

*O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI**

*João Pacheco de Oliveira***

As coleções etnográficas, uma vez retiradas das aldeias e dos seus contextos de utilização cotidiana e ritual, tendem a ser transformadas em abstrações sociológicas, nas quais a história e a reflexividade estão congeladas. A análise de uma pintura de um menino Bororo, localizada no Museu Nacional, permite reencontrar estórias esquecidas e encobertas, apresentando uma abordagem alternativa que propõe uma historicização radical e discute o jogo de forças que estão em torno da aquisição, classificação e exibição de objetos etnográficos.

Palavras-chave: Museus e Coleções Etnográficas – Índios Bororo – Antropologia do Colonialismo

A Portrait of a Bororo Boy: Narratives Regarding the Fate of the Indians and the Political Horizons of Museums in the 19th and 21st Centuries

Taken from villages and removed from the context of everyday and ritual use, museum collections tend to be artificially transformed into abstract entities, frozen by a process in which creativity and reflexivity are not represented. The present analysis of the

* Artigo recebido em abril de 2007 e aprovado para publicação em maio de 2007.

** Antropólogo e professor titular do Museu Nacional (UFRJ). E-mail: jpo.antropologia@gmail.com.

portrait of a young Bororo Indian, currently located in the Brazilian Museu Nacional, seeks to uncover forgotten and silenced stories, presenting an alternative approach that performs a radical historicization and discusses the play of forces surrounding the portrait's acquisition, classification and exhibition as an ethnographic piece.

Keywords: Museums and Ethnographic Collections – Bororo Indians – Colonial Anthropology

Le Portrait d'un garçon Bororo: récit sur le destin des indiens et l'horizon politique des Musées, siècles XIX et XXI.

Retirées de leurs villages et du contexte de leur utilisation quotidienne et rituel, les collections des Musées risquent de se transformer en entités abstraites et figées dans un processus où la créativité et la réflexivité n'ont pas lieu. L'analyse d'une peinture d'un garçon Bororo du Musée National permet de rencontrer les histoires perdues et oubliées, en présentant une approche alternative ayant pour but une historicisation radical, ainsi que de discuter les enjeux autour de l'acquisition, de la classification et de l'exhibition d'objets ethnographiques.

Mots-clés: Musées et Collections Ethnographiques – Indiens Bororo – Anthropologie du Colonialisme

Um museu etnográfico, bem como os objetos que lá habitam, é algo que oscila entre duas ordens de existência. Em seu cotidiano vivencia uma luta permanente e infindável contra o caos localizado em suas entranhas, consubstanciado nas reservas técnicas, integradas por coleções muito heterogêneas, arranjos pragmáticos e classificações díspares. Herdeiros dos antigos gabinetes de curiosidade dos soberanos e de famílias poderosas, operam como um imenso reservatório de símbolos e mensagens – um tesouro de imagens das quais ninguém é plenamente conhecedor – que extravasa em muito os usos parciais que recebem em contextos intelectuais e políticos precisos. Os seus acervos, gigantescos e fragmentários, fruto de uma aparentemente desordenada construção coletiva, parecem pertencer ao domínio dos sonhos e do inconsciente.

Nos seus espaços públicos e formais um museu é sempre o lugar da ordem, que se impõe por meio de suas galerias e vitrines, da disposição das peças, de nomes e títulos, de notas explicativas, de classificações e roteiros de visita. Objetos, imagens, luminosidades difusas ou convergentes, o tato ou a contemplação distanciada, os sons, os cheiros – todos esses recursos, entre outros, são colocados a serviço da produção de um sentido, da elaboração

de uma narrativa que acaba sempre por ensejar alguma chave explicativa e classificatória.

Essa razão analítica, conquistadora e triunfante, pode assumir dois enquadramentos distintos, expressando diferentes paradigmas no discurso das ciências humanas. A primeira, a mais antiga nas práticas museológicas, é de natureza morfológica, operando por meio de comparações (inter e transculturais), produzindo taxonomias e séries tecnológicas. Floresceu no ambiente intelectual do evolucionismo, com o qual revela uma solidariedade íntima. Embora possa preparar pequenas surpresas (ao falar em diversas linhas evolutivas e ao salientar as discontinuidades e particularidades de cada série), parece coexistir muito confortavelmente com o discurso colonial a idéia de uma supremacia ocidental e o sentimento de uma missão civilizadora. A segunda enfatiza um enquadramento cultural, inserindo cada objeto, imagem ou sensação dentro das unidades socioculturais de que procedem, buscando resgatar-lhes um sentido originário. As comparações arrojadas são substituídas por uma perspectiva contextualizadora e relativizadora, em que cada peça deve estar referida a um universo monocultural, que deve propiciar o acesso a sua semântica e a sua sintaxe.

Ambas as abordagens relacionam-se com os acervos de um modo pouco crítico e reflexivo, tomando como verdadeira a imagem mais imediata e operando com a pressuposição de objetos desconectados entre si, portadores de histórias insignificantes ou anedóticas. Em suma, improdutivos fragmentos reunidos ao acaso, que para gerarem algo de importante e significativo precisam ser reordenados em modos diferentes, seja segundo uma abordagem taxonômica, seja segundo uma abordagem cultural. Disso resulta uma narrativa impositiva e autocentrada, que sob a aura das ciências produz discursos apoiados em dados novos, supostamente escoimados de sua existência pretérita, e jamais questionados. O estilo marcadamente realista e analítico coexiste paradoxalmente com um essencialismo, na qual dimensões profundas são “reveladas” ao olhar do visitante, envolvendo-o em um jogo de representatividade (formas típicas), autenticidade (sentidos originais) e encantamento.

Outra via de abordagem, mais compreensiva e hermenêutica, pela qual tentaremos enveredar nesse artigo, não privilegiaria os museus enquanto formuladores de mensagens (as narrativas que explicitamente propõe), mas enquanto *locus* de acumulação de símbolos, sentidos e emoções referidos a uma multiplicidade de atores sociais. Para isso é necessário partir das histó-

rias depositadas em suas coleções, dos significados que muitos atores sociais atribuíram ou mesmo impuseram aos objetos étnicos e imagens do colonizado, gerando sentidos que passaram a ser incorporados em sua materialidade e reinterpretados e ressemantizados a cada novo contexto. Trata-se de uma historicização radical e profunda, que reconstitui os jogos de força e as lutas por classificações. Procura desvendar as muitas histórias esquecidas e silenciadas, bem como explicita a individualidade dos personagens e a multiplicidade de suas orientações, resgatando também emoções e sentimentos (além de argumentos, estratégias e ideologias). Com isso pretendemos abrir espaço no plano científico para uma consideração para a função heurística que a dimensão da reflexividade deve ter no estudo dos objetos museológicos. Há que notar que essa é uma precondição para que possam surgir novos usos e *performances* políticas, propiciando usos mais polifônicos e democráticos do enorme poder de representação de que os museus estão investidos.



Imagem 1: O retrato do menino Bororo

A adoção de um pequeno senhor (paguemegêra)

Passo então ao tema deste texto: o retrato de um jovem indígena, feito em um belíssimo quadro a óleo (sem assinatura do autor), cuja ficha museográfica existente no Museu Nacional nos diz chamar-se Guido. As informações ali apresentadas já são suficientes para qualificar os fatos e personagens. Trata-se de um menino Bororo, adotado aproximadamente aos 7 anos de idade por uma senhora de alta condição social, D. Maria do Carmo de Mello Rego. Durante quatro anos, de 1888 a 1892, esse menino viveu com ela e seu marido, primeiro no Mato Grosso, depois em uma fazenda no estado do Rio de Janeiro, vindo a falecer em virtude de causas naturais, possivelmente uma pneumonia. Esse quadro integra uma das mais antigas coleções do Museu Nacional, composta por cerca de 400 artefatos indígenas de Mato Grosso, além de desenhos e quadros, doados por sua mãe adotiva.¹

A adoção não é apenas uma instituição muito conhecida da sociedade brasileira, mas também um instrumento importante para a análise sociológica. Trata-se de um conjunto de operações sociais pelas quais uma pessoa vem a ser incorporada em outro grupo social que não aquele ao qual pertence em virtude de seu nascimento.² Refere-se assim aos procedimentos pelos quais uma pessoa pode ser realocada de uma posição quase natural para outra, entendendo-se por natural aqui o que resultaria do funcionamento das regras de descendência hegemônicas no contexto social considerado.

É importante desde logo compreender o caráter bem particular dessa adoção. Além de sua alta posição social, D. Maria do Carmo e seu marido relacionaram-se com o menino Bororo como se fosse um filho verdadeiro.³ Isso é descrito extensamente em uma espécie de diário afetivo, escrito apenas alguns meses após a morte de Guido por sua mãe adotiva.

¹ O único estudo sobre essa coleção foi realizado por Vel Zoladz, que aborda o material primordialmente em sua dimensão estética. Rozsa W. Vel Zoladz, *O Impressionismo de Guido, um menino índio bororó*, Rio de Janeiro, Ed. Universitária Santa Úrsula, 1990.

² E. Weinstein, "Adoption", in D. L. Sills (org.), *International Encyclopaedia of Social Sciences*. Nova York: Macmillan Co. & Free Press, 1, 1972, p. 96-100.

³ Segundo um levantamento publicado pela *Revista do Centro Mattogrossense de Letras*, em 1928, intitulado "Dados para a bibliografia mattogrossense", D. Maria do Carmo teria nascido no departamento de Cerro-Largo, Uruguai, provavelmente no ano de 1840, contando portanto 48 anos quando da adoção do menino Bororo. Ver Yasmin Jamil Nadaf, "A escrita de Maria do Carmo de Mello Rego, no século XIX". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso*, 145, 1997, p. 101-105.

Velhos, eu e meu marido, sem filhos, sem laços mais que nos prendam à vida, tínhamos concentrado nelle todos os nossos affectos, todos os nossos cuidados! Todos os dias trazia-me uma folha bonita ou mimosa, se não tinha uma flor para colocar elle mesmo no meu peito – Quero enfeitar a minha mamãe, dizia.

Sem meias palavras e de forma reiterada, ela explicita o seu sentimento frente a Guido: “Amei-te, amo-te, como se poude amar o filho mais idolatrado.”⁴

Em um outro texto, de que falarei mais adiante, D. Maria do Carmo relatava práticas vigentes no estado de Mato Grosso, onde crianças indígenas eram recolhidas por brancos para, em uma replicação de um vínculo de escravidão, vir a transformar-se em mão-de-obra totalmente passiva e dependente.

Dizem que os Chamacocos vendem os filhos, mas em tal não creio. Acredito antes que, aprisionados pelos Cadiuéos, são as pobres crianças de 7 a 9 annos vendidas (...) quando cheguei à Mato Grosso, ainda se effectuavam aquellas deshumanas compras, cujo preço era de cinqüenta mil réis. A um companheiro de viagem, que já havia estado lá, ouvi dizer que levava cem mil réis separados para a compra de duas Chamacocos.⁵

No diário ela relata como ocorreu a adoção do jovem Guido.

Em Matto-Grosso, um dia, sendo meu marido presidente da Província, trouxe o capitão Antônio José Duarte, pacificador da tribu dos Bororos, uma turma de índios para serem baptizados, e delles fomos padrinhos. Vinham dois caciques, e dei-lhes os nomes do meu marido, Francisco e Raphael. Fiz-lhes quantos agrados pude e presenteei-os largamente. Também se mostraram em extremo satisfeitos, dizendo, por intermédio do interprete, que, uma vez de volta à aldeia, quando tivessem *quiarigôdo* (saudades) de nós, tornariam a Cuyabá para jantarem comnosco. (...) A um desses caciques, chamado no idioma indígena de *Boroiga* e a quem coube o nome christão de Raphael, pedi, já por intervenção do interprete, já auxiliada por um vocabulariosinho que me fora oferecido pelo capitão Duarte, que, uma vez na aldeia, de lá me mandasse um indiosinho orphão de pais, mas com o cabello comprido. Eu o criaria como filho. Respondeu-me que sim, porque me sabia boa e amiga dos Bororós. Um mez depois, no dia 12 de junho de 1888, entregava-me o capitão

⁴ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 24, 37 e 41.

⁵ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184. A seguir, D. Maria do Carmo lembrava que tal costume de compra e venda de índios coexistia com as leis que aboliam a escravidão no país. “Quem sabe quantas daquellas miserias creaturinhas não estarão escravizadas ainda hoje!” (idem).

Duarte um indiosinho, vestido com uma camisinha de chita e umas calcinhas azues (Mello Rego, 1895, p. 9).

Nesse documento ela descreve os primeiros cuidados dedicados ao menino índio recém-chegado.

Não sabia uma palavra de portuguez: mostrava ter sete annos, pois começava a mudar os dentes. Cuidava eu dele, banhava-o e muitas vezes me assentava no chão a abana-lo com uma ventarola, porque sentia muito callor, até ve-lo dormir.

Aos poucos o comportamento carinhoso de D. Maria do Carmo consegue romper no menino a barreira do medo e começa a criar-se uma comunicação mais efetiva. “Quando começou a fallar, perguntei-lhe como queria chamar-me, se mãe, se madrinha; respondeo-me rapido, sem vacillar, mamãe.”⁶ O nome de Guido, por outro lado, lhe foi dado por ser esse um dos santos celebrados no dia em que foi recebido pela família Mello Rego.

A condição de órfão⁷ como um pressuposto para a adoção fica bem caracterizada no relato feito por D. Maria do Carmo, em que se descreve claramente um processo de transferência afetiva.

Em poucos dias começou a manifestar-me a mais confiante estima e em breve tempo dava-me provas da maior dedicação (...) pois que lhe viera um desejo ardente de que eu fosse sua mãe, pois a outra lhe morrera quando muito pequenino.

A nova relação estava já consolidada: “Era já meu filho aquella creança tão pura, tão meiga, tão sedutora”.⁸

Um outro menino Bororo, batizado por Salvador, os acompanhou, para tratamento de saúde, quando voltaram de Mato Grosso para o Rio de Janeiro. Guido era muito afeiçoado ao menino, a quem tratava de *tainó* (amigo). Conta

⁶ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 11-12.

⁷ Uma das razões filantrópicas pelas quais se aceitava no Brasil colonial o aprisionamento e escravização de jovens índios era a suposta idéia de que seriam órfãos e estariam assim ganhando uma família. Após a Independência (1822) as demandas que envolviam indígenas ficaram a cargo do Juiz de Órfãos, inserindo a tutela orfanológica como uma das bases jurídicas para o *status* especial dos indígenas também durante o período republicano. Manuela Carneiro da Cunha, “Política Indigenista no século XIX”, in M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p. 133-154.

⁸ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 11-12.

D. Maria do Carmo que quando Salvador teve que retornar a Mato Grosso, ela, receando que Guido fosse ficar muito triste e abatido, disse-lhe que “se quizesse também iria. Respondeu-me rápido e com os olhos a fulgir: Eu? Só se minha mãe for também!” Guido não admitia separar-se de sua mãe adotiva e freqüentemente afiançava-lhe: “Se minha mãe morrer, eu logo me mato...”⁹

Quanto ao seu pai verdadeiro, Guido contava que fora muito carinhoso e que, por causa dos espinhos, muitas vezes o carregava no colo, até mesmo quando já estava muito exaurido e doente. “Tinha-o visto morrer junto a um tronco de uma arvore cahida sobre um rio e que servia de ponte”. Apesar do reconhecimento da força dessa relação anterior, ela não deixa de sublinhar qual era o vínculo emocional maior verbalizado pelo próprio menino. “Sentia pelo pae fundas saudades, mas que a mim ainda queria mais.”¹⁰

A relação com seu pai adotivo consolidou-se com mais vagar e por outros caminhos. Ainda em Mato Grosso o general Francisco Raphael de Mello Rego, presidente da província, visitou as fortificações militares de fronteira.¹¹ Conta D. Maria do Carmo que Guido ficou muito impressionado pelo tratamento respeitoso dado a seu marido pelos militares em Corumbá. Passou a demonstrar simpatia pelos militares e logo incorporou os padrões de respeito que estes exibem por seus superiores. Demonstrava grande apreço pela pessoa do Imperador, a quem tratava por *paguemegêra* (senhor) e ficou muito feliz em ser batizado no dia do ano cujo padroeiro era São Pedro. Quando se deu o 15 de novembro (proclamação da República), Guido “ficou muito aflicto e observou-me: Minha mamãe, se os militares são tão bons e o Imperador é tão grande, por que fazem isso com elle ?”¹²

Etnografia indígena de Mato Grosso

O encontro intercultural porém não se realiza apenas por um movimento unilateral e pedagógico, pelo qual o tutelado e aprendiz é levado a incorporar à sua vida os modos e os sonhos do tutor, vindo assim a tentar aproximar-se de

⁹ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 35 e 21.

¹⁰ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 35

¹¹ O general Francisco Raphael de Mello Rego foi presidente da Província de Matto Grosso, de 6 de novembro de 1887 a 5 de fevereiro de 1889.

¹² Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 19.

um modelo idealizado. O tutor também acaba por adequar-se àquela situação de interação, desenvolvendo condutas e priorizando valores que lhe permitem aproximar-se do tutelado, aumentando o grau de intercomunicação e mútua compreensão.¹³ Isso também sucedeu na relação entre D. Maria do Carmo e o menino Bororo. O primeiro movimento nessa direção é de simpatia pelos indígenas, constatado por meio de comentários positivos nos quais lhes salienta virtudes ou habilidades que usualmente não lhes eram reconhecidas. Ela descreve as mulheres parecis – com as quais tivera contato durante visita de uma comitiva desses índios ao Palácio em Cuiabá – como “baixas, porém de physionomia meiga e simpática”,¹⁴ qualificando de “bonita” uma jovem que fazia parte desse grupo.¹⁵ Ao falar dos índios do Xingu, destaca os relatos do tenente Perrot, que trouxera deles boas impressões, considerando-os “hospitaleiros e laboriosos”.¹⁶

O segundo movimento é de interesse intelectual pela cultura material e pelos costumes dos indígenas de Mato Grosso. Paralelamente ao processo de adoção do menino Bororo, ela desenvolveu um interesse especial pela cultura indígena, recebendo presentes, comprando coisas que considerava bonitas e até mesmo empreendendo expedição a sítios arqueológicos. Durante a sua permanência na província reuniu cerca de 400 peças etnográficas, procedentes dos Bororó, Pareci, Cabixi, Auité, Bakhairi, Cajaby, Guató, Tapanhuna, Barbado, Sanapanã, Chamacoco, Guarany, Cadiué e Coroado. D. Maria do Carmo fez acompanhar essa coleção, doada ao Museu Nacional, por um texto por ela escrito e publicado na revista *Archivos do Museu Nacional*.

Como esposa do governador, D. Maria do Carmo tinha contatos com oficiais e cientistas que integravam as expedições para o interior, recebendo de presente artefatos indígenas, bem como participava ativamente de um circuito de informações, idéias e valores. Conheceu o Dr. Karl von den Steinen, famoso naturalista, com quem debateu pessoalmente, mencionando ainda conversas

¹³ Para um exemplo na etnografia indígena contemporânea, veja o relato da interação entre o agente governamental Manuelão e os índios Ticuna durante o processo de criação da primeira reserva indígena na região do Alto Solimões. João Pacheco de Oliveira, *O nosso governo: os Ticunas e o regime tutelar*, São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1988.

¹⁴ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

¹⁵ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

¹⁶ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

com outros integrantes da expedição (que chamava de “Comissão Alemã”), como o Dr. Meyer e o tenente Perrot. Operava com critérios comuns aos naturalistas e etnólogos alemães, referidos a uma “antropologia de salvamento”, vindo a destacar assim o “grande valor científico” da coleta de peças de uma tribo que “tende a desaparecer”.

D. Maria do Carmo realizou uma expedição a São Luís de Cáceres, da qual resultaram diversos objetos pequenos (cachimbos e panelas), além de uma grande urna funerária que tinha 95cm de diâmetro.¹⁷ Comenta que o próprio Dr. Von den Steinen interessou-se bastante por suas descobertas e que, impossibilitado de retornar ele mesmo àquele sítio, recomendara ao Dr. Meyer que o fizesse. O relato dessa expedição foi publicado como uma pequena notícia científica, na qual ela esclarece como foram obtidas as peças de cerâmica indígena de Mato Grosso de que dispunha “o nosso Museu”,¹⁸ isto é, o Museu Nacional. Ela manifesta o seu respeito pelo trabalho da Comissão Alemã, expressando admiração pelo precioso acervo reunido.

A variedade assombrosa dos mais lindos enfeites de pennas, além de máscaras e collares (...) da parte da comissão mereciam os maiores desvelos e cuidados (...) Que ufania não hão de elles ter experimentado (...) ao apresentarem na Europa a seus collegas a ampla e preciosissima colheita feita nos sertões de Matto Grosso!

Situando-se em uma perspectiva análoga e em uma condição de igualdade com os naturalistas estrangeiros, ela acrescenta um comentário original, indicando a sua preocupação com a preservação do patrimônio cultural nacional: “Ainda sinto no meu coração de brasileira o pezar que experimentei ao admirar a esplendida colleção de artefactos com que tinha de ser enriquecido o Museu de Berlim...”.¹⁹

Se comparados com o padrão etnográfico pós-Malinowski, os relatos de D. Maria do Carmo deixam entrever uma dimensão valorativa, mas isso não a distancia de modo algum das descrições apresentadas pelos naturalistas viajantes e pelos cientistas contemporâneos que então exploravam os sertões. Apesar de elogiar “o gosto artístico innato no selvagem”, ela anota ser este “apparen-

¹⁷ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

¹⁸ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

¹⁹ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

temente indiferente (...) a contemplar os primores da natureza”.²⁰ Menciona a existência dos “ferozes Cabixis”, caracterizados como “cruéis e indomáveis vizinhos”, que até pouco antes impunham o “terror”, cometendo “toda sorte de barbaridades”.²¹ No livro anteriormente citado ela expressa duas caracterizações negativas sobre o índio: de que é “vingativo” e “indolente”.²²

Ainda que o contato com os integrantes da Comissão Alemã e com escritores no Rio de Janeiro tenha estimulado o interesse de D. Maria do Carmo pela etnografia, com a formação de coleções científicas e com a elaboração de curtos trabalhos escritos, não seria razoável esquecer que essa é também uma via para melhor compreender e valorizar a existência pregressa do seu filho adotivo. O seu especial interesse e curiosidade pelo povo do qual procede o pequeno Guido se expressa claramente no fato de que a parte Bororo, constituída por cerca de 240 peças, é de longe a mais completa e numerosa da coleção de objetos indígenas de Mato Grosso doado por ela ao Museu Nacional. É com grande empatia e respeito que ela descreve a cerimônia de perfuração dos lábios inferiores dos meninos Bororo, equiparando-a inclusive com o batizado cristão. Mas essa etnografia compreensiva também não está desvinculada da dimensão afetiva. Isso se explicita no final do relato, no qual arremata dizendo que foi assim que o seu filho adotivo obteve um nome bororo – *Piududo* (beija-flor).

Ao confessar o caráter vingativo do índio, ela na realidade está apresentando mais uma cena de amor filial – o furor manifestado por Guido contra uma empregada que deixara cair sobre a mão de D. Maria do Carmo uma tampa de mala.²³ Ela nos conta que toda vez que o menino se lembrava do acontecimento, considerando que aquilo pudesse ter sido feito de propósito, Guido dizia que tinha pena de não haver matado a criada,²⁴ revelando assim

²⁰ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

²¹ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

²² Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 13 e 18.

²³ Também ao mencionar os índios como indolentes, ela o faz com a finalidade de valorizar o menino Bororo, descrevendo a intensidade de suas tarefas e a obstinação com que se entregava a elas.

²⁴ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 13.

ter alguma consciência da importância de si próprio dentro do universo social fortemente assimétrico em que estava instalado.

Um artista em desenvolvimento

Mas, para além dos sentimentos, qual era a direção e a finalidade da atividade pedagógica desenvolvida por D. Maria do Carmo em relação ao jovem Bororo? No início nada era claro, exceto a equiparação de Guido a um filho verdadeiro. Aos poucos porém ela vê surgir nele sinais de uma habilidade especial, logo estimulada:

A atividade daquela criança era tal que mesmo doente, de cama, estava sempre rodeado de lápis, papel e ferrinhos. Fazia barquinhos de madeira, com toda a cordoalha, calebres, etc. Pintava navios e assim passava dias inteiros, ora inventando máquinas, fabricando peças de artilharia, pistolas, etc., ora desenhando embarcações, figuras e paisagens.²⁵

É como se no ato de construir objetos e imagens Guido conseguisse restabelecer seu próprio equilíbrio interior, apropriar-se de diferentes mundos, reunir e conciliar o seu passado e o seu presente. Dentre todas, logo uma atividade irá destacar-se: o desenho e a pintura.

Pelo costume de vê-lo sempre a rabiscar, prestei certo dia atenção ao que fazia. Disse-me que não olhasse, pois queria fazer-me uma surpresa. Quando acabou deu-me o papel: Aqui está minha mãe, uma pescaria de Bororós, que eu fiz para a minha mãe querida.

Ela explicita as premissas e extrai uma conclusão desses fatos:

Nunca tivera uma lição de desenho. Era artista por intuição, havia de ser um gênio. Era singularmente vivo, perspicaz e de uma compreensão assombrosa, fácilima. Vencia todas as dificuldades, denotando a mais aguda inteligência...²⁶

Dos pequenos cadernos, Guido passa a folhas maiores, que lhe eram fornecidas por D. Maria do Carmo. Os desenhos reunidos, em número de 329, tomam três portfólios, organizados por sua mãe adotiva, constituindo-se em um material extremamente rico e original, que expressa o imaginário de um

²⁵ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 17.

²⁶ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 17-18.

jovem indígena acolhido em uma família abastada e culta. Esses desenhos estão na maior parte voltados para a reprodução de paisagens do interior do Mato Grosso. São raras as figuras humanas. Aparecem também em algumas ocasiões fazendas, sendo esses os desenhos mais elaborados. A impressão que transmitem é a de que as fazendas estavam situadas numa ilha, como que emolduradas e destacadas em relação à floresta. É esse núcleo civilizatório que Guido reproduziu com destaque, distinguindo-o fortemente dos “arranchementos” (palavra utilizada em um texto elaborado por sua mãe adotiva), que indicariam tanto as moradias indígenas quanto aquelas de extratores e pescadores.

O paradigma da inferioridade do índio

A adoção pode ser usada como uma metáfora para pensar o “encontro colonial”²⁷ em sua dimensão mais individualizadora e cotidiana, referida aos procedimentos pelos quais pessoas de uma sociedade e cultura vêm a ser incorporadas de modo rotineiro e capilar às instituições e aos grupos de uma outra sociedade e cultura. É nesse sentido que temos trabalhado com a idéia de tutela como um modo de dominação, pela qual os povos indígenas passam a ser descritos como portadores naturais de uma *indianidade*, de natureza política e genérica, que lhes é imposta pela situação colonial em que se encontram.²⁸

A inculcação de novos hábitos adequados à inserção dos indígenas em uma situação colonial freqüentemente é executada por meio de pessoas, papéis e instituições que cumprem, na esfera familiar, a função de uma figura muito conhecida – a da governanta (*nanny*).²⁹ Os missionários algumas vezes substituíram as famílias indígenas por meio de mecanismos como o internato indígena, até hoje praticado.³⁰ Muitas são as formas pelas quais esse instrumento de mediação sociocultural se fez presente na vida dos povos indígenas –

²⁷ Talal Asad (org.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Nova York, Humanities Press, 1973.

²⁸ João Pacheco de Oliveira, *O nosso governo: os Ticunas e o regime tutelar*, São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1988.

²⁹ R. Payne, “The Nursery Game: Colonizers and the Colonized”, in *The White Arctic: Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*. Payne, R. (org.), Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland, Canadá, 1977, p. 77-106.

³⁰ Em certos contextos, repetido pelo próprio indigenismo oficial. Para uma análise dessas experiências, ver: Antônio Carlos de Souza Lima, *Um grande cerco de paz*, Petrópolis, Vozes, 1994; Maria Fátima Roberto Machado, *Índios de Rondon*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1994.

igrejas, internatos, unidades militares ou administrativas, equipes econômicas, migrações temporárias etc. – com finalidades disciplinadoras menos ou mais claramente explícitas e definidas.

As práticas de adoção interétnica devem ser focalizadas dentro desse contexto, como uma forma de atualização da função de intermediação cultural. Quando o meio social é fortemente homogêneo, essa passagem pode ser realizada por meio de uma única intervenção ritual, sem deixar acentuadas marcas posteriores. Se é muito grande a diferença de conhecimentos e poderes implicados na condição de ser membro de cada um desses grupos, os instrumentos de mediação social não podem mais ser episódicos e pontuais, mas exigem uma ação continuada, um papel específico e uma autoridade reguladora. Mães adotivas ou madrastas brancas de crianças indígenas devem ser consideradas, portanto, em uma perspectiva sociológica, e não apenas por suas motivações individuais ou por argumentações conscientes.

Na realidade o projeto de D. Maria do Carmo em relação a Guido entrava em confronto com as concepções que então se faziam hegemônicas nos círculos intelectuais e no meio social em que vivia. Ocupava destacada posição nesse cenário a teoria elaborada por Batista de Lacerda (que mais tarde seria inclusive Diretor do Museu Nacional), sobre a inferioridade racial do indígena.³¹ Tal fato, postulava-se, fora publicamente comprovado por estudos antropométricos e por diversos testes mecânicos realizados por ocasião da *Exposição Antropológica Brasileira*, no Rio de Janeiro, em 1882.³²

A idéia de raça ocupava um lugar central no pensamento do século XIX, com extensos desenvolvimentos na França e na Alemanha, respectivamente na antropologia física e na geografia. Também no Brasil na segunda metade do século XIX o romantismo perdia terreno progressivamente para um cientificismo de cunho evolucionista, que propunha uma ciência experimental dos tipos físicos e operava com determinismos baseados em fatores biológicos ou climáticos.³³

³¹ Lillian M. Schwarcz, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

³² Fátima Nascimento, *A Imagem do Índio na Segunda Metade do Século XIX*. Dissertação de Mestrado, Escola de Belas Artes/UFRJ, Rio de Janeiro, 1991; Marco Morel, “Índios na Vitrine: A Exposição Antropológica Brasileira de 1882 no Rio de Janeiro”. *IV Ciclo de Conferências Brasil 500 Anos – Nação e Região*, Rio de Janeiro: FUNARTE, 2000.

³³ Luís de Castro Faria, *A antropologia no Brasil: espetáculo e excelência*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Tempo Brasileiro, 1993.

Os desejos de D. Maria do Carmo pareciam, portanto, conflitar-se com os fatos científicos da suposta inadequação dos indígenas à civilização. O fim trágico de sua experiência de adoção era previsível segundo tanto os usos e costumes da sociedade em que vivia (na qual era aos índios reservada a incorporação nas famílias brancas como mero “agregado”, uma forma disfarçada de escravidão tanto criticada por D. Maria do Carmo), quanto as teorias científicas da época. Indivíduos da raça indígena teriam ainda menos chances de adaptar-se às sofisticadas artes da civilização e ao modo de vida da corte do que de se dedicar às rotinas embrutecidas de executar trabalhos manuais e serviços não qualificados nas fazendas de Mato Grosso.³⁴

Se, em virtude de sua alta condição social, D. Maria do Carmo não sofria constringências de qualquer ordem ao tipo de relação que decidira estabelecer com uma criança indígena, isso não a colocava, contudo, ao abrigo das avaliações de seus contemporâneos, que acreditavam no determinismo das leis biológicas e implicitamente condenavam de modo antecipado ao fracasso a sua experiência de convivência interétnica.

O discurso do Romantismo

Em 26 de janeiro de 1892 o menino Bororo veio a falecer na fazenda São Paulo, em Mendes, no estado do Rio de Janeiro. Inconsolável, sua mãe adotiva escreveu uma carta ao Visconde de Taunay, relatando-lhe o ocorrido. Dois meses depois colocou no papel uma descrição dos últimos meses de vida do menino. Em agosto desse mesmo ano, em resposta à proposta do Visconde de Taunay de que reunisse aqueles relatos em um livro, escreveu-lhe uma terceira carta: “Seriam as páginas desse livrinho um tributo de affecto a memoria que tanto, tanto se affeioou a mim, e a quem tanto me devotei”.³⁵ Esses seriam os três capítulos de um pequeno livro intitulado *Guido (páginas de dor)*, publicado em 1895, três anos depois, pela conceituada Typographia Leuzinger, da cidade do Rio de Janeiro, com um prefácio do Visconde de Taunay.

³⁴ Mesmo a experiência do indigenismo rondoniano, colocada em prática nas décadas seguintes, incorporando os indígenas enquanto tutelados da União e transformando-os em ocupantes sedentários de reservas ou ainda em trabalhadores nas linhas telegráficas de Mato Grosso, mexia de um modo menos radical com as rotinas e articulações cotidianas com o meio ambiente do que ocorreu na adoção do menino Bororo. Na base dessa pedagogia do positivismo havia a idéia de evitar mudanças traumáticas, que saltassem por cima de fases evolutivas bem distintas.

³⁵ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 30.

O que seria para os cientistas apenas uma fatalidade é apresentado na perspectiva do Romantismo como uma tragédia sublime. É o que nos diz o Visconde de Taunay ao introduzir um “acontecimento tão profundo e tão bellamente expresso, no desalinho da dor”:

Guido, formoso Guido, encantador colibri das selvas virgens de Mato Grosso, brilhaste um momento como irizada flecha de luz no seio da densa floresta e de repente te sumiste nas sombras da misteriosa e insondável escuridão.³⁶

A morte de Guido e o fracasso da experiência de incorporação de um indígena a elevados extratos da sociedade brasileira servia como um acontecimento narrativo que exemplificava as concepções científicas da época. Ele também expressava à perfeição no plano individual um padrão discursivo bem geral, no qual as condições preexistentes dos indígenas eram sempre equiparadas a uma mítica “idade de ouro”, e a sua trajetória histórica era descrita apenas e necessariamente sob o signo da tragédia e da destruição.³⁷

No plano narrativo as teorias raciais do século XIX serão mais tarde substituídas pelo discurso da aculturação, dominante na antropologia norte-americana de certo período, assim como a pura e simples condenação dos membros de uma coletividade em função de uma fatalidade biológica pode ser transformada em uma interminável seqüência de estudos interdisciplinares sobre anomia, marginalidade e formas múltiplas de patologias sociais (alcoolicismo, violência, desagregação da personalidade e de vínculos comunitários etc.). Quase cem anos depois os indígenas ainda continuavam a ser interpretados segundo o mesmo *paradigma da extinção inelutável e da inadequação ao mundo moderno*. Isso se expressa inclusive no caso específico, em que as manifestações artísticas elaboradas pelo menino Bororo que continuam a ser interpretadas por meio do viés da aculturação e da noção de “homem marginal”.³⁸

Foi essa inserção social muito elevada, com uma mãe adotiva de boa educação e fina sensibilidade, e com um pai adotivo que era o presidente da

³⁶ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 6. Segundo o dicionário, o termo “colibri” seria uma palavra de origem indígena (*galibi*), incorporada ao idioma francês; o chamamento mais usual dado a esse pássaro no Brasil seria o de “beija-flor” ou mesmo, entre populações rurais do sudeste, de “cuitelo”. Aurélio Buarque de Holanda, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975, p. 346-408.

³⁷ Edward M. Bruner, “Ethnography as Narrative”, in V. Turner (org.), *The Anthropology of Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 138-155.

³⁸ Rozsa W. Vel Zoladz, *O impressionismo de Guido, um menino índio Bororó*, Rio de Janeiro, Ed. Universitária Santa Úrsula, 1990.

Província do Mato Grosso, que tornou absolutamente singular a adoção do jovem Guido, que se via também como um pequeno *paguemegêra*, igual ao seu pai e de certo modo semelhante ao Imperador. Isso propiciou ao jovem indígena uma alternativa bem original nesse encontro cultural entre colonizador e colonizado, permitindo-lhe desenvolver sua capacidade intelectual e artística sem necessitar para isso escamotear ou recusar por completo a sua condição de indígena. É disso que nos dá notícias D. Maria do Carmo, ao relatar as singulares interpretações que o jovem Guido formula sobre certos episódios da história do Brasil, que nos contextos escolares estigmatizam os índios e são causa de hostilidade e rejeição para com eles. Tratava-se do episódio do Bispo da Bahia, D. Pero Fernandes Sardinha, que após um naufrágio foi devorado por índios Caeté. Ao ouvir esse relato, Guido teria feito o seguinte comentário, que claramente reflete o período de conflitos e perseguição vivido pelos Bororo, cuja situação vivenciara anteriormente a sua adoção: “Coitado do bispo. Era porque os índios pensavam que era ele que os mandava matar”.³⁹

Cabe registrar a ausência de qualquer sentimento de vergonha ou de culpa, tão freqüente nos indígenas (jovens e adultos) quando confrontados com fatos que de algum modo os relacionam pessoalmente com instituições fortemente estigmatizadas pelos brancos. Guido faz um comentário compreensivo, sem condenar os executores daquele ato, o qual associa não à suposta “crueldade” (intrínseca ou cultural), que seria a leitura mais corriqueira na época, mas às violências realizadas sobre os índios, aventando a hipótese de que fosse tão simplesmente uma estratégia de represália.

Em seguida, aparece uma segunda explicação que refletia ainda mais claramente a singular experiência de contatos culturais vividos pelos Bororo. Guido levantou a hipótese de que talvez aqueles índios fossem companheiros dos Kayapó, que eram os mais temidos vizinhos dos Bororo, afastando-se também de um discurso genérico sobre os indígenas, que igualasse a todos e os valorizasse de forma homogênea. Suas avaliações estão muito distantes daquelas dos índios incorporados a extratos inferiores da sociedade branca, que são conduzidos a ocultar suas próprias tradições e rejeitar os seus valores. Como um “pequeno senhor”, não precisa rechaçar completamente o seu passado Bororo, de algum modo incorporando-o à construção de sua individualidade e aproveitando os espaços de liberdade que lhe eram concedidos por sua família adotiva.

³⁹ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 19-20.

A representação forjada

Colocados diante dessa tela, sentimo-nos transportados a outros tempos e outras histórias, navegando livremente entre a claridade e as sombras, divididos entre a fascinação e o mistério. Não sabemos porém que estamos enredados em uma armadilha que para nós foi tecida lenta e carinhosamente por D. Maria do Carmo. “Um dia perguntará algum curioso – Quem foi esse Guido de Mello Rego?”⁴⁰ Essa pergunta também poderíamos dirigir, mais adiante, às peças etnográficas que compõem aquela coleção.

Resumindo, vimos num primeiro movimento como o menino *Piududo*, adotado por família abastada e culta, transformava-se no jovem Guido, promessa de um artista (pintor). A sua morte prematura jogou por terra os planos de sua mãe adotiva; mas também serviu para ratificar, aos olhos da ciência da época, a tese da inferioridade do indígena e de sua não adaptabilidade à vida civilizada. Sucedeu-se então um segundo movimento, totalmente executado por D. Maria do Carmo, no qual Guido era apenas um legado de memória.

Fiz presente ao Museu da importante coleção de artefatos de índios que colecionei e guardava para o meu filho, com a condição de lhe conservarem o nome no lugar onde ela for colocada (...) O Dr. Ladislao Netto que a conhece e aprecia o seu valor, aceitou de bom grado essa condição e lhe destina um gabinete especial. O retrato, que mandei tirar, também pertencerá ao Museu e a essa coleção depois de minha morte.⁴¹

No mesmo ano de 1895, em que publicara o livro *Guido: páginas de dor*, falando sobre seu filho adotivo e lamentando sua morte, D. Maria do Carmo ofertou à guarda do Museu Nacional a coleção de peças etnográficas de Mato Grosso, nomeada, a seu pedido, como coleção “Guido”. As suas últimas palavras no texto que acompanhava essa coleção deixam claro que não se poderia considerar distanciadas as duas imagens – de um lado a pessoa interessada na etnografia indígena do Mato Grosso e de outro a mãe adotiva de um menino indígena. “Ao finalizar esta brevíssima notícia, devo fazer a confissão de que ao escrevê-la, não me dominou outro sentimento senão o que me podiam ins-

⁴⁰ Maria do Carmo de Mello Rego, *Guido (páginas de dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 42.

⁴¹ Ladislao Netto foi um destacado cientista, que ocupou a direção do Museu Nacional de 1874 a 1893. Lilian M. Schwarcz, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

pirar a incessante lembrança e a funda saudade do meu inolvidavel e adorado Guido.”⁴²

Morto como indivíduo, Guido retorna agora como símbolo, indissociavelmente ligado à sua mãe adotiva, com uma dupla realidade, seja como personagem de uma narrativa literária e trágica, seja como nome de uma coleção de valor científico e artístico. Romantismo e teorias raciais, arte e ciência disputam o poder de interpretar o destino do jovem indígena. O retrato ficou guardado com sua mãe adotiva até a morte desta, depois sendo confiado à guarda do Museu Nacional. O respeito pelo profundo sentimento de dor expressado por figura tão eminente retirou ao caso a exemplaridade da simples aplicação de leis gerais,⁴³ deslocando-se o assunto (empurrado pelo próprio quadro e sutilmente condensado nele) para o domínio da arte, como uma expressão humana e trágica. Incentivada ainda pelo Visconde de Taunay, D. Maria do Carmo veio ainda a publicar um pequeno livro de viagens, também pela Typographia Leuzinger, em 1897, intitulado *Lembranças do Matto Grosso*, no qual nos relata alguns episódios ocorridos durante sua estada na província. Este livro é dedicado ao Visconde de Taunay, “que tanta sympathia ha mostrado sempre por Matto-Grosso e com elegantissima penna e tão encantadora propriedade lhe há descripto muitos dos formosos sítios”.⁴⁴

Na terceira carta ao Visconde de Taunay, D. Maria do Carmo nos esclarece sobre isso: “Mande fazer em Paris um retrato. Quer vê-lo quando chegar?” Isso foi escrito em 26 de agosto de 1892, exatamente sete meses após a morte de Guido. Entre os últimos elementos da coleção, já vindos como parte do legado testamentário, existem duas fotografias colocadas em porta-retratos de mesa. Em uma dessas fotos Guido está sozinho e de pé; na outra ele aparece sentado em algo que seria a figuração de um rochedo, enquanto a seus pés está um menino indígena, apoiado sobre o cotovelo direito, deitado sobre um enorme couro de onça. Foram essas fotos, tiradas anos antes, que viajaram até Paris, na encomenda feita por D. Maria do Carmo.

⁴² Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

⁴³ Nesse período Batista de Lacerda era o Diretor do Museu Nacional (Schwarcz, 1993).

⁴⁴ Maria do Carmo de Mello Rego, *Lembranças de Matto Grosso*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1897.



Imagem 2: Foto de Guido e Salvador

Se, ao invés do puro encantamento, tentarmos compreender o complexo jogo de refrações que instaura simultaneamente ilusões e realidades, iremos atravessar um terreno povoado de surpresas. A primeira delas aqui está: o estandarte desse jogo de refrações, a senha para acessar essa experiência trágica e humana, o retrato de Guido, corresponde à representação de uma cena que nunca existiu. O pintor e o menino Bororo jamais se encontraram! Em ambas as fotos Guido aparece com um bonito enfeite labial, similar ao do quadro; os demais paramentos foram modificados, como as braçadeiras e os colares bororo (reduzidos em tamanho e complexidade), o colar de madrepérolas, que lhe fora dado por sua mãe adotiva (que foi aumentado) e o cocar de penas (inteiramente suprimido). Nas duas fotos Guido está em posição frontal ao fotógrafo, com um olhar inquisitivo; na tela ele aparece em posição oblíqua, fitando a sua direita com uma expressão distante e reflexiva. O retrato, feito em Paris, por um pintor anônimo que, entre outras refrações culturais, suaviza possíveis demarcadores raciais, justapõe à figura estetizada do jovem Guido os

olhos do menino que ele chamava de “Tainó”. O Guido que observamos no quadro e que dá o nome à mais antiga coleção etnográfica de Mato Grosso não corresponde exatamente ao Guido de Mello Rego, filho adotivo de D. Maria do Carmo, nem a um menino Bororo (*Piududo*), mas constitui uma fusão entre imagens de dois meninos Bororo realizada por um pintor distante.

Coleções etnográficas como fontes históricas e culturais

Se precisamos acautelarmo-nos contra a ilusão da autenticidade e representatividade, também precisamos repensar os usos – estetizantes e meramente referendadores de conceitos e preconceitos – que muitas vezes fazemos das coleções etnográficas. Utilizadas simplesmente como exemplificações da “cultura bororo”, essas peças apenas ajudam a cristalizar preconceitos, exclusões políticas e construções analíticas equivocadas. Todo esse acervo etnográfico procedeu principalmente dos anos da chamada “pacificação” dos Bororo.⁴⁵ Karl von den Steinen descreveu brevemente esse cenário, estimando que os Bororo eram cerca de 10 mil. Relata também que na expedição científica realizada a Mato Grosso conheceu um fazendeiro que lhe disse ter matado, durante seis anos de convívio com os indígenas, 450 e aprisionado 50!⁴⁶ Tais fatos chocam profundamente ao leitor de hoje. Mesmo após forte recuperação demográfica registrada nas últimas décadas, os Bororo atualmente são em número de 914.⁴⁷

Os objetos da coleção – flechas, arcos, colares, bordunas e cocares usados por líderes indígenas – correspondem a presentes ofertados pelos dirigentes indígenas por ocasião de seu batismo cristão, como prova de amizade e de celebração da paz com os brancos. São em geral peças extremamente valiosas e singulares, pois provêm de pessoas e coletividades historicamente definidas, que se despojavam de bens culturais raros para estabelecer uma relação de aliança e de submissão ao Imperador e seus representantes. Essas peças foram doadas ao marido de D. Maria do Carmo pelos militares e responsáveis diretos

⁴⁵ Para um estudo recente sobre o processo de “pacificação”, abordado a partir de uma marcante figura feminina (Rosa Bororo), ver Marli Auxiliadora de Almeida, 2002. *Cibáe Modojobádo – a rosa Bororo e a “pacificação” dos Bororo Coroados (1845-1887)*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. UFMT. Cuiabá.

⁴⁶ Steinen, Karl von den, 1940, “Entre os Aborígenes do Brasil Central”, *Revista do Arquivo Municipal*, v. XXXIV a LVIII, São Paulo (Departamento de Cultura), 1940, p. 572.

⁴⁷ Segundo estimativas de Carlos Alberto Ricardo em “Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil”, in A. L. Silva e L. D. Grupioni (orgs.), *A temática indígena na escola*, Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 29-60.

pelas “pacificações”. É o caso da *curuguga*, espécie de colar feito de penas de gavião, que só os principais chefes poderiam usar, que integra a coleção, pois correspondera a um presente ofertado pelo seu portador, o “grande cacique *Moguiocuri*”.⁴⁸

A singularidade e o sentido dessa coleção são dados por seu enquadramento histórico, por se constituírem em objetos que, tais como bandeiras, guerras e tratados, permitem compor as atas de uma guerra, que foi a conquista dos indígenas das terras de Mato Grosso. Os objetos dessa coleção, justapostos ao processo histórico cujos personagens figuram no relato de D. Maria do Carmo, revelam-se documentos de enorme significação para a história dos Bororo e da colonização de Mato Grosso. A coleção de artefatos indígenas de Mato Grosso, assim como outras coleções antigas do Museu Nacional, estão absolutamente perpassadas de historicidade, que lhes foi investida no próprio contexto de sua coleta. Para se ter uma idéia da trágica e violenta trama histórica que envolve essa coleção, basta citar um comentário de D. Maria do Carmo, explicando por que algumas flechas da coleção estavam com as pontas estragadas: é que “foram arrancadas do corpo de um infeliz encontrado morto na estrada de Vila Bela”.⁴⁹

Um bom etnógrafo hoje faria uma ficha individual de cada peça trazida do campo, indicando seu autor, família, etnia, localidade e a descrição do contexto, bem como a finalidade de sua produção e obtenção. D. Maria do Carmo não nos propiciou um registro assim tão minucioso, mas no relato que ela fez menciona a origem de várias daquelas peças. São descrições muito importantes, não só do ponto de vista histórico, mas ainda para qualquer interpretação do significado que lhes pode ser atribuído.

Um breve recurso à ficção literária pode ajudar a delinear melhor essa nova agenda de atividades. Uma novela de Agualusa⁵⁰ nos traz à presença um curioso personagem, a restauradora portuguesa Lili, que em sua tese de licenciatura sustentava que as marcas deixadas em um livro por seu manuseamento fazem parte de sua história e portanto não devem ser eliminadas. Se sairmos do universo das bibliotecas e arquivos para o domínio das coleções etnográficas, cabe observar que a história singular de cada peça, os dramas, sonhos e

⁴⁸ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

⁴⁹ Maria do Carmo de Mello Rego, “Artefactos indígenas de Matto Grosso”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 10, 1899, p. 173-184.

⁵⁰ Agualusa, J. E., *Um estranho em Goa*, Lisboa, Cotovia/Fundação Oriente, 2000, p. 31.

argumentos que motivaram sua incorporação a um acervo museológico, passa a integrar as muitas camadas de sentido de que tais objetos estão investidos, devendo, portanto, ser objeto de atenção para os estudiosos.

Para os descendentes dos povos indígenas que foram objeto dessa política de encapsulamento e subordinação, trata-se de uma oportunidade rara de recuperar conhecimentos, signos e eventos apagados pela historiografia oficial. O acervo de instituições públicas, como os museus e arquivos históricos, pode – e deve – ser usado para celebrar e ampliar a positividade das narrativas de tradição oral. Para poder colaborar com essas iniciativas os museus precisam modificar sua postura de trabalhar com coleções como objetos étnicos, deixando de focalizá-los enquanto uma expressão naturalizada de entidades sociais, avaliados sempre em sua pressuposta autenticidade e exemplaridade. As antigas posturas tiveram uma função política (ainda que muitas vezes não manifesta nem consciente) paralisante, ao estabelecer controle sobre signos que permitiriam a elaboração de outras narrativas sobre os fatos históricos, inviabilizando a produção de contradiscursos mais fiéis à experiência dos indígenas.

Para uma recontextualização das coleções e museus etnográficos

Em 1999 e 2002 recebemos no Museu Nacional lideranças indígenas de cerca de 40 povos indígenas de diferentes regiões do Brasil⁵¹ e as levamos a visitar as reservas técnicas, conversar com restauradores, curadores e dirigentes da instituição. Pudemos identificar melhor os componentes dessa duplicidade. Os museus podem ser muito úteis para os indígenas que sofreram processo de deculturação violenta, ações contra seus valores, suas tecnologias, seus conhecimentos. O museu é um instrumento poderoso para inculcar e reforçar demarcações identitárias, recusando o preconceito e a invisibilidade com que tais coletividades são tratadas em outros contextos. Neste sentido, é um aliado fundamental, importante na luta por direitos especiais e modos de vida que sejam mais adequados aos indígenas.

Por outro lado, há uma relação de suspeição porque os museus detêm um poder muito temível – o de classificar as coletividades vivas, instaurando um processo de identificação que lhes é exterior e escapa ao seu controle, embora

⁵¹ Tratava-se do seminário intitulado *Bases para uma nova política indigenista* (I e II), ocorrido no Museu Nacional, respectivamente de 27 a 29 de maio de 1999 (paralelamente à realização da Cimeira de Chefes de Estado) e 16 a 18 de dezembro de 2002. Dessas atividades resultaram um vídeo, um CD e diversas publicações (veja www.laced.com.br).

dotado de alta visibilidade e legitimidade social. Essa é uma questão da maior relevância na agenda política dos povos indígenas no Brasil, pois associada ao tema da terra aparece a questão legal e administrativa do reconhecimento de pessoas e coletividades como indígenas. Ou seja, ao valorarmos positivamente algumas produções indígenas, transformando-as em objetos típicos e inclusive merecedores de uma apreciação estética, caminhamos por um estreito despenhadeiro, correndo o risco de esquecer, minimizar ou recusar outras produções, condenadas a rolar ladeira abaixo. É muito grande o temor de que a autoridade de que dispõem os museus em falar sobre esses povos e culturas venha de algum modo justificar a recusa de reconhecimento a coletividades, a famílias ou a líderes que se reivindicam como indígenas, mas não são aceitos como tais por largas faixas da opinião pública.

Um museu é uma cidade de objetos, de imagens, de mensagens. Pessoas e coletividades estão ali apenas representadas, pois uma de suas finalidades básicas é presentificar os que estão ausentes. Um museu opera sempre uma divisão básica entre os homens: os que por ali passam, que olham as vitrines e percorrem as salas, para os quais a exposição foi preparada; e os que lá, supostamente, estão apenas representados e constituem o objeto desse olhar. Estes últimos, porém, não estão totalmente encerrados em suas vitrines, mas possuem uma conexão com identidades presentes, pois frequentemente participam de coletividades vivas e existentes fora daquele contexto, em processo de autodefinição e autoconstrução (inclusive de sua cultura). Por meio de suas salas e galerias um museu presentifica coletividades que não estão lá, lhes atribui sentidos, valores e intenções. Retirados das aldeias, dos usos rituais e cotidianos, os objetos tendem a transformar-se artificialmente em exemplificações de entidades abstratas (o povo x, a cultura y, a sociedade z), desvinculadas da *praxis* histórica e engessadas dentro de um processo em que a criatividade e a variação não podem ser refletidas.⁵² As iniciativas museológicas correm sempre o risco de vir a constituir-se em intervenções técnicas de natureza classificatória, que tem como domínio próprio uma *mimesis* de

⁵² Caberia aqui lembrar que os objetos étnicos são o resultado de um *travail déréalisant* (Alban Bensa), “De la Micro-histoire vers une Anthropologie Critique”, in J. Revel (org.), *Jeux d’Échelles*. Paris: Seuil/Gallimard, 1995, p. 37-70. Ver no mesmo sentido as reflexões de Jean Bazin, “Science des Moeurs et Description de l’Action”. *Actualités du Contemporain*, *Le Genre Humain*, Paris, Hiver 1999/Printemps 2000. Cabe ainda notar a centralidade que, pelos procedimentos heurísticos de contextualização, passa a possuir o tema da variação no processo de produção de cultura (Fredrik Barth, *Cosmologies in the Making: a Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

coletividades ausentes, ao mesmo tempo em que consagra uma relação de exclusão de natureza essencialmente política.

Se no passado os museus e as exposições etnográficas foram engenhos dotados de dispositivos acrônicos, que visam suprimir distâncias físicas e temporais, promovendo um encontro – lógico, integrador e tranqüilizador – do seu público com o que lhe é díspar e diferente, os desafios da atualidade recomendam justamente enveredar pelo caminho inverso. É importante atentar não só para o contexto de produção dos objetos e imagens que compõem a etnografia, explicitando a relação colonial que freqüentemente ali se expressa, como também para o resgate da polifonia, dando voz – e não apenas valor estético – aos membros daquelas coletividades (que em geral são apenas observadas pelo público e traduzidas pelos etnólogos). Avançar por esses novos caminhos exige rupturas teóricas (com o abandono de velhos paradigmas) e também um compromisso político (em tornar o público melhor informado e mais crítico).

As pesquisas atuais sobre a população indígena brasileira mostram um grande crescimento demográfico nas aldeias, o reconhecimento de direitos sobre territórios e recursos ambientais importantes, formas novas de organização e participação política.⁵³ Coletividades que no passado haviam deixado de afirmar-se como indígenas, sendo enquadradas pelas autoridades administrativas do século XIX na condição de “misturados”, hoje retomam suas demarcações identitárias e investem na reconstrução de sua cultura, fazendo paradoxalmente com que o número de etnias indígenas existentes no país esteja aumentando.⁵⁴

Embora todos esses processos sejam importantes, não podemos imaginar que vamos assistir à mudança de paradigmas de maneira tão passiva

⁵³ João Pacheco de Oliveira, “Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira”, in M. A. D’Incao (org.), *O Brasil não é mais aquele. Mudanças sociais após a redemocratização*, São Paulo, Cortez Editora, 2001, p. 217-236.

⁵⁴ Uma panorâmica dos estudos recentes sobre essa problemática encontra-se em João Pacheco de Oliveira (org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1999. Depois disso, foram concluídas no Museu Nacional duas teses de doutoramento sobre o tema, ambas já publicadas: Grunewald, Rodrigo de Azevedo. 2001. *Os índios da descoberta*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2001; Barbosa, Wallace de Deus. *Pedra do encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2003. Para exemplificar as atuais investigações históricas sobre transformações identitárias, veja John Monteiro, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, e Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfozes indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2000.

quanto um viajante vê desfilar paisagens pela janela de um trem. Precisamos modificar a relação narcísica que museus e exposições etnográficas mantêm com os seus visitantes habituais, o grande público branco e urbano. O estudo das coleções deve ser combinado com a etnografia e a pesquisa de fontes históricas,⁵⁵ devendo tais produtos vir a ser expostos aos olhos e à voz das populações atuais, que descendem daquelas de que tais materiais falam.⁵⁶ Devemos lançar mão dos recursos de que possuímos para que as populações observadas possam exercitar suas memórias e conhecimentos, publicizando assim as “outras histórias”⁵⁷ que constroem. Esse é o compromisso político que antropólogos, curadores e museólogos devem adotar.

Nossas rotinas intelectuais estão igualmente em muitos aspectos comprometidas com a manutenção de um paradigma que precisamos urgentemente rever. A pretensão de fornecer ao público a chave de acesso à primitividade, por exemplo, precisa ser evitada.⁵⁸ A ilusão da “autenticidade”, seja de objetos, imagens ou padrões de comportamento, deve ser abandonada em benefício de um exercício múltiplo e continuado de contextualização, da compreensão da variabilidade e mutabilidade das formas sociais dentro de cada grupo humano.⁵⁹ É necessário um esforço para sair da pura estetização do outro, fornecendo ao contrário todos os elementos necessários para que o público real (heterogêneo e contraditório, incluindo os antigos sujeitos da ação colonial)⁶⁰ possa atingir uma compreensão efetiva dos processos pelos quais aquelas pessoas e coletividades se nos apresentaram daquela forma, e não de outra.

⁵⁵ O que corresponderia, na formulação de Comaroff, a abrir espaço na investigação antropológica para o exercício de uma imaginação histórica. John Comaroff e Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.

⁵⁶ Esse procedimento é chamado de recontextualização por Ribeiro e Van Velthem, que o equiparam à realização de uma coleta segundo novos parâmetros (ou “nova coleta”, de acordo com autores em que se baseiam). Ver Berta Ribeiro e Lúcia Hussak Van Velthem. “Coleções Etnográficas: Documentos Materiais para a História Indígena e a Etnologia”, in M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p. 103-112.

⁵⁷ Ver Gerald Sider, *Lumbee Indian Histories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

⁵⁸ Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Cambridge, Polity Press, 1994.

⁵⁹ Ver Arjun Appadurai (ed.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 4.ed., 1996; James Clifford, Routes. *Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; e Homi K. Bhabha, *The location of culture*, New York, Routledge, 1994.

⁶⁰ E não apenas a abstração genérica do cidadão, pura expressão no plano individual das ideologias homogeneizadoras dos Estados Nacionais.

Precisamos incorporar a nossas hipóteses e interpretações a perspectiva a partir da qual os fatos foram construídos, debruçando-nos sobre o jogo profundo de identificações e diferenças que expressam nossas próprias raízes e nosso próprio fado. Ou seja, temos que relativizar os nossos enunciados, praticando paralelamente um movimento de “metarreflexão” e buscando como chave de compreensão a conformação de nossa condição de observador e de nossos vínculos com o observado.