagem seguinte introduzimos as fotografias dos objetos da cultura material Bororo, acervo do Museu Missionário Etnológico do Colle Don Bosco, transformadas em material didático (ampliadas, bem definidas e agrupadas segundo o rito de nomeação masculino), para que os alunos pudessem manuseá-las, falar sobre elas, desenhá-las, descobrir sobre seus nomes, sua utilidade e significação, com o auxílio da Enciclopédia Bororo e do conhecimento dos anciãos.

Num outro momento, com os alunos de turmas mais adiantadas, promovemos debates sobre história, sociedade, indivíduo e identidade, sempre num clima de muita descontração, em torno de uma grande mesa improvisada pela irmã Otaviana, coordenadora pedagógica da Escola.

Outra viagem aconteceu em maio deste ano, duas semanas de muito trabalho e muita movimentação na aldeia. Já conhecedores daqueles objetos, propusemos aos alunos uma produção de textos em língua portuguesa, seguida de outra na língua bororo.

Desta vez, os alunos iam e vinham à procura dos anciãos e de Padre Ochoa, grande conhecedor da língua e da cultura da tribo, a fim de obter informações seguras a respeito dos objetos e da própria língua que, durante alguns dias, pareceu estar viva.

Sem que nos apercebêssemos, todo esse movimento envolvendo alunos, missionários e professores acabou por imantar o ambiente de uma certa energia capaz de contaminar outros moradores e propiciar um encerramento inesperado para esta primeira fase da pesquisa: pais e padrinhos de duas crianças, com menos de um ano de idade, quiseram nominar seus filhos, nos padrões tradicionais, enquanto ainda estávamos na aldeia.

Assim, os alunos que haviam falado durante alguns dias sobre os objetos inserindo-os no contexto do rito de nomeação, quase como uma seqüência narrativa capaz de compor o texto ritual, puderam vê-los refeitos exclusivamente para aquela ocasião.

O ritual começou ao pôr do sol de um dia e só terminou ao nascer do outro: cantos clânicos e uma recôndita alegria marcaram esses momentos de profunda significação, reunindo grandes e pequenos numa viagem de busca e de encontro da sua própria história, uma história capaz de colocá-los novamente em contato com seu mundo mítico-ritual.

Fotografias congelaram aqueles instantes de «eterno retorno» aos mitos para

que, sob a forma de documento, mantivessem viva uma tradição que é preciso sustentar.

A Escola, por sua vez, recebeu uma cópia das fotografias que farão parte do acervo do «Centro de Cultura Padre Rodolfo Lunkenbein – Para a Valorização da Cultura Bororo», criado no Meruri, através do esforço conjunto do Museu Etnológico do Colle Don Bosco, dos missionários que ali trabalham e vivem, sob a direção de Padre Francisco Lima, dos professores e alunos da escola. Este Centro reunirá todos os trabalhos já realizados a respeito dos Bororo, quer sejam escritos, fotografados, filmados, gravados, realizados por antropólogos e etnólogos ou missionários.

Além dos objetivos já expressos no próprio nome da entidade, o mais importante é que, estando ela aos cuidados dos próprios índios, obviamente com a supervisão da Direção da Escola, os Bororo poderão compreender que nenhum homem pode assumir completamente a sua história, sem que primeiro conheça e incorpore a tradição do seu passado e a força de suas raízes. Objetos da cultura material bororo serão ali refeitos; cantos e danças serão novamente aprendidos e cultivados (anciãos do Meruri e de outras aldeias bororo estarão ali para prestar esse tipo de serviço); filmes serão projetados, discussões serão levantadas e tudo isto servirá inclusive para afastar os jovens do alcoolismo.

Por outro lado, o trabalho de contextualização dos objetos realizado pelos alunos poderá se transformar em um livro (a ser usado pelas Escolas Bororo) que, ao sintetizar uma experiência de re-contextualização, re-contará a história do índio sob a ótica do próprio índio; poderá também enriquecer a futura exposição a ser realizada pelo Museu Etnológico do Colle Don Bosco; poderá ainda ser um catálogo desta mesma exposição e, como estamos na era da reprodutibilidade técnica, poderá acompanhar uma exposição itinerante que desmistificará a idéia que o europeu ainda tem dos índios brasileiros.

\* \* \*

### **Bibliografia**

- ALBISETTI C. e VENTURELLI A. J., *Enciclopédia Bororo*.
- BALZOLA Giovanni, *Fra gli Indi del Brasile. Note autobiografiche e testimonianze raccolte da D. A. Cojazzi*. Torino, Società Editrice Internazionale, 1932.
- BOLLETINO SALESIANO. Turim. Publicações bimensais a partir de fevereiro de 1895. Consultado na Biblioteca da Università Pontificia Salesiana - Roma.
- BORDIGNON Mario, *Os Bororo na História do Centro-Oeste Brasileiro (de 1716 a 1986)*. Campo Grande: Missão Salesiana do Mato Grosso, 1987.
- CLIFFORD J., *I frutti puri impazziscono, Etnografia, Letteratura e Arte nel secolo XX*. Torino, 1993.



- DORTA S. Ferraro, *Pariko - Etnografia de Um Artefato Plumário*. São Paulo, Coleção Museu Paulista, série Etnologia, vol. 4, 1981.
- FORNI S., *Culture e Missioni. Riflessioni su un museo etnologico missionario*, in REMOTTI F. (a cura di), *Memoria, Terreni, Musei. Contributi di antropologia, archeologia, geografia*. Torino 2000, pp. 239-254.
- FREIRE Paulo, *Pedagogia da Autonomia - Saberes Necessários à Prática Educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.  
– *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREIRE Paulo e GUIMARÃES Sérgio, *Aprendendo com a Própria História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- HILL T. - HILL R. Sr., *Creation's Journey, Native American Identity and Belief*. National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution. Washington 1994.
- INIESTA Y GONZALEZ M., *Els gabinets del mon, Antropologia, museus i museologies*. Bobalà 1994.
- NOVAES S. Caiuby, *Jogo de Espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.
- OCHOA Gonçalo, *Padre Rodolfo Lunkenbein: Uma Vida Pelos Índios do Mato Grosso*. Campo Grande: Missão Salesiana do Mato Grosso, 1995.
- PIERCE S., *Museums, Objects and Collections*. Washington 1992.
- PRICE S., *I Primitivi Traditi*. Torino, Einaudi 1992.
- RIBEIRO Berta, “Coleções Etnográficas - Documentos Materiais Para a História Indígena e a Etnologia”, in Carneiro DA CUNHA (ed), *A História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Schwarcz, 1992.  
– “O Índio Brasileiro: Homo Faber, Homo Ludens” in *A Itália e o Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Index, 1983.  
– *Dicionário do Artesanato Indígena*. Belo Horizonte, Itatiaia 1988.
- RODRIGUES Brandão Carlos, *O Que é o Método Paulo Freire*. São Paulo, Perspectiva 1981.
- S.D.: *Culture in mostra. Poetiche e Politiche dell'allestimento museale*. Bologna, Clueb, pp. 119-135.
- SIMPSON M., *Making Representations, Museums in the Post-Colonial Era*. London 1996.
- VIERTLER Renate, *As Aldeias Bororo: Alguns Aspectos de Sua Organização Social*. São Paulo, Coleção Museu Paulista, série Etnologia, vol. 2, 1976.
- VOGEL S., *Exhibition-ism, Museums and African Art*. New York 1994.  
– *Sempre fedeli all'oggetto, a modo nostro*. In Karp I., Lavine 1991.