

## O despertar de coleções etnográficas: uma reflexão sobre o protagonismo de Jerônimo Xavante

### The emergence of ethnographic collections: a reflection about the protagonism of Jerônimo Xavante

Mariela Soares de Souza Dias<sup>1</sup>  
Rodrigo Bastos Cunha<sup>2</sup>

DOI 10.26512/museologia.v10i19.34548

241

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

#### Resumo

A reflexão que propomos aqui abrange questões pontuais no estudo de coleções etnográficas. Procuramos estabelecer um diálogo entre diferentes áreas do conhecimento, aproximando discussões em torno das noções de alteridade, memória e esquecimento aos domínios dos estudos da Antropologia, História e Museologia. Ao refletirmos sobre os efeitos da comunicação museológica em torno de coleções etnográficas, nos atentamos para a participação e presença de indígenas durante este processo. Neste artigo, voltamos nossa atenção para o protagonismo de Jerônimo Xavante a partir de uma breve reflexão em torno dos livros *Xavante (Auwe Uptabi: povo autêntico)* e *Jerônimo Xavante conta mitos e lendas*. Procuramos observar nessas obras a forma como missionários e pesquisadores tenderam a registrar e mencionar a contribuição de Jerônimo sobre os conhecimentos e tradições de seu povo.

#### Palavras-chave

Memória. Coleções etnográficas. Comunicação Museológica. Alteridade. Jerônimo Xavante.

#### Abstract

The reflection we propose here covers specific issues in the study of ethnographic collections. We seek to establish a dialogue between different areas of knowledge, bringing discussions around the notions of alterity, memory and forgetfulness to the domains of Anthropology, History and Museology studies. When reflecting on the effects of museological communication around ethnographic collections, we pay attention to the participation and presence of indigenous people during this process. In this paper, we turn our attention to the protagonism of Jerônimo Xavante from a brief reflection on the books *Xavante (Auwe Uptabi: povo autêntico)* and *Jerônimo Xavante conta mitos e lendas*. We tried to observe in these works the way missionaries and researchers tended to register and mention Jerônimo's contribution on the knowledge and traditions of his people.

#### Keywords

Memory. Ethnographic Collections. Museological Communication. Alterity. Jerônimo Xavante.

### Museu etnográfico: entre o lugar de memória e esquecimento

Introduzimos esta reflexão a partir de estudos amparados nos aportes teóricos da Antropologia, História e Museologia, para discutirmos os efeitos da memória e do esquecimento no espaço museal, ou como diria Pierre Nora (1993) no “lugar de memória”. Neste artigo, nos atentamos às construções de narrativas expositivas em museus etnográficos, dando ênfase aos efeitos da memória e do esquecimento. Para tanto, propomos uma breve revisão de estudos centrados neste debate. Num primeiro momento, abordamos as reflexões e discussões mobilizadas por Pierre Nora (1993), Michael Pollak (1989) e Ulpia-

<sup>1</sup> Historiadora com mestrado em Divulgação Científica e Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). <https://orcid.org/0000-0001-7943-6576>

<sup>2</sup> Doutor em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pesquisador e docente do Programa de Pós-Graduação em Divulgação Científica e Cultural da Unicamp. <https://orcid.org/0000-0003-3679-1062>

O Despertar de Coleções Etnográficas:  
uma reflexão sobre o protagonismo de Jerônimo Xavante

no Meneses (2018), buscando salientar pontos considerados essenciais para a discussão em torno da memória e do esquecimento. Em um segundo momento, na medida em que aprofundamos o tema, voltamos nossa atenção para as especificidades do trabalho dirigido a coleções etnográficas em museus. Assim, retomamos algumas contribuições relevantes para o desdobramento do tema percorrendo aspectos suscitados por diferentes autores, para então concentrarmos nossa atenção no protagonismo de Jerônimo Xavante.

Os museus e suas coleções, de um modo geral, seguem atravessados por diferentes olhares, pelo encontro de diferentes temporalidades, favorecendo, conseqüentemente, o despertar de diferentes memórias. Para Pierre Nora (1993), a combinação entre a incerteza do presente, aliada a uma constante preocupação com possíveis desaparecimentos, ocasionam a exaltação de vestígios, de testemunhos, denominados memoráveis. Por este motivo, o autor esclarece: “os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea” (NORA, 1993: 13). Como resultado disso, de acordo com o autor, nos deparamos com a necessidade da elaboração de arquivos, datas comemorativas, e até mesmo edificações museais. Segundo ele,

O sentimento de um desaparecimento rápido e definitivo combina-se à preocupação com o exato significado do presente e com a incerteza do futuro para dar ao mais modesto dos vestígios, ao mais humilde testemunho a dignidade virtual do memorável (NORA, 1993:14).

Também é possível constatar o ponto de vista crítico de Nora (1993) em relação à memória e à história. Ao definir a noção de memória, ele procura salientar a relação dialética com o esquecimento:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais (NORA, 1993: 9).

Aprofundando o debate em torno da memória e do esquecimento, veremos que Pollak (1989), ao trabalhar a noção de memória coletiva<sup>3</sup>, sinaliza para o seu caráter agregador e excludente do seguinte modo:

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações, etc. (POLLAK, p.1989: 9).

Neste sentido, Michael Pollak (1989), concentra sua atenção no entendimento da chamada memória subterrânea, marcada por relações traumáticas e que toca, em certa medida, grupos minoritários. De acordo como este autor,

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõe à ‘Memória oficial’, no caso a memória nacional (POLLAK, 1989:4).

3 Michael Pollak também trabalha com a noção de memória coletiva de Maurice Halbwachs, a partir da obra intitulada *La mémoire collective*.

Ao trabalhar a reflexão acerca de memórias subterrâneas, Pollak (1989) sinaliza a existência de uma cuidadosa rede de transmissão de lembranças dissidentes, que circulam entre amigos e familiares, permanecendo guardada entre eles até o momento esperado para sua redistribuição. Neste ponto, o autor prossegue com a reflexão destacando que “o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais” (POLLAK, 1989: 5). Dentro desta dinâmica, fica evidente, na análise proposta por este autor, que a memória encontra formas de silêncio, seja pela ausência de um espaço de escuta ou, como sugere o autor, por temor à exposição e mal-entendidos. Novamente, guiado por estes argumentos, Pollak destaca que “existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, ‘não-ditos’” (POLLAK, 1989: 8). Para o autor, os silêncios ou mesmo o que denominamos por “não-dito” não se configuram exatamente em esquecimento; como pudemos notar, há motivações diversificadas para estas posturas.

Do mesmo modo que o estudo acerca da memória demanda uma análise crítica, veremos, por meio da reflexão de Ulpiano Meneses (2018), que o museu, imbuído por seu compromisso social, também requer uma análise crítica. Dentro desta perspectiva, o autor salienta: “Fala-se muito da memória, mas pouco se conhece do esquecimento” (MENESES, 2018: 2). Na medida em que discorre sobre os problemas da memória traumática no espaço museal, o autor menciona o caráter pragmático da memória, destacando o seu potencial, que vai de “instrumento de conhecimento a critério ético e poderosa arma de reivindicação e ação política” (MENESES, 2018: 2). Notamos ainda que, ao focar a reflexão na memória traumática, ele também procura situar em suas considerações os efeitos do esquecimento. Assim, observamos a seguinte passagem: “Ora, memória e esquecimento são faces do mesmo processo. Não é nenhuma novidade dizer que a memória é um mecanismo de esquecimento controlado, seletivo. Mas a amnésia social ainda é terreno a ser explorado – mormente no campo dos museus” (MENESES, 2018: 2). Mais precisamente, o autor descreve a memória traumática como a herança de conflitos e violências situadas não apenas no passado, mas também no tempo presente. Na medida em que conclui a reflexão, o autor salienta: “Não me parece que, entre as funções privilegiadas da História e do Museu esteja a de proferir vereditos. Prefiro investir no seu extraordinário potencial de projetar luz que permita entendimento” (MENESES, 2018: 8). E complementa a reflexão, ao expor o seguinte argumento: “Acreditar que o museu tem vocação de espaços de contraponto leva a uma outra preferência, que não me canso de explicitar: mais vale o museu como lugar de perguntas, do que de respostas” (MENESES, 2018: 9).

Do mesmo modo, em outra ocasião, o autor já alertava para a necessidade de uma postura crítica por parte dos museus: “Se o museu se eximir da obrigação de aguçar a consciência crítica e de criar condições para seu exercício estará apenas praticando uma forma mascarada do autoritarismo” (MENESES, 1994: 41). Partindo deste pressuposto, procuramos analisar a construção de narrativas expositivas acerca de culturas indígenas, pautados por um olhar crítico a respeito da circulação de discursos no espaço museal.

Neste sentido, pensando os efeitos da comunicação museológica, quando voltamos nossa atenção para a seleção de informações ou mesmo a ausência delas numa exposição, estamos cientes de suas implicações, ruídos e distorções na recepção da mensagem. Assim, como nos lembra Donna Haraway (1995), é preciso considerar as seguintes questões:

Como ver? De onde ver? Quais os limites da visão? Ver para quê? Ver com quem? Quem deve ter mais do que um ponto de vista? Nos olhos de quem se joga areia? Quem usa viseiras? Quem interpreta o campo visual? Qual outro poder sensorial desejamos cultivar, além da visão? (HARAWAY, 1995: 28).

Por isso, quando nos propomos a refletir sobre a exposição de coleções etnográficas, consideramos essencial tratarmos da noção de alteridade. Mais precisamente, Mariza Peirano (1999:7) elucida quatro tipos de alteridade: alteridade radical; o contato com a alteridade; alteridade próxima e; alteridade mínima. Ao discorrer sobre a noção de alteridade na antropologia, a autora observa que os antropólogos transitaram entre várias delas ao longo desta disciplina. Quando nos referimos à prática do colecionismo e à formação de coleções etnográficas, retomamos nesta reflexão, a questão da alteridade e as relações decorrentes de estudos etnográficos a partir de contatos feitos por antropólogos e até mesmo missionários em aldeias indígenas. Partindo desta premissa, Annette Fromm (2016) salienta como o colecionismo associado à prática antropológica permaneceu frequente no final do século XIX e início do século XX, resultando em projetos de expedições científicas e, posteriormente, na exibição de exposições.

As grandes coleções etnográficas do final do século XIX e início do século XX foram acumuladas por antropólogos enviados em expedições científicas frequentemente patrocinadas pela realeza; por incursões militares retornando com espólios de guerra ou presentes; por missionários, funcionários das colônias e viajantes cujas atividades pessoais de colecionismo incluíam presentes e compras; e pelas grandes exposições internacionais. Naquele período, etnógrafos e antropólogos com formação acadêmica assumiram o comando; eles lideraram expedições sistemáticas de coleta e montagem de exposições (FROMM, 2016: 90, tradução nossa)<sup>4</sup>.

Contudo, Berta Ribeiro e Lucia Velthem (1998) salientam que a formação de coleções etnográficas também esteve situada no contexto do século XVI: “o recolhimento de elementos materiais das culturas ameríndias teve início com a descoberta do Novo Mundo” (RIBEIRO; VELTHEM, 1998: 103). Dando continuidade à questão do colecionismo praticado por museus, Annette Fromm (2016) destaca ainda que, ao abrigarem coleções, os museus se tornaram responsáveis por sua conservação, pesquisa e divulgação.

O museu é uma instituição de coleta, como foi universalmente escrito por muitos; o principal objetivo do museu é reunir, preservar e interpretar/pesquisar o material de importância cultural, religiosa, artística ou científica determinada pelo mandato/missão de cada instituição em particular com a intenção de fornecer educação e diversão ao público (FROMM, 2016: 89, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Do mesmo modo, encontramos entre as observações de Marília Xavier Cury (2017) a seguinte reflexão: “um museu não é uma coleção, mas precisa

4 The great ethnographic collections of the late nineteenth-early twentieth centuries were accumulated by anthropologists sent on scientific expeditions often sponsored by royalty; by military incursions returning with spoils of war or gifts; by missionaries, colonial officials, and travellers whose personal collecting activities included gifts and purchases; and by the great international expositions. At that time, academically trained ethnographers and anthropologists took the helm; they led systematic collecting expeditions and mounted exhibitions (FROMM, 2016: 90).

5 The museum is a collecting institution, as has been universally written by many; a primary purpose of the museum has been to assemble, preserve, and interpret/research the material of cultural, religious, artistic, or scientific significance determined by the mandate/mission of each particular institution with the intention of providing education and enjoyment of the public (FROMM, 2016: 89).

dela, o colecionador não realiza um museu porque reúne objetos, mas o museu precisa do colecionismo criterioso” (CURY, 2017: 185). Luís Donisete Grupioni (2008) também retoma as especificidades da prática do colecionismo ao discursar sobre o contexto de origem dos museus:

É, sem dúvida alguma, longa a história do colecionismo no mundo, havendo registros do tempo das casas das musas gregas e das coleções particulares dos faraós egípcios, dos tesouros acumulados pela igreja e das coleções principescas, dos gabinetes de curiosidades e dos primeiros museus públicos. O próprio surgimento da antropologia muito tem a ver com a tarefa de ordenar coleções e refletir sobre elas (GRUPIONI, 2008: 22).

Ao longo do século XX, a trajetória e história dos museus seriam acompanhadas por mudanças, abrindo um caminho para uma nova concepção de museologia. A chamada Nova Museologia passou a ampliar os debates sobre o seu campo de atuação, tendo favorecido, por exemplo, a aproximação e participação de diferentes comunidades, permanecendo atenta às suas demandas. De acordo com Mário Chagas (2002), torna-se cada vez mais necessário que estejamos atentos às relações de poder e suas implicações no espaço museal. Para esse autor, as instituições que conservam e promovem a difusão do patrimônio cultural não deixam de elaborar discursos. Por isso,

Compreender esse discurso, composto de som e silêncio, de cheio e vazio, de presença e ausência, de lembrança e esquecimento, implica a operação não apenas com o enunciado da fala e suas lacunas, mas também a compreensão daquilo que faz falar, de quem fala e do lugar de onde se fala (CHAGAS, 2002: 35).

Ao discorrer sobre a memória e as formas de esquecimento, Mário Chagas reforça que ambas resultam de um processo mediado por forças em que são acionadas relações de poder. Neste sentido, “o poder é semeador e promotor de memórias e esquecimentos” (CHAGAS, 2002: 36). E, no que tange as ações propostas para o desenvolvimento social, praticado por instituições de memória, o autor salienta: “O compromisso, neste caso, não é com o ter, acumular e preservar tesouros, e sim com o ser espaço de relação, capaz de estimular novas produções e abrir-se para a convivência com as diversidades culturais” (CHAGAS, 2002: 55).

Sem dúvida, coleções etnográficas despertam uma série de questões. Dessa forma, nos atentamos, ainda que brevemente, para a importância de estudos em torno da memória e do esquecimento, essenciais para pensarmos as complexas relações que envolvem os museus. De certo modo, os museus etnográficos compartilharam muito mais as noções de memória oriundas dos países colonizadores ocidentais do que o modo de pensar indígena. Por isso, também nos interessa inserir esta reflexão num viés mais próximo da noção de alteridade.

### **Comunicação museológica: uma questão de alteridade**

De acordo com Berta Ribeiro (1994), os recursos de comunicação, quando bem empregados, facilitam a transmissão de ideias, operando como aliados no entendimento sobre objetos. Mais precisamente, no tocante à exposição de coleções etnográficas, a autora salienta que a proposta curatorial deve proporcionar meios convidativos à reflexão, reforçando a necessidade de inseri-los



dentro de um contexto, sendo “preciso acrescentar-lhe texto e iconografia” (RIBEIRO, 1994: 191). Neste sentido, veremos que Marília Xavier Cury (2013), ao olhar para o potencial educativo dos museus, chama atenção para a necessidade do intercâmbio entre diferentes áreas do conhecimento, enfatizando a necessidade de pensarmos a comunicação museológica de coleções etnográficas.

Dentre os objetos de uma ação educativa e seus conteúdos, temos que considerar aqueles ligados a conceitos como memória, alteridade e identidade, diversidade e diferença, tolerância e (des)territorialização, conceitos que a cada dia se tornam mais necessários à discussão face às mudanças impostas pela globalização (CURY, 2013: 20).

Por outro lado, Janice Cristine Thiél (2006), ao tratar a questão da alteridade e discorrer sobre a complexidade do tema, introduz, em sua reflexão, a questão em torno da problemática do discurso calcado no viés europeu. Neste sentido, a autora ressalta:

Narrar é exercer poder e, no encontro entre as culturas europeias e ameríndias, as narrativas de tradição ocidental, expressas pela escrita alfabética exercem seu poder criador da imagem e identidade do indígena. O discurso eurocêntrico constrói o silenciamento do índio, apesar de as inúmeras culturas nativas não serem desprovidas de narrativas orais e escritas, expressas de diferentes formas (THIEL, 2006: 194).

Também identificamos uma preocupação com a narrativa expositiva na análise elaborada por Annette Fromm (2016). Na medida em que a autora se propõe a tratar das especificidades da comunicação museológica acerca de coleções etnográficas, ela procura ressaltar o quanto esta ação encontra-se indissociável de formas de interpretação.

O simples fato de colocar material em exposição com informações de identificação é uma forma de interpretação. A narrativa adicional torna a forma de agrupamento de materiais em exposições coesas, complementadas e suplementadas com informativos substanciais como legendas, áudios de orientação, passeios com docentes, publicações e muito mais. Os visitantes levam mais conhecimento sobre esses itens e, no caso do museu etnográfico, sobre as pessoas que os fabricaram e usaram (FROMM, 2016: 90, tradução nossa)<sup>6</sup>.

Outro argumento importante, que toca na questão da alteridade, é o de Anette Rein (2010), que percorre o panorama histórico da constituição de coleções etnográficas somada a ações de comunicação museológica. Dentre as suas observações, ela reforça que a voz de grupos minoritários tendeu a permanecer oculta, assim como as informações sobre a proveniência dos artefatos, o seu contexto de uso ou mesmo o interesse do colecionador. A autora esclarece que a exposição e a narrativa construída em torno desses artefatos estiveram por vezes associadas a um ponto de vista eurocêntrico.

Dentro desta perspectiva, veremos que Luís Donisete Grupioni (1992), ao levantar a questão da alteridade, também salienta que “dos descobridores

6 Simply placing material on display with identification information is a form of interpretation. Additional storytelling takes the form of grouping material together into cohesive exhibitions complemented and supplemented with substantive informational labels, audio guides, docent tours, publications, and more. Visitors take away more knowledge about those items and, in the case of the ethnographic museum, the people who made and used them (FROMM, 2016: 90).

aos nossos contemporâneos, as sociedades indígenas foram, quase sempre, projetadas do lado da natureza por uma cultura incapaz de acolher a alteridade” (GRUPIONI, 1992: 14). Por outro lado, o autor esclarece: “e se a alteridade se colocou como um problema para os europeus, ela também o foi para os povos indígenas, que tiveram de reelaborar seus esquemas conceituais para dar conta da irrupção destes personagens” (GRUPIONI, 1992: 15). Mais uma vez, com relação à comunicação museológica, consideramos importante enfatizar, assim como observa Marília Xavier Cury (2013), que o diálogo entre diferentes culturas precisa encontrar espaço nos museus.

Desse modo, na medida em que trabalhamos com a noção de alteridade pensando as culturas indígenas e suas pluralidades, torna-se necessário abordar os efeitos decorrentes de visões etnocêntricas. Neste sentido, Everardo Rocha (2014), ao tratar da visão etnocêntrica no contexto social, irá salientar que “Etnocentrismo é uma visão do mundo com a qual tomamos nosso próprio grupo como centro de tudo, e os demais grupos são pensados e sentidos pelos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência” (ROCHA, 2014: 7). Além disso, o autor complementa: “O grupo do ‘eu’ faz, então, da sua visão a única possível ou, mais discretamente se for o caso, a melhor, a natural, a superior, a certa. O grupo do ‘outro’ fica, nessa lógica, como sendo engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível” (ROCHA, 2014: 9). Por consequência, o autor avalia que esta atitude (etnocêntrica) tem por finalidade reforçar a identidade de um grupo, deixando de fora os que não se assemelham a eles.

Contribuindo com esta reflexão, notamos no argumento de Ailton Krenak<sup>7</sup> (1999), na medida em que menciona a ocupação de espaços culturais, a necessidade de se garantir o lugar da diversidade.

É muito importante garantir o lugar da diversidade, e isso significa assegurar que mesmo uma pequena tribo ou uma pequena aldeia Guarani, que está aqui, perto de vocês, no Rio de Janeiro, na Serra do Mar, tenha a mesma oportunidade de ocupar esses espaços culturais, fazendo exposição da sua arte, mostrando sua criação e pensamento, mesmo que essa arte, essa criação e esse pensamento não coincidam com a sua ideia de obra de arte contemporânea, de obra de arte acabada, diante da sua visão estética, porque senão você vai achar bonito só o que você faz ou o que você enxerga (KRENAK, 1999: 166).

Sabemos que a contribuição de saberes e tradições de povos indígenas estão fortemente presentes na história e memória nacional. Calcados na oralidade, os saberes ancestrais permanecem vivos em nossa sociedade. Assim, Daniel Munduruku (2012) nos permite refletir a respeito das especificidades presentes no conhecimento indígena: “parte do conhecimento desenvolvido pelos povos indígenas ao longo de sua trajetória histórica tem a ver com a transmissão através das narrativas orais. Assim, cada indivíduo vai formando em si uma memória num processo que conhecemos como educação” (MUNDURUKU, 2012: 67). O autor prossegue descrevendo sobre a importância do corpo na relação da educação da mente:

É, pois, através do ato de ouvir histórias, contadas pelos guardiões da memória, que nossa gente educa sua mente, de modo que o indígena vive no corpo aquilo que sua mente elabora pela silenciosa e contrastante atenção aos símbolos que as histórias nos trazem (MUNDURUKU, 2012: 71).

7 O depoimento de Ailton Krenak foi originalmente publicado no livro *A outra margem do Ocidente*, (NOVAES, 1999) e publicado posteriormente no livro *Coleção Encontros - Ailton Krenak*. Sergio Cohn (org.), 2015. ISSN 2238-5436

Ao abordar o modo como o conhecimento antropológico é trabalhado do ponto de vista da linguagem, Gersem Baniwa (2019) comenta: “Entendo que a antropologia precisa estabelecer uma relação mais próxima com o entorno social, para o que é necessário adequar a sua linguagem de comunicação e interação com os povos indígenas, com os segmentos sociais com os quais ela opera” (BANIWA, 2019: 36). Gersem Baniwa (2019) cita, por exemplo, a necessidade de linguagens mais acessíveis e inclusivas, que possibilitem a diferentes grupos o acesso à informação. Em seguida, o autor justifica a necessidade de um diálogo intercultural: “Todas essas questões dificultam sobremaneira as possibilidades de construção de pontes e condições efetivas de diálogo intercultural baseado na equidade, no reconhecimento mútuo e na simetria de relações” (BANIWA, 2019: 36). Seguindo nesta direção, ao pensar o museu como um espaço com grande potencial para a divulgação científica e cultural, Daniela Jacobucci (2008) considera os novos modelos de museus e centros de ciências como espaços favoráveis para que o visitante possa conectar “os fatos comuns do dia-a-dia ao conhecimento científico, através de exposições interativas e cativantes, onde a música, a dança, as artes plásticas, o folclore, e as inovações digitais possam permear os conteúdos de Ciências e mobilizar o imaginário dos visitantes” (JACOBUCCI, 2008: 64). Neste sentido, a autora salienta:

Promover a divulgação científica sem cair no reducionismo e banalização dos conteúdos científicos e tecnológicos, propiciando uma cultura científica que capacite os cidadãos a discursarem livremente sobre ciências, com o mínimo de noção sobre os processos e implicações da ciência no cotidiano das pessoas, certamente é um desafio e uma atitude de responsabilidade social (JACOBUCCI, 2008: 64).

Outra contribuição, além da aproximação do público ao conhecimento científico, está na possibilidade de ampliarmos as reflexões acerca de como e por quem a pesquisa científica é realizada e divulgada. Na atualidade, algumas propostas museológicas inovam ao incorporarem em seus quadros de colaboradores a presença de participantes de diferentes grupos indígenas<sup>8</sup>. Para Grupioni, “A iniciativa de alguns povos indígenas em abrir seus próprios museus ou centros culturais vem mostrando, que o museu pode ser um espaço vivo, de resgate da memória e de orgulho e afirmação de suas identidades étnicas” (GRUPIONI, 2008: 29).

De acordo com Adriana Russi e Regina Abreu, “Tal tendência tem sido identificada de maneira geral pela expressão ‘museologia colaborativa’ ou ‘museologia compartilhada’ e tem despertado o interesse de estudos contemporâneos” (RUSSI; ABREU, 2019: 21). Além disso, no que tange a esta prática, as autoras chamam atenção para o conjunto de ações inseridas nesta proposta, lembrando que “um conjunto de verbos se associa a esses processos, entre eles: participar, colaborar, compartilhar, analisar, criticar, comentar, opinar, discordar, reivindicar” (RUSSI; ABREU, 2019: 21).

Abrindo espaço para uma reflexão mais próxima ao universo indígena, encontramos na abordagem proposta por Eduardo Viveiros de Castro (2002) uma possibilidade de diálogo que valoriza o modo de pensar nativo. Ao propor o perspectivismo ameríndio como forma de conduzir diferentes pontos de vista, o autor esclarece:

8 Neste sentido, destacamos aqui a constituição do Museu Magüta, idealizado e gerido por indígenas, sendo compreendido como um expressivo marco referencial na transição do tratamento aplicado a coleções etnográficas no país. Andrea Roca (2015) trata da experiência do Museu Magüta no artigo “Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa”.



No que concerne aos índios, penso – se minhas análises do perspectivismo estão corretas – que eles pensam que todos os humanos, e além destes, muitos outros sujeitos não-humanos, pensam exatamente ‘como eles’, mas que isso, longe de produzir (ou resultar de) uma convergência referencial universal, é exatamente a razão das divergências de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 124).

Atualmente, os museus detentores de coleções etnográficas vêm repensando as suas exposições e certamente, no decorrer do século XXI, os museus continuarão a repensar, cada vez mais, o modelo imposto para a preservação, comunicação e divulgação de suas coleções.

A linguagem expositiva, como qualquer linguagem, possui possibilidades e impossibilidades, o reconhecimento disto colabora para buscarmos os caminhos para experimentações que corroborem com o desenvolvimento de exposições importantes para o museu e para o público, simultaneamente (CURY, 2013: 20).

Assim podemos pensar que uma exposição, quando não disponibiliza um material informativo, perde muito do seu potencial informacional, como, por exemplo, na ausência do histórico sobre a etnia, o nome do artefato (na língua nativa) e até mesmo o nome do autor (quem produziu o artefato). Ao tratarmos destas questões, refletimos sobre o modo como a apresentação de exposições de peças etnológicas, muitas vezes, estabeleceu equivocadamente o silêncio, através, por exemplo, da ausência de informações sobre a identidade dos autores destes artefatos.

### **Coleções etnográficas: repensando a contribuição de informantes**

Quando nos propomos a reaproximar os artefatos dos sujeitos que os constituíram, de certo modo, fortalecemos a recuperação de suas identidades, por vezes ocultadas ou mesmo identificadas muito discretamente. Atentar para a identidade destes autores, de certa maneira, nos leva a reconhecer o caminho trilhado por aqueles que deram origem às coleções. Esses artefatos encontram-se impregnados de histórias, associados aos costumes e práticas de um grupo. Quando nos atentamos a estas questões, retomamos os percursos trilhados por aqueles que, de algum modo, permaneceram esquecidos ou mesmo silenciados pela história. Neste sentido, para pensarmos melhor esta questão, Jacques Revel (1998) propõe a seguinte indagação: “Que aconteceria se convencionássemos mudar a objetiva, aumentando o objeto da observação?” (REVEL, 1998: 11). Para o autor, certamente notaríamos outras histórias. Neste sentido, podemos notar no relato de Ailton Krenak (1999) o seguinte argumento:

Tem um esforço comum que nós podemos fazer que é o de difundir mais essa visão de que tem importância sim a nossa história, que tem importância sim esse nosso encontro, e o que cada um desses povos traz de herança, de riqueza na sua tradição, tem importância sim (KRENAK, 1999: 166).

Dando continuidade a esta reflexão, Eliane Potiguara fala do reconhecimento dos conhecimentos tradicionais e o estabelecimento de ações afirmativas:

É necessário fazermos uma reavaliação das histórias de vida de nossos velhos profetas, homens e mulheres, sejam eles de qualquer etnia, nação, religião, corrente espiritual dando uma “nova interpretação” às suas palavras. Não interpretações segundo crenças viçadas, costumes velhos, velhos modelos, velhos preconceitos, mas novos recomeços e profundas percepções das filosofias deles, para chegarmos aos verdadeiros caminhos para a construção dessa paz e ética (POTIGUARA, 2007: 78).

Diante desta perspectiva, Graça Graúna vai além, ao destacar:

No Brasil, os estudos do pensamento indígena com relação aos mitos estão quase sempre incluídos no domínio da Antropologia. No campo das Letras, cresce o interesse de se conhecer o pensamento indígena e o afro-brasileiro, entre outros povos excluídos dos estudos literários. Contudo, isso não quer dizer que o preconceito em torno dessas questões tenha acabado (GRAÚNA, 2013: 69).

Ainda com relação às ausências, os apagamentos e os silêncios na história, John Monteiro (2001) já sinalizava para a necessidade de uma revisão historiográfica em torno da contribuição de diferentes culturas indígenas, observando que “se alguns esquecidos da história começaram a saltar do silêncio dos arquivos para uma vida mais agitada nas novas monografias, os índios permaneceram basicamente esquecidos pelos historiadores” (MONTEIRO, 2001: 7). Atualmente, temos presenciado a introdução de importantes questões acerca deste debate, incluindo a contribuição acadêmica de pesquisadores indígenas. Neste artigo, procuramos salientar a presença de indígenas e suas contribuições muito além do papel de “informantes” ao qual geralmente estiveram associados.

Na reflexão levantada por James Clifford (2002) acerca da presença indígena na construção de conhecimentos e estudos relacionados à sua própria cultura, o autor indaga o papel desempenhado pelos chamados “informantes”. De acordo com Clifford (2002: 54), uma das ações mais adequadas ao conhecimento etnográfico é justamente ressaltar a produção colaborativa, indicando a presença de diferentes colaboradores no processo de desenvolvimento e divulgação do conhecimento. No entanto, a menção sobre a participação e a presença desses colaboradores, frequentemente, recai nas limitações do texto. O autor observa, ainda, como “As citações são sempre colocadas pelo citador, e tendem a servir meramente como exemplos ou testemunhos confirmadores” (CLIFFORD, 2002: 54). Tomando por base esta reflexão, o autor destaca: “Os antropólogos terão cada vez mais de partilhar seus textos, e, por vezes, as folhas de rosto dos livros, com aqueles colaboradores nativos para os quais o termo *informante* (grifo do autor) não é mais adequado, se é que em algum dia o foi” (CLIFFORD, 2002: 55). Conforme aprofundamos este estudo, podemos notar o quão delicadas se tornam as questões relativas às autorias, em especial, no caso das exposições museológicas:

Na verdade, qualquer exposição etnográfica contínua inclui rotineiramente em si mesma uma diversidade de descrições, transcrições e interpretações feitas por uma variedade de “autores” (grifos do autor) indígenas. Como essas presenças autorais devem ser manifestas? (CLIFFORD, 2002: 49).

As informações sobre a proveniência ou mesmo a busca por indicações de autorias indígenas em uma coleção, a nosso ver, são essenciais, por isso mencionamos a necessidade de estudos e pesquisas em museus que preservam acervos etnográficos.

## Jerônimo Xavante: muito além de um informante

Sabemos que os artefatos indígenas presentes em coleções museológicas correspondem aos costumes e tradições de diferentes povos indígenas. Embora a presença de antropólogos e missionários esteja bem sinalizada na formação de algumas coleções, num sentido geral, nem sempre o mesmo ocorre com a presença de indígenas. Com certa frequência, encontramos coleções etnográficas que recebem o nome dos seus colecionadores e pesquisadores e, em contrapartida, nem sempre conhecemos a identidade e história de vida dos indígenas que estiveram inseridos na formação dessas coleções. Buscando compreender um pouco mais sobre as possíveis razões para essas lacunas, iniciamos uma breve reflexão em torno de Jerônimo Xavante. De certa maneira, isto se torna possível devido à identificação de sua presença nas produções e documentações feitas por missionários e pesquisadores interessados nos estudos da cultura Xavante. No entanto, ainda assim, é possível que sua contribuição seja bem maior do que a que sugerimos aqui, merecendo novas análises e o desdobramento de pesquisas futuras. Com base nesta observação, para conhecermos a identidade de indígenas inseridos na história de algumas coleções, nos inspiramos na reflexão de Carlo Ginzburg (1989: 175), em que “o fio condutor é, mais uma vez, o nome”.

Na percepção de Paula Monteiro (2006), dentro deste contexto, devemos levar em consideração que “a perspectiva indígena aparece de maneira muito sutil, nas entrelinhas e sempre filtrada pela ótica dos interesses de quem os documenta” (MONTEIRO, 2006: 13). Diante dessa condição, nos cabe ressaltar ainda, outro aspecto marcante nesse cenário, o encontro entre diferentes culturas.

O vasto problema das relações históricas, culturais e políticas entre índios e missionários cristãos tem a nosso ver, como pano de fundo, uma questão antropológica de fôlego e absolutamente contemporânea: as redefinições da alteridade cultural que hoje se traveste na linguagem da etnicidade (MONTEIRO, 2006: 31).

Tomamos como ponto de partida nesta reflexão a menção ao trabalho de Jerônimo Xavante em obras escritas pelos missionários salesianos Bartolomeu Giaccaria e Adalberto Heide<sup>9</sup>. Para tanto, selecionamos trechos dos livros *Xavante (Auwe Uptabi: povo autêntico)* e *Jerônimo Xavante conta mitos e lendas*. Neles são indicados como locais de pesquisa pelos autores as regiões de Sangradouro e São Marcos no estado do Mato Grosso. Esses livros também fazem referência às publicações do Museu Regional “Dom Bosco”, atualmente denominado Museu das Culturas Dom Bosco<sup>10</sup>. Nosso intuito, nesta reflexão, é destacar a contribuição de Jerônimo Xavante através de referências feitas pelos autores na introdução das obras. Ao dirigirmos nosso olhar para a obra destes autores, de acordo com Luilton Silva, é preciso lembrar que ambos são estrangeiros e que “saem de sua terra natal já na condição de salesianos, para integrar a Missão Salesiana no estado do Mato Grosso, uma terra alhures e desconhecida para eles” (SILVA, 2017: 54).

9 Luilton Silva esclarece que Adalberto Heide, por não haver sido ordenado padre, era considerado um irmão leigo.

10 No decorrer do ano de 1997, de acordo com Aramis Silva (2011), esse museu passou a ser vinculado à Universidade Católica Dom Bosco, deixando de ser dirigido diretamente pelos Missionários Salesianos de Mato Grosso, que permaneceram na sua direção entre o período de 1951 até 1996. Cf. SILVA, Aramis (2011: 339).

Na ocasião em que os livros foram publicados, o interesse dos salesianos consistia na documentação e registro do maior número possível de práticas da cultura Xavante, pois entendiam que estas se encontravam “numa fase de rápida transformação” (GIACCARIA; HEIDE, 1975: 9). Ao concentrarmos nossa atenção nas contribuições de Jerônimo Xavante, por meio das obras publicadas pelos salesianos, veremos que fica cada vez mais evidente a importância e o empenho de Jerônimo na construção da narrativa sobre os costumes e rituais de seu povo.

Figura 1  
Capa do livro Jerônimo Xavante conta mitos e lendas.



Fonte: GIACCARIA; HEIDE, 1975.

Figura 2  
Jerônimo conta uma lenda.



Fonte: GIACCARIA; HEIDE, 1972.

Conforme mencionado anteriormente, o foco de nossa atenção foi observar o modo como Jerônimo esteve citado pelos autores no texto, não sendo nosso objetivo, neste momento, analisar os contos, as transcrições de canções ou o estilo de escrita dos missionários. Na introdução do livro *Xavante (Auwe Uptabi: povo autêntico)*, podemos observar uma menção a Jerônimo e a sua colaboração no registro da história Xavante. O trecho que destacamos a seguir, de certo modo, revela muito mais os entendimentos e posturas dos salesianos diante do modo de vida indígena do que o próprio pensamento de Jerônimo. Nele é possível observar a seguinte informação:

Nossa fonte principal tem sido dois velhos, não aculturados nem destribilizados: Jerônimo, o Xavante vivo mais idoso, que com seus 70 a 76 anos de idade, ainda conserva uma energia e uma lucidez de mente fora do comum; e Raimundo, também ele um dentre os mais idosos (GIACCARIA; HEIDE, 1972: 9).

Mais adiante no texto, os autores tornam a ressaltar a significativa contribuição de Jerônimo, esclarecendo que sem a sua presença, muito se perderia

em relação ao registro da história e dos costumes desse povo. Ficava evidente, mais uma vez, através das palavras dos próprios salesianos, que “Jerônimo, em suma, era o mestre, e nós o escutávamos, aprendíamos, esforçando-nos por compreender o que o velho nos narrava na língua xavante” (GIACCARIA; HEIDE, 1972: 10). Em outro trecho da introdução da obra, os autores mencionam: “O bom êxito de nosso empreendimento deve ser atribuído à feliz circunstância de terem sido encontrados informantes” (GIACCARIA; HEIDE, 1972: 9). O mesmo ocorre na obra *Jerônimo Xavante conta mitos e lendas*. No decorrer da apresentação elaborada pelo antropólogo Egon Schaden, verificamos outra referência com destaque à contribuição de Jerônimo.

Jerônimo, o mais velho dos Xavante hoje vivo, narrou ao Padre Giaccaria os mitos de sua tribo aqui reunidos, textos que exprimem e documentam a visão do mundo e a concepção da vida tal como as desenvolveram os antepassados da tribo, embora nessas narrativas já apareça também a figura do homem civilizado como problema que desafia a imaginação mística. São relatos que valem pela sua autenticidade e, entre outras coisas, pelo que fornecem ao antropólogo para seus estudos comparativos com outras tribos, principalmente as do grupo Jê (SCHADEN, 1974: 7)<sup>11</sup>.

Esta publicação traz a transcrição dos mitos e lendas narrados por Jerônimo, além de ilustrações elaboradas pelos próprios indígenas, relacionando os desenhos às lendas narradas. De acordo com os autores, “os desenhos foram executados pelo Xavante Orestes Tserewano, rapaz de 19 anos, sob a inspiração e o controle do próprio Jerônimo e por ele ‘aprovados’” (GIACCARIA; HEIDE, 1975: 10). Na introdução do texto, os missionários comentam por que optaram por estabelecer um diálogo contínuo com Jerônimo.

Escolhemos os contos do Jerônimo, não somente pela sua marcante personalidade e pela habilidade e comunicabilidade excepcionais, mas também porque ele teve importantes “cargos” no meio do grupo, especialmente por ser ele WAMARÍ TEDEWA (sonhador, pacificador) (GIACCARIA; HEIDE, 1975: 9).

Ao longo desta publicação, é possível verificar trechos em que os sonhos de Jerônimo fazem referências a cantos. Alguns desses cantos são apresentados por meio de melodias transcritas pelo professor Desidério Aytai<sup>12</sup>; aliás, também encontramos na tese de livre docência deste professor, sobre etnomusicologia Xavante, uma menção a Jerônimo. Aqui podemos perceber que há uma relação de contato entre os missionários, o professor Desidério e, evidentemente, Jerônimo Xavante.

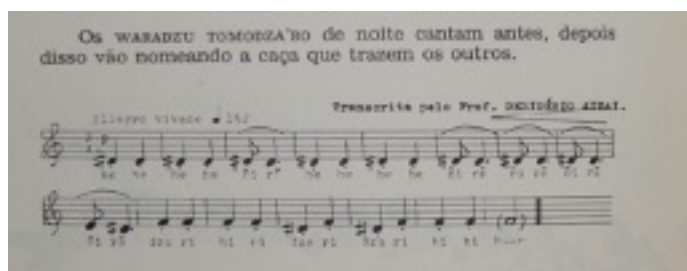
Quando observamos a Figura 3 abaixo, notamos o registro de um canto, acompanhado por transcrição elaborada pelo professor Desidério Aytai. No início do texto intitulado Waradzu Tomodza´ro, encontramos a seguinte explicação: “Os Xavante chamam-se WARADZU RĂPRĒ (Índio de cabeça vermelha). Um grupo de índios chama-se TOMODZA´RO (Índio de olho brilhante, olho de gato)” (GIACCARIA; HEIDE, 1975: 265). Na sequência do texto, encontramos transcrições de cantos elaboradas por Desidério Aytai.

11 Egon Schaden escreve a apresentação dessa obra em 24 de novembro de 1974, para a publicação do livro *Jerônimo Xavante conta mitos e lendas*. Ele também escreve a apresentação do livro *Xavante (Auwe Uptabi: povo autêntico)*, mas não menciona Jerônimo neste texto.

12 Desidério Aytai foi professor de Antropologia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, participou da coordenação do museu desta universidade, sendo significativa sua contribuição na formação e estudo da coleção de etnologia e da coleção de arqueologia deste museu.



Figura 3: Transcrição de canto.



Fonte: GIACCARIA; HEIDE, 1975.

Na coleção de etnologia do Museu Universitário da PUC-Campinas, também encontramos documentos manuscritos elaborados pelo professor Desidério e, dentre eles, constam alguns estudos sobre a música Xavante, além de fotografias do período em que esteve em Sangradouro. No que se refere à aproximação de Desidério com os missionários salesianos de Dom Bosco e Jerônimo, em certa medida, isso se deve ao interesse do professor pelo estudo sobre etnomusicologia e pelo estudo de coleções etnográficas. Além de professor de antropologia, Desidério Aytai também esteve à frente da coordenação de diferentes museus na região de Campinas, no interior do estado de São Paulo.

Cabe ressaltar aqui o relato do professor José Roberto do Amaral Lapa (1963), sobre a viagem realizada no ano de 1958 com um grupo de professores e alunos (este grupo daria início à formação do Museu Universitário da PUC-Campinas) para a Missão Salesiana de Mato Grosso. No relato que deu origem ao livro intitulado *Missão do Sangradouro*, o autor menciona a visita ao Museu Regional Dom Bosco e o conjunto de artefatos indígenas preservados na coleção do museu. Em outra passagem do texto, ele agradece a receptividade dos missionários e as informações trocadas com Bartolomeu Giaccaria: “A elas acrescentamos a troca de ideias com o clérigo Giaccaria que, como Benjamim Mendonça, é conhecedor da língua xavante” (LAPA, 1963: 73).

Como podemos notar, havia uma interação entre pesquisadores e missionários interessados no estudo e contato com a cultura Xavante. As duas instituições museológicas citadas anteriormente preservam em seus acervos coleções etnográficas e, como pudemos observar, estiveram próximas de Jerônimo Xavante. Certamente, a participação de Jerônimo não se limita às breves considerações que propusemos fazer aqui. Entendemos que a participação de indígenas nem sempre estiveram documentadas e/ou acompanhadas de uma identificação detalhada. Em muitos casos, essas identidades permaneceram no anonimato. Sabemos o quanto é necessário reconhecer e atribuir à presença de indígenas a possibilidade do registro e documentação de estudos etnográficos. Muitas contribuições, evidentemente, permanecem pouco conhecidas; todavia, entendemos nos encontrar diante um novo cenário, mais promissor para a museologia, já que suas práticas vêm sendo discutidas e revistas. Embora a identidade de Jerônimo nos tenha sido revelada, sabemos muito pouco a seu respeito. Sua trajetória e história de vida merecem atenção, requerendo desdobramentos em pesquisas futuras.

## Considerações finais

Apesar de Jerônimo ter tido um papel importante no empreendimento desses estudiosos e de seu nome e suas atividades terem merecido registro em livros, naquela ocasião, sua ação ainda esteve situada na posição de um sujeito informante. Muito mais que disso, compreendemos aqui a magnitude de sua sabedoria tradicional e entendemos que sua ação vai muito além da contribuição de um informante. Sem dúvida, reconhecemos o protagonismo de Jerônimo na construção da narrativa registrada sobre o seu povo. Como pudemos observar apesar dos missionários destacarem a grande participação de Jerônimo, eles tenderam a olhá-lo apenas como um de seus informantes.

Nosso propósito, ao longo deste artigo, foi destacar e refletir, mesmo que brevemente, a dimensão da contribuição de Jerônimo Xavante para os estudos em torno dessa cultura. Com a presença de Jerônimo, vimos que missionários e pesquisadores puderam documentar os ritos e tradições do povo Xavante. Especialmente o registro de cerimônias, em que canções e danças foram reproduzidas para a apreciação destes estudiosos.

Na atualidade, temos observado um cuidado na elaboração da comunicação museológica em museus detentores de coleções etnográficas. Relatos de experiências sobre ações de curadorias compartilhadas, curadorias colaborativas, bem como a reflexão sobre a decolonização no espaço dos museus vem alcançando uma maior visibilidade nas discussões sobre museologia. Embora se trate de questões ainda em construção, elas não deixam de ser extremamente necessárias. Neste sentido, ressaltamos a importância do reconhecimento da identidade de autores indígenas no estudo destas coleções. Na ausência de identificações, acreditamos que no trabalho em conjunto com pesquisadores indígenas estas informações podem ser recuperadas.

Quando entendemos o museu como um espaço que abriga diferentes memórias, abrimos passagem para o desenvolvimento de trabalhos que tenham por objetivo estabelecer projetos e posturas mais próximos da noção de alteridade, capazes de compreender nossa heterogeneidade, a diversidade cultural e a riqueza do encontro de diferentes olhares. Entre memórias e esquecimentos, encontramos as problemáticas enfrentadas pelos museus. Por isso, acreditamos que diante de uma atitude reflexiva, acompanhada por uma postura crítica em relação aos discursos elaborados em exposições de coleções etnográficas, devemos manter atenção à seguinte pergunta: “De quais memórias estamos falando?”.

## Referências

BANIWA, Gersem. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Novos Olhares Sociais*, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, v.2, n.1, p.22-40, 2019. Disponível em: <http://www.3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolhares-sociais/article/view/462>. Acesso em: 18 set. 2020.

CHAGAS, Mário. Memória e poder: dois movimentos. *Cadernos de Sociomuseologia*, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, v.19, n.19, p.35-66, 2002. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/367>. Acesso em: 12 set. 2020.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*.  
ISSN 2238-5436

O Despertar de Coleções Etnográficas:  
uma reflexão sobre o protagonismo de Jerônimo Xavante

2 ed., Rio de Janeiro, RJ: Editora da UFRJ, 2002.

CURY, Marília X. Educação em museus: panorama, dilemas e algumas ponderações. *Ensino em Re-Vista*, Uberlândia, MG, v. 20, n. 1, p. 13-28, 2013.

CURY, Marília X. Lições indígenas para a descolonização dos museus: processos comunicacionais em discussão. *Cadernos CIMEAC*, Uberaba, MG, v. 7, n. 1, p. 184-211, 2017.

FROMM, Annette. Ethnographic museums and intangible cultural heritage return to our roots. *Journal of Marine and Island Cultures*, [S.l.], v.5, n.2, p.89-94, 2016. Disponível em: <http://jmic.online/issues/v5n2/1/>. Acesso em: 14 set. 2020.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *XAVANTE (Auwe Uptabi: povo autêntico)*. São Paulo, SP: Editorial Dom Bosco, 1972.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Jerônimo Xavante conta mitos e lendas*. Campo Grande, MS: Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso; Faculdade “Dom Aquino” de Filosofia, Ciências e Letras, n. 1, 1975.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Jerônimo Xavante sonha: contos e sonhos*. Campo Grande, MS: Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso; Faculdade “Dom Aquino” de Filosofia, Ciências e Letras, n. 2, 1975.

GINZBURG, Carlo. *Micro-história e outros ensaios*. Tradução de: Antonio Narino. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil S.A.; Lisboa: DIFEL Ltda., 1989.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte, MG: Mazza Edições, 2013.

GRUPIONI, Luís D. B. (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo, SP: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

GRUPIONI, Luís D. B. Os museus etnográficos, os povos indígenas e a antropologia: reflexões sobre a trajetória de um campo de relações. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, SP, Supl. 7, p. 21-33, 2008.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 1995.

JACOBUCCI, Daniela. Contribuições dos espaços não-formais de educação para a formação da cultura científica. *Revista Em Extensão*, Uberlândia, MG, v.7, n.1, p.55-66, 5 nov. 2008. Disponível em: [www.seer.ufu.br/index.php/revextensao/article/view/20390](http://www.seer.ufu.br/index.php/revextensao/article/view/20390). Acesso em: 18 set. 2020.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro (1999). In: COHN, S. (org.). *Coleção Encontros – Ailton Krenak*. Rio de Janeiro, RJ: Azougue, 2015.

LAPA, José R. A. *Missão do Sangradouro*. São Paulo, SP: Coleção Saraiva, 1963.

MENESES, Ulpiano. Os Museus e as ambiguidades da memória: a memória traumática. *Conferência 10o Encontro Paulista de Museus – Memorial da América Latina*, São Paulo, 16 jul. 2018.

MENESES, Ulpiano B.T. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, SP, v. 2, p. 9-42, 1994.

MONTEIRO, John. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos da história indígena e do indigenismo*. 2001. 233f. Tese (Livre Docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.

MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, SP: Globo, 2006.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970- 1990)*. São Paulo, SP: Paulinas, 2012.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de: Yara Aun Houry. *Projeto História*, São Paulo, SP, v. 10, p. 7-28, 1993. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 28 jan. 2020.

PEIRANO, Mariza G. S. A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, DF: Universidade de Brasília, v.255, p. 2-35, 1999.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p.3-15, 1989.

POTIGUARA, Eliane. Identidade e voz indígenas. *Revista Filosofia Capital*, Rio de Janeiro, v.2, n.5, p.73-85, 2007.

REIN, Anette. *One object – many stories: the museum is no “neutral” place*. *Museum Aktuell*, [S.l.], 165, p. 9-18, 2010.

REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas da microanálise*. Tradução de: Dora Rocha. Rio de Janeiro, RJ: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RIBEIRO, Berta; VELTHEM, Lucia. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e da etnologia. In: CUNHA, M. C. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, SP: FAPESP; Cia. das Letras/SMC, 1998.

RIBEIRO, Berta. Etnomusicologia da exposição à coleção. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, SP, v. 4, p. 189-201, 1994.

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

ROCHA, Everardo. *O que é etnocentrismo*. 28a ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 2014.

RUSSI, Adriana; ABREU, Regina. “Museologia colaborativa”: diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, RS, v. 25, n. 53, p. 17-46, 2019. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832019000100002>. Acesso em: 14 jan. 2020.

O Despertar de Coleções Etnográficas:  
uma reflexão sobre o protagonismo de Jerônimo Xavante

SCHADEN, Egon. Apresentação. In: GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Jerônimo Xavante conta mitos e lendas*. Campo Grande, MS: Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso; Faculdade “Dom Aquino” de Filosofia, Ciências e Letras, n. 1, 1975.

SILVA, Aramis L. *Mapa de viagem de uma coleção etnográfica – A aldeia bororo nos museus salesianos e o museu salesiano na aldeia bororo*. 2011. 360f. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2011.

SILVA, Luilton S. L. P. *Os Xavante e sua história pelo olhar dos salesianos Bartolomeo Giaccaria e Adalberto Heide*. 2017. 119f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Geografia e Ciências Sociais, Goiânia, GO, 2017.

THIÉL, Janice C. *Pele silenciosa, pele sonora: a construção da identidade indígena brasileira e norte-americana na literatura*. 2006. 376f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *MANA*, Rio de Janeiro, RJ, v.8, n. 1, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA*, v.2, n.2, p. 115-144, 1996.

Recebido em 02 de outubro de 2020  
Aprovado em 06 de fevereiro de 2021