

# QUANDO AS MUSAS VESTEM O HÁBITO DIÁLOGO ENTRE ANTROPOLOGIA, MUSEOLOGIA E HISTÓRIA À SOLEIRA DOS MUSEUS MISSIONÁRIOS

Aramis Luis Silva I

91

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

## RESUMO:

Tomando como ponto de partida a questão do traslado para uma nova sede museal dos restos mortais pertencentes à coleção bororo organizada e mantida pelos padres salesianos no Brasil, essa reflexão visa demonstrar que, a despeito das aparentes alterações de sentido do que é tido como etnográfico em um dado projeto museológico, a lógica que sustenta esse contínuo processo de reconfiguração e reatualização de significados de categorias pode ser elucidada a partir de um diálogo entre antropologia, museologia e história. Nele, veremos como coleções e museus missionários serviram como tecnologias para religiosos produzirem visualmente o sagrado enquanto uma categoria antropológica.

## PALAVRAS-CHAVE:

museu missionário, coleção etnográfica, restos mortais, Bororo e salesianos

## RÉSUMÉ:

En prenant comme point de départ la question du déménagement vers un nouveau siège du musée des dépouilles de la collection bororo organisée et entretenue par les prêtres salésiens au Brésil, cette réflexion a pour but de démontrer que, en dépit des apparentes modifications de sens de ce qui est considéré comme ethnographique d'un projet muséologique, la logique qui soutient ce processus continu de reconfiguration et réactualisation de significations de catégories peut être élucidée à partir d'un dialogue entre l'anthropologie, la muséologie et l'histoire. Dans ce dialogue, nous allons voir comment des collections et des musées missionnaires ont servi comme technologie pour que les religieux produisent visuellement le sacré en tant qu'une catégorie anthropologique

## MOTS-CLÉ:

Musée missionnaire, collection ethnographique, dépouilles, bororo e salésiens

---

I Mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é pós-doutorando do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e pesquisador vinculado ao Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap). Fontes de financiamento: Capes/Fapesp. E-mail: aramiluis@uol.com.br.

## Introdução – Evocações de uma cena e de um problema

Em 2006, no processo de transferência do antigo Museu Dom Bosco, instituição inaugurada em 1951 pelos padres salesianos em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, para uma nova sede na mesma cidade, agora sob novo projeto museológico e novo nome, o Museu das Culturas Dom Bosco<sup>1</sup>, os agentes envolvidos no processo de reformulação da instituição se depararam com uma delicada questão: o que fazer com os três crânios humanos e demais peças ósseas, pintados e ornados com penas de arara, restos mortais associados aos funerais bororo, recolhidos pelo padre missionário César Albisetti e catalogados pelo colega de batina Ângelo Venturelli? Essas peças hoje integram o acervo etnográfico do museu, detentora da maior coleção bororo do mundo.

A missão ética era espinhosa. Mas foi inventiva a solução encontrada para dar conta da questão. Isto é, produzir aquilo que estamos tratando aqui como um artefato cultural bem contemporâneo e analiticamente desafiador: uma narrativa museológica para uma instituição que se pensa e se representa como “intercultural” e “dialógica”, capaz de contemplar diferentes versões culturais sem deixar escapar o sentido daquilo que seria entendido como universal.

Em linhas gerais, da perspectiva dos agentes museais envolvidos na produção dessa específica narrativa, tratou-se de, antes de resolver um problema prático (o que fazer com os restos mortais de alguns dos antepassados dos Bororo atuais), de reenquadrá-lo abstratamente. Livrando o museu de cair na encruzilhada entre a devolução ou não das peças aos Bororo – que, vale lembrar, não se mostraram interessados em reivindicá-las –, os esforços se concentram em encontrar modos de resignificar os sentidos atribuídos a esses objetos e a sua permanência na instituição.

Nesta operação, o problema relacionado ao que fazer com esses restos mortais serviu como mote para o espaço museal salesiano refletir e se refletir diante de uma questão construída nos seguintes termos: como garantir que um museu organizado sobre ditas bases científicas se mantenha aberto a “compreender e experienciar outras lógicas culturais de articulação de sentidos para a realidade”, conforme está expresso em texto divulgado no site do museu<sup>2</sup>? Isto porque, na visão desses agentes museais, se fosse alcançado tal objetivo, as peças poderiam permanecer no museu, agora com estatuto conceitual renovado. Ou seja, peças científicas, mas expressões simbólicas de valores religiosos nativos atestados e reafirmados.

---

1 O processo de transformação do Museu Dom Bosco, instituição espelhada nos velhos museus de história natural, no Museu das Culturas Dom Bosco, reformulado a partir de novo referencial museológico, foi tratado na tese Mapa de viagem de uma coleção etnográfica – A aldeia Bororo nos museus salesianos e o museu salesiano na aldeia bororo, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, em dezembro de 2011. Neste texto atual, revisitaremos e retrabalharemos alguns argumentos apresentados na tese.

2 O texto está anexado em PDF, não está datado e é assinado por Aivone Carvalho Brandão e Dulcília Silva. A primeira foi diretora científica do museu na fase de reformulação do museu e a segunda era sua amiga e colaboradora.

Está disponível em <http://www.mcdb.org.br/materias.php?subcategoriald=12&id=96&>.

Foto I



Foto Ia



Restos mortais associados aos ritos fúnebres bororo em exposição no antigo Museu Dom Bosco, instituição organizada a partir do modelo enciclopédico dos museus de História Natural. Arquivo MCDB

Uma vez talhada a questão (etnomuseológica) nesses moldes, foi preciso experimentar uma tratativa prática que pudesse encarnar em atos tais convicções: a promoção, em parceria com um grupo de índios Bororo da Terra Indígena de Meruri, Estado de Mato Grosso, de dois rituais no interior do museu de Campo Grande. Ações rituais, importante destacar, que serão encaradas nesse texto como rituais museológicos, nos quais índios Bororo e agentes institucionais cumprem no interior desses eventos culturais suas específicas funções. Isso significa que, no lugar de tomar tais ritos como aquilo que os agentes engajados no processo museal em questão pretendiam representar – a pura cultura bororo em ação –, nossa proposta é compreender esse rituais como textos públicos emergentes de uma especial e específica zona de mediação cultural chamada museu etnográfico, um dispositivo de produção de saberes especializado em fazer ver “o outro”.

Vejamos como essa operação se desdobrou em cenas de museu, a partir da descrição feita pelos próprios agentes da instituição, conforme o texto acima citado disponível no site do museu e com o auxílio também das imagens fotográficas guardadas no arquivo institucional. Durante essa leitura, prestemos especial atenção ao estilo retórico do texto e as categorias mobilizadas para construí-lo, sempre tensionadas entre aquilo que se convencionou tratar como esferas do religioso e do científico. Importante lembrar que para esse espaço museal, como foi explicitado pelos autores do breve artigo, estava em jogo a possibilidade de conquistar aquilo que foi descrito como a restituição de um “valor original e sacralizado” dos três crânios e das demais peças ósseas.

Numa espécie de transfiguração na qual o museu tornar-se-ia uma etnografia tridimensional, “a verdade etnográfica” da inscrição missionária que teria redundado em obras escritas pelos padres e ratificadas pela academia, como a Enciclopédia Bororo<sup>3</sup>, seria agora atestada aos olhos públicos pelos próprios índios Bororo, não mais representados por sua cultura material codificada em coleções etnográficas, mas em puro ato inventivo escrito a muitas mãos, documentado ali como um rito próprio da cultura de um povo.

## I

O museu convidou os Bororo de Meruri, assim conta o documento, região em que a “maioria dos objetos da coleção bororo foi coletada, para participar do plano de desmontagem, acondicionamento e transferência dos objetos sagrados contidos em seu acervo”, informa o texto publicado no site da instituição. Meruri, vale lembrar, surgiu em 1902, a partir de um aldeamento indígena criado em torno da missão salesiana.

Para a retirada dos ossos que estavam nas velhas vitrines do antigo Museu Dom Bosco, instalado em uma praça no centro de Campo Grande, veio grupo de indígenas em uma viagem patrocinada pelo museu. Na comitiva, Leonida Akiri Ekureudo e Agostinho Eibajiwu, os dois curadores indígenas residentes na aldeia de Meruri, responsáveis pelo centro de cultura local vinculado ao museu, e mais dois jovens que atuaram como auxiliares. Paulinho Ecerae Kadojeba, vi-

<sup>3</sup> Trata-se da obra editada em três volumes dos padres salesianos César Albisetti e Ângelo Venturelli. Assim a obra é descrita e apresentada (de forma significativa) pela editora da Universidade Católica Dom Bosco, responsável pela edição e distribuição dos volumes: “Muitos anos de pesquisa ininterrupta, meticulosa e sistemática no campo da etnografia resultaram na publicação da ‘Enciclopédia Bororo’, que apresenta, em três volumes, a mais rica e completa abordagem do universo religioso, social e lingüístico da nação Bororo. É um trabalho inédito, nunca empreendido antes por nenhum antropólogo, e obrigatório para os estudiosos e pesquisadores das questões indígenas”. Para saber mais sobre a relação dessa obra com a constituição da Missão Salesiana entre os índios Bororo ver Montero (2013).

deomaker formado nas oficinas de vídeo do centro de cultura, estava presente para realizar as filmagens “da perspectiva dos Bororo”, uma vez que o museu encarregaria o responsável pelo setor audiovisual da casa para produzir os seus próprios registros.

O grupo foi recepcionado pela pequena equipe do setor de etnologia do museu. Na prática, pelo núcleo duro do grupo leigo envolvido no projeto de transformação da instituição, liderado por Aivone Carvalho Brandão, então professora da Universidade Dom Bosco e diretora científica do museu<sup>4</sup>. Coube a esse time, ao assumir a responsabilidade de coordenar os trabalhos, a tarefa de coreografar boa parte do rito museal para qual o grupo de Bororo foi convidado participar em nome de uma coletividade. E assim o fizeram, na perspectiva do artigo.

“Como manda a tradição, prepararam-se para a manipulação dos ossos, usando em seus corpos sumo de folhas de um vegetal próprio da região do cerrado”, explica o texto, evidenciando seu compromisso de seguir com rigor os preceitos daquilo que descrevem como tradição, como se fosse ela um atestado de legitimidade da sua ação museológica. Afinal, o conhecimento do museu acerca do que seria o “tradicional” seria a sua marca científica distintiva. Leonida se encarregou de pintar o trio que ficou responsável por manipular e transportar as peças. Como traje, os bermudões de futebol vermelho, costumeiramente usados quando os Bororo promovem rituais em Meruri ou nas participações em missas inculturadas realizadas na aldeia, por exemplo.

**Foto 2**



Leonida, a curadora indígena, besunta o jovem bororo. Como parte do traje, ele usa o costumeiro calção de futebol vermelho, recorrente nos rituais de Meruri. Arquivo MCDB.

<sup>4</sup> Esse núcleo não está mais ligado ao museu. Sobre o seu engajamento no processo de transformação do museu e implementação do Centro de Cultura de Meruri, ver tese de doutorado (SILVA, 2011).

**Foto 3**



Trio bororo durante processo de transferência das ossadas. Staff do museu supervisiona e registra o trabalho. Arquivo MCDB.

**Foto 4**



Agostinho deposita crânio no Baku. Afixadas nas vitrines frontais, exemplares de aije, peças bororo interditas às mulheres empregadas nos rituais de iniciação masculina. Arquivo MCDB.

Diante de vitrines perfiladas e entulhadas de objetos, cujos, alguns deles, serviram de modelos fotográficos para ilustrar a Enciclopédia Bororo, os jovens indígenas entoaram cantos e começaram a remover e transportar as peças ósseas usando baku (bandejas tecidas com folhas de buriti). Uma a uma, elas foram sendo dispostas na mesa de restauro. “Ali, eles mesmos, com a ajuda da conservadora do museu, começaram o trabalho de higienização e reconhecimento clânico dos ossos”, informa o texto.

Agostinho Eibajiwu, curador indígena formado pelo museu, aplicou as técnicas apreendidas em cursos realizados anteriormente, aspirando a poeira dos crânios protegidos com filó. “O silêncio e os olhares de compaixão diante dos ossos/almas formavam uma atmosfera de emoção e respeito, como em seus funerais”, descreve o texto, remetendo ao clima fúnebre dos ritos tradicionais que um dia ocorreram na aldeia e foram substituídos pelo ritual fúnebre cristão.

#### Foto 5



Agostinho (à dir), o curador indígena formado pelo Museu das Culturas Dom Bosco. Arquivo do MCDB.

Uma vez encerrado o trabalho de remoção e higienização, as peças foram acomodadas em pequenas caixas individuais e colocadas em uma grande caixa de madeira. Nela, permaneceram até serem transportadas para as novas instalações do Museu das Culturas Dom Bosco, instalado no Parque Das Nações Indígenas, um vasto e moderno complexo arquitetônico e urbanístico da cidade.

Os Bororo, o texto registra que eles voltaram para a aldeia de Meruri para tratar junto aos chefes cerimoniais o que seria feito na segunda etapa do trabalho: a colocação das peças no novo espaço expográfico, “já que haviam concluído que um dos crânios (onde se podia identificar as insígnias clânicas por meio das cores das penas de arara) era do clã dos Paiwoe”. Segundo o texto, uma vez reconhecido esse fato, as ações rituais deveriam seguir às regras deste clã.

**Foto 6**



Paulinho Ecerae Kadojeba , videomaker formado pelo processo museal em curso em Meruri, documenta a cena. Em ação, Agostinho, ao lado de agente museal do MCDB. Arquivo MCDB.

**Foto 7**



Bororo durante o segundo rito museal. Colocação das ossadas no novo espaço expográfico do museu. Arquivo. MCBD.

Foto 8



Parceria em cena: Bororo e agentes museais. Arquivo MCDB.

Foto 9



Helinho (ao centro e com pariko), chefe cerimonial residente na Aldeia Garças, na T.I. de Meruri, entoando canto bororo após instalação das ossadas. Entre os convidados, Padre Ochoa, missionário e autor de livros sobre os Bororo, e Renate Brigitte Viertler (em detalhe à dir.), antropóloga autora de uma das teses basilares sobre o grupo. Arquivo MCDB.

“Marcada a inauguração do Museu para 30 de novembro de 2006 e estando os Bororo convidados para uma apresentação cultural durante a cerimônia, decidiram fazer o ritual de trasladação dos ossos na mesma ocasião”, informa o texto, sempre comprometido em evidenciar a agência indígena, mas, infelizmente, sem registrar como a instituição e seus agentes participaram dessas interações decisórias. Nessa altura da descrição, torna-se evidente que, da perspectiva da produção desse específico novo saber/fazer museal, a descrição em relação à mediação constitutiva desse processo é percebida uma garantia de eficácia e legitimidade daquilo que se objetiva representar.

Voltando à nossa cena, o texto informa que uma nova comitiva bororo, uma formação acrescida de novos agentes, regressou a Campo Grande e ao seu novo museu com dois dias de antecedência. A primeira providência dos chefes cerimoniais, registra o texto, foi conhecer as peças etnográficas em questão. “A caixa foi aberta e eles examinaram cada crânio, cada ossinho, conversaram entre si na própria língua e decidiram transportar a caixa até a Reserva Técnica”, detalha o texto, destacando a utilização da língua bororo, em desuso crescente em Meruri. Mais do que uma referência própria de uma descrição etnográfica de uma cena, a remissão ao uso da língua nativa serviria ali como uma espécie de pedigree do projeto museal em curso. Assim continua a descrever o texto:

Ali, os chefes cerimoniais, longe das vistas das mulheres, pediram três Bakudoge, bandejas tecidas com folhas de buriti, e colocaram apenas os crânios sobre elas. Conversaram e decidiram cobri-las com outros três Baku-doge. Em cortejo conduziram as bandejas com os crânios encobertos até o saguão de entrada do museu onde lhes esperavam as mulheres. Colocaram as bandejas no centro e fizeram uma grande roda de homens. Cada qual com seus bapo-doge, chocalhos grandes, iniciaram o canto Cibae Etawadu com a participação das mulheres e dançaram em círculo durante mais de uma hora.

Neste momento solene do ritual os instrumentos soam acompanhando o canto como percussão. A emissão dos sons não se limita a representar os mortos, é o próprio morto. O bapo é uma espécie de ponte entre os mundos bororo, parte vital do aroe ekerioia: ao movimentar-se faz pulsar vivos e mortos, ao rodar, impregna de vida os objetos, animais, seres humanos, espíritos. Os bapo não são objetos, são sujeitos. Depois cuidadosamente, em cortejo (desta vez com a participação das mulheres) conduziram os crânios para o pavilhão expositivo, entrando na área representativa de suas aldeias. Ali, os colocaram ao lado da vitrine construída no pavimento e iniciaram novamente o mesmo canto. A vitrine foi aberta por um técnico do museu e, ao silenciar do canto, os Bororo depositaram os crânios no lugar previamente preparado. Antes do fechamento da vitrine, um dos chefes cerimoniais ajoelhou-se no chão para alcançar o fundo da vitrine e, colocando suas mãos sob cada um deles, despediu-se em silêncio.

### **Museu como um campo de leituras antropológicas**

Guardados no museu como provas indiciais de “uma cultura” e de uma forma específica de uma população humana tratar e conceber mortos e a própria morte, os restos mortais da coleção bororo salesiana permaneceram por décadas em exibição no museu de Campo Grande como “peças científicas”, dizendo tanto sobre aqueles que esses itens visavam representar (os índios Bororo do Mato Grosso) como sobre aqueles que eram capazes de manejar essa

representação (os ditos missionários afeitos à ciência, aqueles que serviriam como prova de uma possível complementaridade entre o trabalho da ciência e da religião<sup>5</sup>).

Mas, da perspectiva dos agentes envolvidos nesse processo, longe de querer pôr em risco o status científico dessa coleção, algo já consolidado pelo trabalho prévio do museu, tratou-se naquele momento de reformulações museológicas de revitalizar os sentidos do que era compreendido como sendo uma coleção etnográfica, alçando-a à condição de uma ferramenta operante no interior de um sistema de “comunicação intercultural”. O termo, vale frisar, surge aqui como um instrumento conceitual nativo, isto é, como uma peça simbólica manejada no novo aparato discursivo posto em cena pelo projeto museal da instituição.

Mostrando-se sensível ao conteúdo programático da Nova Museologia, o velho e antiquado Museu Dom Bosco assumia sua nova identidade – Museu das Culturas Dom Bosco – e suas novas feições expográficas com a missão não só de representar quem seriam os índios Bororo como também dialogar com esses agentes, que, estariam ganhando uma nova posição e função naquilo que estamos chamando de processo museal salesiano, um processo sociotécnico gerador de coleções, instituições e agentes culturais contextualmente situados. Indo além, um processo produtor de personagens/posições e de materialidades históricas que se relacionam e viajam juntos em contínua mutação. Dito de outro modo, processo desencadeador do trânsito de agentes que fizeram e fazem da prática da pesquisa, conservação e divulgação de determinadas materialidades que vêm sendo sucessivamente resignificadas como “etnográficas” como um meio de conciliar uma ação social sempre ancorada entre três eixos indissociáveis: ciência, religião e política.

Coleções etnográficas e os processos sociais que se desenrolam em sua causa de fato se consolidaram como campo para novas pesquisas acadêmicas que, afortunadamente, não param de se multiplicar. Mas, no bojo dessas empreitadas, essas coleções e os discursos e as práticas a elas associados também apontam para questões que devem ser melhor trabalhadas pela antropologia e que se embaralham nesse “indefinido, elusivo, provocante, irritante e insatisfatório” objeto (DURAND, 2007: 384) que continuam a desafiar os antropólogos: os museus etnográficos.

Afinal, o que, quem e por que esses museus e suas coleções representam? Quem lhes assegura a legitimidade de sua representação? Se seu modelo museal advindo tanto dos grandes museus nacionais europeus (LE GOFF, 1992) como dos nobilíssimos museus de ciência vinculados àquilo que foi designado como a era dos museus já não se sustenta, quais seriam os modelos alternativos?

Estruturalmente fincados entre o passado e o futuro, os museus etnográficos – sejam os científicos ou aqueles construídos e mantidos por missionários católicos em nome da ciência – desafiam especialmente os pesquisadores a repensarem as virtudes e os limites da sua produção de conhecimentos e

<sup>5</sup> Essa temática, a articulação dos sentidos de ciência e religião nos museus salesianos, foi alvo de análise do texto “Patrimônio etnográfico salesiano na América do Sul: entre a ciência e a religião” (SILVA, 2014), cuja versão se encontra no prelo.

os efeitos práticos do seu saber disciplinar sobre as populações que são e ou foram alvo de suas análises acadêmicas. Seja assistindo como espectadores ou participando como agentes de produção e reprodução dessas instituições/tecnologias de saber, os antropólogos, especialmente, se interrogam: a antropologia contemporânea (ou as tantas antropologias) teria algo a contribuir com a base epistemológica desses novos conhecimentos museais? Qual o papel que os antropólogos podem e devem desempenhar nesses “lugares de memória” (NORA, 1984), administrados por específicas políticas de patrimônio?

Em trabalho precedente (SILVA, 2011), partimos dessas questões (ou modos de se interrogar os museus etnográficos) para introduzirmos um balanço bibliográfico que fosse capaz de mapear como o tratamento da dimensão material da vida social foi sendo reconfigurado ao longo da história de formação e consolidação da antropologia enquanto uma disciplina acadêmica e científica<sup>6</sup>. Mas, se foge do escopo deste texto recuperar o dito balanço, para oferecermos possíveis pistas relacionadas às perguntas elencadas acima e explicitarmos de que modo essa discussão nos ajuda a construir nosso problema entorno dos museus dos missionários, vale a pena explicitar e sintetizar a linha mestra que costurou os vários argumentos dos autores elencados naquele momento: museus, nas últimas décadas, emergiram e se consolidaram como objetos antropológicos e etnográficos. Com mais ênfase, passaram a ser encarados como expressões de processos sociais que se estendem para além da sua pura materialidade ou limites institucionais.

Inspirado pelas formulações de Handler<sup>7</sup>, por exemplo, Nuno Porto organiza o argumento acerca dessa nova condição dos museus frente à antropologia ao enquadrá-los como um aparelho “constitutivo de novos objetos, saberes e lugares sociais, necessários e complementares aos processos da sua formulação enquanto espaço de representação” (2009: 23). De uma forma cabal, o autor sentencia: “museus produzem relações sociais e estruturam representações culturais” (idem). Valendo-se daquilo que descreve como o “deslocamento contemporâneo do espaço discursivo da etnografia” apontada por autores como Marcus (1998), as condições acima anunciadas garantem aos museus a sua assunção como profícuos campos de pesquisa.

É justamente a partir dessa perspectiva que olhamos para a cena museal tecida em torno da remoção dos restos mortais bororo do antigo museu e da sua inserção no novo projeto museal salesiano. Ler a ação transcorrida nesses espaços de interação e produção simbólica como um texto social, que exige deciframentos para além dos termos que os agentes em questão se valem para construí-lo. Dita de maneira enfática, não se trata de pôr à prova os acontecimentos e conhecimentos gerados por esses espaços de ciência e memória que hoje se pretendem interculturais, como se pudéssemos assumir a função de fiéis das boas e más versões museológicas. Em outra direção, nos interessa compreender como elas podem ser escritas e quais condições asseguram a sua verossimilhança.

6 Referência ao capítulo 2, “Uma nova era para as musas etnográficas”, da tese Mapa de Viagem de uma coleção etnográfica – A aldeia Bororo nos museus salesianos e o museu salesiano na aldeia bororo (SILVA, 2011).

7 Ver especialmente “A museum is an institution in which social relationships are oriented in terms of a collection of objects which are made meaningful by those relationships – though these objects are often understood by museum natives to be meaningful independently of those social relationships” (HANDLER, 1993:33).

O caso do museu salesiano, por exemplo, transformado física e ideologicamente, agora aberto para índios encarnados e desencarnados<sup>8</sup>, nos possibilita uma fresta para observarmos fragmentos de um específico processo histórico de compatibilização categorial. Estamos falando da emergência na relação entre missionários e índios Bororo do termo “sagrado” como um código de mediação, isto é, como um instrumental simbólico capaz de nomear experiências díspares, mas entendidas por cada parte de um sistema de comunicação como algo comum e traduzível por uma dada categoria compartilhada e contextualmente significada<sup>9</sup>.

Em trabalho anterior dedicado à análise e comparação de dois projetos culturais em curso na aldeia de Meruri (SILVA, 2009), registramos vários depoimentos nos quais determinados agentes bororo (professores indígenas, líderes comunitários, curadores do centro de cultura, etc.) expressavam em suas falas uma relação sinonímica entre “cultura bororo” e “sacralidade”. Era justamente a condição desta dita cultura portar o sagrado e/ou a religiosidade tradicional de um povo que justificava para esses agentes o sentido político e moral daquilo que eles descreviam como “resgate da cultura bororo”.

A participação desse grupo de agentes indígenas nesses rituais museológicos precisa ser entendida a partir desse contexto: o engajamento em um movimento pela valorização das ditas práticas e conhecimentos tradicionais, instâncias postas em risco no curso do violento processo de relacionamento desse grupo indígena com a população envolvente, inclusive com os próprios missionários. Engajados com os processos culturalistas de reafirmação da sua identidade étnica, os índios Bororo de Meruri envolvidos nessa trama museal, mais do que reafirmar sua histórica e complicada relação de parceria com esses religiosos ao aceitar participar do rito museal, tateavam aquele novo espaço visando descobrir como ele poderia ser útil a sua causa.

Por sua vez, neste espaço museal salesiano refigurado, os missionários, por meio da ação patrimonial posta em cena via museu, tentavam prestar contas com o seu passado de missão, isto é, assumir que se houve erros relacionados com a denunciada interferência cultural, acertos poderiam também ser constatados frente ao sua atuação enquanto guardiões de memórias culturais. Índios Bororo e o museu dos padres salesianos, enfim, agora juntos em nome de uma cultura a ser preservada, trabalharam em conjunto para a promoção desses rituais museológicos, cada um ao seu modo e a partir dos seus próprios repertórios, inspirados por aquilo que cada uma dessas partes talhou na sua experiência compartilhada da missão como sendo o “sagrado”.

---

8 No mesmo texto divulgado pelo site do museu, eles informam, com a mesma performatividade da “verdade etnográfica” que lhes é característica, que os ossos e crânios ali seriam compreendidos pelos Bororo como Aroes, expressões de entidades extracorpóreas nativas. Uma vez mortos, acreditariam os índios, as almas associadas àquelas ossadas poderiam circular pelos três céus bororo, visitando esporadicamente seus parentes vivos por meio de rituais.

9 Sobre códigos de mediação, ver Montero (2006). Na tese de doutorado (SILVA, 2011), também fazemos um específico uso desse conceito para pensar coleções etnográficas como um código historicamente em operação.

## O projeto visual enciclopédico missionário e sua tese antropológica basilar

A primeira tarefa para reenquadrarmos o mito museal salesiano para além daquilo que ele pretende afirmar é a desnaturalização das categorias que o sustentam. O dito “sagrado”, que estaria imanente a coleção bororo sob guarda salesiana, antes de ser tomado como instância cosmológica estruturante de condições humanas universais, isto é, como um elemento exterior e superior às relações sociais, precisa ser investigado como uma categoria emergente desse mesmo processo de interações sociossimbólicas que constituem tanto os museus missionários e como as suas coleções. Uma forma de constatação desse suposto seria a verificação daquilo que pode ser descrito como o projeto visual enciclopédico missionário e sua tese antropológica basilar. Retomemos aqui alguns argumentos trabalhados na tese de doutorado, agora retrabalhados e enriquecidos com novas referências.

### I

A ação de etnografar por meio de documentos a edição de duas exposições missionárias de importante relevo histórico – a Exposição Missionária do Vaticano, de 1925; e a Exposição Geral das Missões Salesianas em Turim, de 1926 – durante a pesquisa de doutorado nos deu acesso ao projeto visual enciclopédico dos padres missionários católicos, especificamente dos religiosos salesianos. Projeto visual materializado uma específica forma de promover exposições públicas e que redundaram na criação de museus missionários etnográficos que hoje nos servem de provas da operacionalidade de uma tese antropológica missionária em contínua atualização.

Mas, antes de examinarmos esse projeto visual enciclopédico estruturante de uma série de museus etnográficos religiosos espalhados pelo mundo, inclusive dos salesianos, vejamos de que modo ele está ancorado sobre a matriz de uma “etnologia confessional” ainda operante no cabedal discursivo dos missionários, como bem demonstrou Araújo (2013), ao se debruçar sobre a figura do Padre Schmidt<sup>10</sup> e seu projeto científico-etnológico e religioso. Agente também presente em nosso contexto etnográfico, Schmidt foi o curador da Exposição Vaticana de 1925 e estabeleceu os critérios de coleta e tratamento científico do colecionismo institucional efetuado pelos missionários ao redor do mundo a partir da década de 20 do século passado.

Respalhada por autores como Stefan Dietrich, An Vandenberghe e Sánchez Gómez, Araújo bem ilustra por meio da breve análise do trabalho desse padre etnólogo como determinados agentes se constituem historicamente por meio do trânsito entre territórios científicos e religiosos, dinâmica, aliás, que irá marcar de modo decisivo tanto o processo de constituição dos museus missionários como as trajetórias dos agentes associados a essas instituições. Trajetórias que, se não dissolvem a institucionalidade de campos de forças historicamente delineados (a Igreja, a academia, etc.) e dos seus específicos projetos de nomeação e ordenação do real, nos obrigam a ter maior rigor histórico para

---

10 “O padre Schmidt foi professor de etnologia e linguística nas universidades de Viena e Friburgo, doutor honoris causa pela Universidade de Viena, presidente honorário da Sociedade de Antropologia de Viena, fundador da revista e do Instituto Anthropos e responsável pelo setor de etnologia da Exposição Missionária Vaticana de 1925” (ARAÚJO, 2013: 31).

compreender de que modo o trânsito por entre esses campos fecundaram e transformaram cada um dos lados das fronteiras com as suas categorias móveis – e muitas vezes híbridas.

Em seu texto, a autora nos mostra como a produção intelectual do Padre Schmidt pode ser útil para observarmos um interessante efeito looping dessa relação entre ciência e religião, que, vale notar, até hoje é constitutiva dos discursos dos museus missionários. Numa frente, nos atesta a autora, a antropologia desse padre-etnólogo não se prestava como um mero instrumental para o projeto evangelizador da Igreja Católica. “Ao invés disso, eram as missões que deveriam potencializar essa antropologia enviando dados que pudessem consolidar um *corpus* de ideias” (ARAÚJO, 2013: 33). Mais adiante ela complementa, nos levando para a um novo ponto de tangenciamento aparente entre ciência e religião que nunca se completa. “Por outro lado, apesar de não pretender colocar a antropologia a serviço da missão, Padre Schmidt a colocava a serviço da fé: tinha como meta comprovar a hipótese da existência de uma religião primordial monoteísta” (idem).

Para Schmidt, seria a ciência, pelas mãos da etnologia, que confirmaria a pertinência histórica e civilizatória do projeto evangelista católico. Assentado sobre as teses científicas do monoteísmo primordial<sup>11</sup> e da degenerescência dos povos, o religioso acreditava que seriam as missões, por meio da sua rede de coleta de informações e de provas de campo (coleções etnográficas), que informariam à ciência qual política civilizatória a ser aplicada e quais seriam os melhores agentes para ministrá-la. Do ponto de vista de Schmidt, ciência e religião estavam unidas pelo mesmo espectro da verdade, ou seja, de Deus, a razão única das leis de todo o universo.

Frente aos argumentos oferecidos por Araújo, fica claro que no lugar de investigar a partir dos museus missionários a lógica da prática de agentes circunscritos em campos limitados (o campo científico, o campo religioso, o campo museológico, etc.), trata-se de compreender a pragmática de manipulação de categorias em circulação enquanto essas participam da tecitura de uma rede social que se reproduz e se transforma pela história. Essa produção/circulação de categorias deve ser nosso fio de Ariadne usado para historicizarmos as relações que constituem, a um só tempo, a inteligibilidade daquilo que é percebido como “diferença” e os agentes que permanecem constantemente em disputa pela legitimidade de significá-la.

Mas, o que tudo isso tem a ver com o museu missionário dos salesianos e com o rito museal posto em cena pelos índios Bororo de Meruri? Absolutamente tudo. Quando homens e mulheres de Meruri e os agentes museais associados ao projeto missionário salesiano executaram em parceria a remoção e reinstalação dos restos mortais no sistema de comunicação visual do museu reconfigurado, o fizeram em nome de uma sacralidade de uma cultura que só pôde transparecer ali como algo inerente a essa cultura por efeito histórico desse mesmo sistema, que permanece em contínua operação e reatualização de categorias. Dito de um modo mais explícito, coleções e museus missionários, estirpe de instituição da qual o museu salesiano faz parte, foram formados historicamente não somente para mostrar povos e culturas. Indo além, coleções e museus missionários servi-

11 Ou seja, até o mais primitivo dos primitivos “teria um substrato religioso monoteísta” (2013:32).

ram como tecnologias para padres produzirem visualmente o sagrado enquanto uma categoria antropológica. Revisitemos agora o projeto visual enciclopédico missionário a fim de deixar esse argumento mais claro.

## II

No projeto visual enciclopédico católico que deu origem aos atuais museus missionários, todo o universo material que pudesse ser coletado a fim de remeter às paisagens por onde se espalhavam os religiosos pelo planeta era classificado, organizado e exibido. Postos num museu-tablado para encenarem o teatro-mundo, lá estavam coleções zoológicas, botânicas, mineralógicas, paleontológicas, arqueológicas e etnográficas, essas últimas, ocupando papel de destaque. Afinal, eram elas que encenavam a humanidade em toda a sua variedade física e cultural. Mas, inscritas naquilo que seria chamado de cultura material, a humanidade era apresentada por meio das coleções etnográficas em sua dupla face de Jano. De um lado, desdobrava-se em “diferença”, de outro, na reafirmação de sua unidade.

Será justamente esse ponto de convergência entre os projetos científicos e religiosos dos padres católicos. Num espaço de intersecção, ambos se perguntariam: o que daria unidade àquilo que só existe enquanto multiplicidade? A religião já teria a sua resposta (uma única filiação divina). Mas se os religiosos contribuiriam para que a ciência chegasse a sua versão, a própria ciência acabaria por corroborar com o postulado universalista católico.

Assim, no teatro-mundo do museu missionário, nada mais prudente que deixar que a humanidade metaforizada em coleções etnográficas apresentasse em forma de provas a tese antropológica da missionação católica fundamental, a mesma que determinou uma específica acepção do termo “cultura” ainda operante no campo missionário, como demonstrou Araújo no artigo acima referido: a despeito de um dito baixo estágio de desenvolvimento material e técnico que marcaria as sociedades não-ocidentais, seria possível observar nesses povos o desenvolvimento de uma cultura religiosa, ética e social. Servindo como elemento geral da condição humana, uma protorreligiosidade seria o índice da igualdade entre os homens e seria parte do trabalho missionário identificá-la, para, a partir daí apoiá-la, desenvolvê-la ou corrigi-la.

Eis aqui o sentido civilizatório e antropológico da ação catequética católica. E no interior desse específico arcabouço epistemológico, também está posto o lugar do objeto etnográfico dentro do projeto intelectual e espiritual missionário; tema que nos interessa particularmente, quando, é bom lembrar, em última instância, estamos tentando historicizar os modos de uso pelos religiosos de um dito conceito científico em transformação: a cultura. Desse modo, se “religião”, como foi demonstrado acima, era entendida por esses agentes religiosos como um fator de desenvolvimento societário integral de todas as populações humanas, os objetos etnográficos serviriam como índices científicos e teológicos para mensurá-los.

Todavia, é importante observar que há aqui uma importante diferenciação do projeto intelectual evolucionista que orientava coetaneamente os museus etnográficos leigos frente aos quais os museus missionários procuravam se espelhar. O foco missionário não estava direcionado, num primeiro plano, à simples medida do desenvolvimento material dos povos no intuito de recons-

tituir uma história evolutiva de toda humanidade. Afinal, comungando com o etnocentrismo de seu tempo, para os religiosos católicos, o atraso civilizatório dessas populações era tomado como um dado incontestado. O projeto antropomuseológico referendado por Roma queria algo a mais. Por meio dos objetos etnográficos, tratar-se-ia, primeiro, de identificar o religioso na vida nativa original pré-cristã, e quantificar o seu grau de acerto ou desvio.

Mas, como bem lembra o documento *Contributo delle Missioni Cattoliche Italiane all'Incremento della Civiltà, della Scienza e degli Interessi Nazionali*, publicação produzida pela Associação Nacional de Apoio aos Missionários Católicos Italianos com normativas sobre coleta de material para organização de exposições coloniais italianas, o programa missionário católico precisava de contrastes. Ou seja, os religiosos precisavam expor com clareza o caráter das crenças e superstições dos outros povos; exhibir quais seriam os seus ídolos e objetos de cultos; descrever como seriam seus ritos fúnebres e nupciais; evidenciar as supostas relações entre a magia e o exercício da medicina, etc. Ainda limitados com os então escassos recursos audiovisuais, tais exposições dependiam da materialidade dos objetos, isto é, de sua função indicial, para remontar o que seriam aqueles sistemas de crenças.

Por outro lado, em face à suposta ação civilizatória católica, os objetos novamente seriam tomados, externamente às relações entre missionários e missionados, em parâmetros para demonstrar ganhos materiais e morais advindos da incorporação da religião cristã; internamente às relações, como plataformas de um espaço simbólico transcultural<sup>12</sup>, onde cada uma das partes, apesar das diferenças de expressão cultural e artística, comungavam uma mesma fé em um ente sobrenatural superior e comum a todos. Esse movimento pode ser bem ilustrado por meio do apoio pontifício dado já no século XIX para o desenvolvimento das “artes indígenas” nos territórios de missão, sobretudo na Ásia. Documentos da *Propaganda Fide* atestam, por exemplo, a aprovação pontifícia “dos valores artísticos e tradicionais japoneses”, veiculados na arte sacra católica local. Menciona também o encorajamento do Vaticano para o desenvolvimento de uma arte japonesa cristã criada a partir desses valores nativos<sup>13</sup>. Em outro documento, que expressa uma afinidade entre diferentes linguagens expressivas cristã e chinesa, uma arte sacra chinesa católica é enaltecida, sendo lembrado que ela não se reduz a uma mera cópia dos padrões ocidentais<sup>14</sup>.

Enquadrada nesta chave, religião abre aqui espaço para o conceito científico de cultura. Todavia, este último, quando modelado pelas grades intelectuais cristãs (TAMBIAH, 1990; POMPA, 2003; MONTERO, 2006), por sua vez, nas mãos missionárias, e de algumas correntes antropológicas laicas e fenomenológicas, importante reconhecer, devolverão o conceito ao colo do “sagrado”,

12 Em linhas gerais, estamos falando da incorporação de estilísticas e técnicas artísticas não europeias na produção sacra local. Por exemplo: produções em nanquim retratando cenas bíblicas, ornamentação de oratórios para o panteão católico com estruturas tradicionais dos imaginários nativos, técnicas escultóricas para materialização de ícones católicos, etc. Importante observar que nesse âmbito podemos identificar uma interessante tensão conceitual entre a passagem do “objeto etnográfico” para o “objeto artístico”.

13 Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. Vol. III/2, 1815-1972. Incoraggiamento dell'arte indígena. Prot. 1475/35 Rubr. 35/1 Sylloge 483. A. S. E. Rma Mons. Paolo Marella Delegato Apostólico del Giappone (1 de giugno 1935), pg. 788.

14 Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. Vol. III/2, 1815-1972. Della promozione dell'arte cristiana in China. Prot. 2546/32 Rubr. 21/2. Collect. Com. Synod. V (Peiping 1932) 705 -706. Sylloge 436. A. S. E. Rma Mons. Celso Costantini, Delegato Apostolico della Cina (15 de luglio de 1932), pg. 784.

como demonstramos em esforço etnográfico anterior (SILVA, 2009). Quando o padre Schmidt declara em suas diretrizes para a coleta etnográfica<sup>15</sup> vaticana que pretende, de um lado, mostrar o desenvolvimento das diversas civilizações do mundo e, de outro, mostrar a grande diferença que existiria entre o desenvolvimento da cultura religiosa, étnica e social e o desenvolvimento material e técnico desses povos, ele anuncia que para tanto os missionários precisam promover uma coleta sistemática e científica de objetos (naturais ou reduzidos em forma de réplicas) ou fotografias de templos e lugares de culto; bosques, árvores ou pedras sagradas; emblemas ou peças utilizadas em rituais totêmicos; acessórios ritualísticos, como vestimentas, máscaras e insígnias; itens de magia, superstição e sortilégio; objetos de referência a ritos de iniciação, puberdade, purificação, exorcismo, casamento... Schmidt, o homem que estabeleceu pontes conciliatórias entre o discurso religioso e científico de sua época, também estava definindo os termos pelos quais a moderna categoria antropológica cultura seria absorvida pela Igreja: cultura enquanto um conjunto de crença e rito (ARAÚJO e SILVA, 2007).

#### Fotos 10



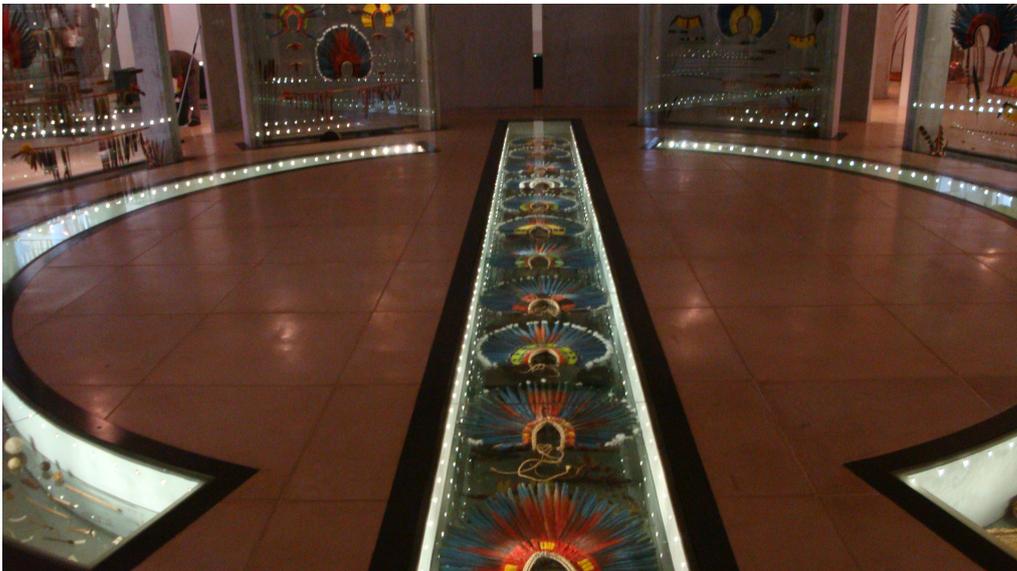
<sup>15</sup> Esposizione Missionaria Vaticana. Pour la section d'ethnografie. Texto assinado pelo Padre W. Schmidt. Localizado no Arquivo Salesiano Central de Roma (M34400 A838).

Foto 11



Vitrine do Museu das Culturas Dom Bosco. Instalada no chão, foi criada para fazer alusão a “o caminho das almas”, linha imaginária que divide a aldeia bororo tradicional em duas metades exogâmicas Tugarege e Ecerae. Nela, abaixo dos parikos, os cocares bororo, foram depositados os restos mortais, longe dos olhos dos visitantes, guardados entre Baku, materiais confeccionados a partir de folhas do buriti. Fotos: Aramis Luis Silva e Carla Calarge.

Foto 12



Vista parcial do pavilhão de exposição permanente do Museu Dom Bosco. Seção dedicada aos Bororo. Foto: Aramis Luis Silva.

## Referências Bibliográficas

ALBISETTI, César & VENTURELLI, Ângelo. Enciclopédia bororo: Vocabulários e Etnografia. Campo Grande: Museu Regional Bom Bosco, 1962, vol. I.

----- Enciclopédia bororo: Lendas e antropônimos. Campo Grande: Museu Regional Bom Bosco, 1969, vol. II.

----- Enciclopédia bororo: Textos dos cantos de caça e pesca. Campo Grande: Museu Regional Bom Bosco, 1976, vol. III, parte I.

----- Enciclopédia bororo: Textos dos cantos festivos. Campo Grande: Museu Regional Bom Bosco, 2002, vol. III, parte 2.

ARAÚJO, Melvina. “Antropologia na missão: relações entre a etnologia confessional de padre Schmidt e a antropologia acadêmica”. *Religião & Sociedade*. Volume 33. Número 1, 2013.

ARAÚJO, Melvina; SILVA, Aramis Luis. “Fé na Cultura”: Índios, missionários e mediação cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 165-182, jan./jun. 2007.

BRANDÃO, Aivone Carvalho e SILVA, Dulcília. Museu das Culturas Dom Bosco: o caminho das almas. Disponível em [http://mcdb.web283.uni5.net/arqs/materia/96\\_a.pdf](http://mcdb.web283.uni5.net/arqs/materia/96_a.pdf). Acesso em 10/14.

DURAND, Jean-Yves. “Este obscuro objecto de desejo etnográfico: o museu”. *Etnográfica*. Vol 11 (2), 2007.

HANDLER, Richard. “Na anthropological definition of the Museum and its purpose”. In: *Museum Anthropology*, vol. 17, n 1, p. 33-36, 1993.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora Unicamp, 1992.

MARCUS, GEORGE. “The one and future ethnographic”. In *History of the Human Science – Special Issue: The Archive*, vol. 11, nº 4, 1998, p. 49-63.

ARAÚJO, Melvina. “Antropologia na missão: relações entre a etnologia confessional de padre Schmidt e a antropologia acadêmica”. *Religião & Sociedade*. Volume 33. Número 1, 2013.

MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

----- *Selvagens, Civilizados, Autênticos - A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1070)*. 1ª edição. São Paulo: Edusp, 2013.

NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux. In: Pierre NORA (org.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, [1984]. Vol.1 *La République*.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução*. Editora Edusc. Bauru, 2003.

PORTO, Nuno. *Modos de objectificação da dominação colonial: o caso do Museu do Dundo, 1940 – 1970*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SILVA, Aramis Luis. Deus e o Bope na terra do sol: culturalismos na história de um processo de medição. São Paulo: Humanitas, 2009.

-----*Mapa de viagem de uma coleção etnográfica – A aldeia bororo nos museus salesianos e o museu salesiano na aldeia bororo.* Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, dezembro de 2011.

-----Patrimônio etnográfico salesiano na América do Sul: entre a ciência e a religião', no prelo.

TAMBIAH, Stanley. *Magic, Science, and the scope of the rationality.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Documentos:

*Contributo delle Missioni Cattoliche Italiane all'Incremento della Civiltà, della Scienza e degli Interessi Nazionali.* Opúsculo publicado pela Associação Nacional de Apoio aos Missionários Católicos Italianos. Turim, Itália, 1909.

Esposizione Missionaria Vaticana. Pour la section d'ethnografie. Texto assinado pelo Padre W. Schmidt. Localizado no Arquivo Salesiano Central de Roma (M34400A838). Deveria entrar entre os documentos. Para esclarecer creio que vale inserir nota.

*Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum.* Vol. III/2, 1815-1972. Incoraggiamento dell'arte indígena. Prot. 1475/35 Rubr. 35/I Sylloge 483. A. S. E. Rma Mons. Paolo Marella Delegato Apostólico del Giappone (1 de giugno 1935), pg. 788.

*Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum.* Vol. III/2, 1815-1972. Della promozione dell'arte cristiana in China. Prot. 2546/32 Rubr. 21/2. Collect. Com. Synod. V (Peiping 1932) 705 -706. Sylloge 436. A. S. E. Rma Mons. Celso Costantini, Delegato Apostolico della Cina (15 de luglio de 1932), pg. 784.

*Artigo recebido em dezembro 2014. Aprovado em março 2015*