

MUSEU COMUNITÁRIO COMO LINGUAGEM-CULTURA VIVA: MITO E RITO

COMMUNITY MUSEUM AS A LIVING LANGUAGE-CULTURE: MYTH AND RITE

AVONE CARVALHO BRANDÃO

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo - SP

carvalhoaivone@gmail.com

FABRÍCIO FERRAZ GERARDI

Eberhard Karls Universität Tübingen, Tübingen, Alemanha

fabricio.gerardi@uni-tuebingen.de

Resumo: Este artigo mostra como a participação ativa da comunidade bororo de Meruri (General Carneiro/MT), na produção dos seus próprios signos foi capaz de ressignificar sua linguagem-cultura. Ao contar com o impulso inicial do contato com documentação fotográfica da coleção bororo, existente no Museo Missionario Etnológico Colle Don Bosco, na Itália, a Aldeia do Meruri desenvolveu uma série de elementos que permitiram rever as técnicas de construção da linguagem-cultura material e imaterial para si próprios, assim como ressignificar sua relação com os outros, a partir de um conjunto de atividades desenvolvidas a partir de 2000 até os dias atuais. O projeto *Museu na Aldeia* com algumas atividades descritas neste artigo, foi responsável por construir e articular os meios que dão sentido a um novo conceito de museu. O artigo está dividido em cinco partes: a primeira, com base em Michel Dutton e Menezes, discute o desejo europeu de homogeneizar os outros mundos colocando-os sob sua sombra; a segunda, discute o conforto do colonialismo apoiado por viajantes, pela igreja e pela ciência; a terceira, em base em Lersch e Ocampo e Oliveira, trabalha conceitos que sustentam a proposta de um Museu Comunitário; a quarta trata da experiência de desenvolvimento do Museu Comunitário Bororo de Meruri por meio de oficinas de revitalização da técnica da confecção de objetos da linguagem-cultura bororo. Por fim é realizado um diálogo com o processo de revitalização da língua Bororo que vem sendo realizado e tem sua base em Meruri.

Palavras-chave: Linguagem-cultura. Museu comunitário. Povo Boe Bororo.

Abstract: This article shows how the active participation of the Bororo community of Meruri (General Carneiro, Mato Grosso State) in the production of their own signs has been able to re-signify their language-culture. With the initial impetus of contact with photographic documentation from the Bororo collection at the Colle Don Bosco Ethnological Mission Museum in Italy, the community of Meruri developed a series of elements that allowed them to review the techniques for constructing their own material and immaterial language-culture, as well as ressignifying their relationship with others, based on a series of activities developed from 2000 to the present day. The Museum in the Community project, with some of the activities described in this article, was responsible for building and articulating the means that give meaning to a new concept of museum. The article is divided into five parts: the first, based on Michel Dutton and Menezes, discusses the European desire to homogenize other worlds by placing them under its shadow; the second, discusses the comfort of colonialism supported by travellers, the church and science; the third, based on Lersch and Ocampo and Oliveira, works on concepts that support the proposal for a Community Museum; the fourth deals with the experience of developing the Bororo Community Museum of Meruri through workshops to revitalize the technique of making objects from the Bororo language-culture. Finally, there is a dialogue with the process of revitalizing the Bororo language, which has been carried out and is based on Meruri.

Keywords: Language-culture. Community museum. Boe Bororo people.

O MUNDO HOMOGÊNEO E COMPRIMIDO À SOMBRA DOS MUSEUS

O museu comunitário é um processo, mais que um produto. Combina e integra processos complexos de constituição do sujeito coletivo da comunidade, através da reflexão, autoconhecimento e criatividade, processos de fortalecimento da identidade, através da legitimação das histórias e valores próprios; processos de melhoramento da qualidade de vida, ao desenvolver múltiplos projetos no futuro, e processos de construção de forças através da criação de redes com comunidades afins. (...) é necessariamente um instrumento para convocar à ação. É um espaço de organização onde a reflexão sobre a história desemboca em iniciativas para intervir nessa história e transformá-la (Lersch; Ocampo, 2011, p. 4).

Inaugurado no processo da revolução popular em 1793, o Louvre sinalizou uma visão de mundo que a *Exposition Universelle* se esforçou, depois, em consolidar. Trata-se da capacidade autoconferida da Europa de parar o tempo dos Outros, congelá-lo nos seus arquivos, transportá-los classificados a seu modo. O Museu surge, neste contexto, como *the homogeneous world* que a modernidade projetou, afirma Dutton (2002, p. 496) algo congelado e, ao mesmo tempo, irredutivelmente, à sua “imagem e semelhança”.

Um enquadramento, *enframing the world*, nas palavras de Dutton (2010, p. 4), solidifica-se nos círculos acadêmicos, nos negócios e alimenta os meios de comunicação e suas agências noticiosas, quando a chamada Exposição Universal, no coração de Paris, passa a integrar um novo e curioso tipo de homenagem à grande revolução. Um século depois, em 1889, a mesma ideologia aparece embutida no centenário da revolução, articulada às ideias e à torre de Gustave Eiffel. Era preciso apresentar um mundo homogêneo e, portanto, “[...] silenciar os dialetos dos dissidentes, fossem eles o sagrado, o opaco ou o heterogêneo” (Dutton, 2002, p. 501).

Um mundo enquadrado seria, na perspectiva colonial, submetido, submisso. *It was rendered*, como sugere Dutton (2002, p. 500). A exemplo da *Crystal Palace*, na Inglaterra, em 1851, as exposições foram concebidas apenas com base em um valor atribuído unilateralmente, do ponto de vista material ou simbólico. Este é o contexto no qual as nações foram reordenadas dentro de uma hierarquia calibrada, onde o mundo não-europeu foi relegado a ocupar espaços reduzidos e cantos marginais:

[...] non-Western countries had little of value and therefore little to say in a world ordered around the market and the modern. Indeed, the vast majority of the non-Western exhibits were supplied by European colonialists who treated these lands and their commodities as little short of a joke. Costumes, trinkets, carpets, and hookahs appeared to be the standard array of goods, says C. R. Fay (1951, 88) in his account of Crystal Palace, and these sat somewhat uncomfortably alongside the West's latest technological inventions [...] but the logic and method behind it were eerily familiar. Extraction, mobility, and an ability to combine with and reconfigure other elements of an existing story was not only the stuff of science in action, but clearly also a central part of imperialism in action (Dutton, 2002, p. 500).

Para o autor, a torre de Gustave Eiffel imitaria a estrutura da vida vegetal, sendo que, entretanto, os conceitos a ela incorporados para a Exposição Universal forjavam o mais eloquente símbolo do domínio do Ocidente sobre a natureza e o mundo. A reprodução da velha Cairo junto à torre confirma a capacidade do Ocidente para “extrair, reproduzir e fazer qualquer coisa, em qualquer lugar, portátil e inteligível em seus próprios termos” (Dutton, 2002, p. 501):

[...] a French-built Egyptian exhibit that reproduced perfectly a winding backstreet scene from not simply because of the architecture of the streetscape but because of the Western technical ability to replicate, in the heart of Paris, the soul of Cairo. Here was a streetscape complete with traditional Egyptian house veneers and the facade of a mosque modeled on the one in Qaitbay. Here was a street scene populated by imported Egyptian donkeys complete with handlers offering rides, Egyptian dancing girls entertaining the passersby, and French traders dressed as Arabs selling trinkets from their bazaar stalls. Even the dirt on the painted buildings was replicated. The Old Cairo was transported and in the process transformed.

Para Dutton (2010), a ideia colonialista de que as exposições e torres abrigavam os mundos submetidos aos museus, deixou clara a mensagem de que a História seria totalmente inteligível a partir da concepção de mundo europeu. Uma nova linguagem com pretensões universais brota “dos escombros da filologia” ou de uma linguagem adequada: *capitalism dreamed of flattening the world in the way science had once flattened the monastic pilgrimage maps into navigational charts* (Dutton, 2010, p. 502). O mundo tornado supostamente homogêneo parecia vitorioso.

Uma referência, neste caso, restrita ao colonialismo francês, não livra nem mesmo o *Musée de l'Homme*, também em Paris, herdeiro do Museu de Etnologia do Trocadéro, construído em uma das exposições universais, em 1937. Embora se destaque que “tous parents, tous different (l’unité et la diversité humaine, biologie et génétique)”¹, a apresentação da página

¹ Texto de apresentação no sitio oficial do *Musée de l'Homme*, em Paris: “Héritier du Musée d’Ethnographie du Trocadéro,

eletrônica oficial do Museu não deixa de fixar uma noção determinante da modernidade: a separação entre os que têm história e os que ficam na pré-história², os povos sem história.

O Colonialismo francês não livra, nem mesmo, o moderníssimo *Musée du quai Branly*, inaugurado em 2006, para onde foram transferidas todas as coleções etnográficas dos museus franceses. A polêmica conceitual em torno ao nome adequado para um “museu etnográfico” que não prefigurasse o próprio colonialismo acabou por atribuir-lhe o nome da rua em que foi construído. A segunda opção de denominação, proposta como *Musée d'Art Première*, corresponderia a desconfigurar a potencialidade comunicativa de um museu etnográfico, uma vez que passaria a ser um “museu de arte” das diversas artes “primitivas”, ou “primeiras”. Mas, mesmo que seu nome pudesse velar a forma violenta com a qual o Ocidente entrou em contato com essas culturas, a moderna proposta expositiva do Museu, de forma alguma, escapa ao modelo de congelamento e classificação unilateral dos museus etnográficos europeus.

Por esta razão, Meneses (2008, p. 1) defende uma historiografia que, necessariamente, aborde “aspectos polêmicos, contestando a posição e a legitimidade exclusiva de determinadas representações” já consolidadas. Nesse sentido, a superação do modelo linear da História torna-se chave fundamental para um diálogo intercultural sobre a justiça cognitiva. Tal diálogo levaria a compreender, de maneira articulada e compartilhada, as

[...] raízes da desigualdade no mundo, onde o não reconhecimento da diversidade epistêmica constitui um compasso reivindicativo que procura confrontar esta história com outras histórias. Todavia, é cada vez mais patente que aqueles que decidem agir e atuar em prol de outras histórias, que procuram questionar e alargar o seu horizonte de pesquisa, precisam cruzar fronteiras disciplinares e geográficas (Meneses, 2008, p. 13).

Uma alternativa para essa História Mundial de que fala Meneses (2007, p. 3) reivindicaria “[...] uma história responsável que tenha uma função pedagógica pública e se oponha à perspectiva eurocêntrica”. As Histórias, vistas como múltiplas, precisam ser contextualizadas, assim como articuladas para que perspectivas cosmopolitas sobre o mundo sejam elaboradas entre os muitos espaços que se produzem e se conhecem por várias totalidades. Assim, como assevera Zeleza (2003, *apud* Meneses, 2008, p. 2), seria possível sair das

le Musée de l'Homme possède les plus importantes collections françaises concernant la définition, la vie et l'Histoire de l'Homme” http://www.museums-of-paris.com/musee_fr.php?code=342.

² Ses galeries d'Anthropologie, de Préhistoire et d'Ethnologie passionneront tous ceux qui s'intéressent au phénomène humain - sitio oficial do Museu do Homem.

simplificações e generalizações que explicam e sustentam o modelo ocidental de civilização.

OS VIAJANTES, A GEOGRAFIA E O CONFORTO CIENTÍFICO COLONIAIS

Uma das questões que orientou as linhas teóricas de meu trabalho foi compreender a razão de tanta ambição por mundos desconhecidos e a tendência a determinada (re)organização desses mundos dentro de uma outra lógica que não a da própria linguagem-cultura ou do povo que a gera, a alimenta ao longo de seus próprios processos históricos. Isto mostra a convicção original na capacidade de se apropriar da natureza do outro e transportá-la.

Foram os missionários os responsáveis pela coleta e envio de milhares de objetos para a Europa, os quais passaram a fazer parte dos acervos de muitos museus. O grande movimento de objetos de repertório etnográfico e naturalista brasileiros para a Europa aconteceu por volta de 1924, quando o Papa Pio XI convidou a todos os missionários espalhados pelo mundo para uma exposição missionária no Vaticano, com o objetivo de comemorar o Jubileu de 1925. Tal comemoração deveria, igualmente, mostrar o contexto geográfico, ambiental e cultural vivido pelos missionários fora de seus países, e sensibilizar os “bem-feitores” com a finalidade de obter fundos para as missões católicas no mundo (Carvalho, 2006).

No que se refere aos missionários salesianos, há mais de cem anos entre os Bororo, a Congregação conclamou, naquela ocasião, aos seus sacerdotes e leigos espalhados pelo mundo para que coletassem objetos e tudo aquilo que pudesse retratar o trabalho missionário junto aos povos indígenas. Pode-se imaginar a quantidade de objetos que chegou a Itália em resposta a esse apelo. Os objetos enviados pelos salesianos, depois da exposição de 1925, foram compor as coleções do *Museo Etnografico del Vaticano*, em Roma e, também, as coleções do *Museo Missionario Etnologico Colle Don Bosco*, no norte da Itália.

Contudo, a coleção da cultura material Boe Bororo mais antiga existente na Europa encontra-se no Museu de Etnologia *Für Völker Kunde*, em Viena, na Áustria. Os objetos foram coletados no século XIX por Johann Natterer, um cientista austríaco que tal, qual os primeiros naturalistas que vieram ao Brasil, reuniu amostras de um grande número de objetos do reino animal, vegetal e mineral, agrupando-os com objetos etnográficos, para ele parte das mesmas “curiosidades”. A vinda deste cientista deveu-se à abertura de novas pesquisas em terras brasileiras por parte da também austríaca Princesa Leopoldina, esposa de Dom Pedro I. Este

cientista, diferentemente de outros, teve o interesse de coletar, também, uma variedade considerável de vocabulário, os quais foram posteriormente estudados pela Profa. Dra. Renate Brigitte Vierbler³ e Gonçalo Ochoa⁴, revelando aspectos linguísticos sobre os Bororo da época.

Claude Lévi-Strauss relata sua experiência no Brasil entre 1935 e 1939, desenvolvendo pesquisas etnográficas com os Bororo, Kadiwéu e Nambikuara. Para Lévi-Strauss, sua viagem ao Brasil teve um significado de reconhecimento e construção de identidade das culturas registradas. Pesquisou a linguagem-cultura Bororo durante 1935-1936, sendo este contato de suma importância na compreensão da estrutura social dos Bororo. Quando voltou para a França, levou objetos coletados durante seu período de permanência no Brasil. Tais objetos⁵ passaram a fazer parte do acervo do *Musée de L'Homme*, transferidos, mais tarde, para o *Musée du quai Branly*.

Agentes coloniais, missionários, viajantes, naturalistas, geógrafos e antropólogos, presentes ou não nas expedições militares, construíram relatos considerados como a “descrição exata” dessas realidades e culturas. Entretanto, tais narrativas revelam a incapacidade de compreender o mundo mais além das coordenadas eurocêntricas. Submetendo o mundo ao domínio europeu, a produção científica que, de algum modo, assegurou essa perspectiva foi responsável por constituir “a grande divisão” entre homem e natureza (Latour *apud* Lander, 2005, p. 13-14). Uma divisão que ainda alimenta a suposta superioridade, a qual chamou Mignolo (2004, p. 668) de totalitarismo científico⁶, como uma das formas de “colonialismo antigo e territorial”. Com isso se retardaria a percepção teórica da apropriação simbólica levada a cabo pelo contrabando material e imaterial por parte de pesquisadores, viajantes e missionários, cujos interesses terminam por assegurar a robustez simbólica e financeira dos museus, e de seus arcabouços conceituais.

O universo Bororo dos anos 1930 impressionara Lévi-Strauss. O antropólogo observou a complexidade do pensamento bororo, da maneira holística de se ler e se relacionar no mundo,

³ Renate Vierbler é atualmente Livre Docente pela Universidade de São Paulo, e uma das mais respeitadas antropólogas que estudou a história e a cultura bororo.

⁴ Gonçalo Ochoa é missionário salesiano e está há quase 60 anos entre os Bororo. É especialista em vários aspectos da cultura, como a língua e a mitologia bororo.

⁵ A coleção Lèvi-Strauss dos Bororo é composta de cerca de 380 objetos e se encontra em Paris no Museé du quai Branly.

⁶ “Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios metodológicos e pelas suas regras metodológicas” (Santos 1987:10-11 *apud* Mignolo, 2004, p. 667).

sem separar homem-mulher/natureza; a complexa e sólida estrutura sobre a qual essa sociedade se organiza e se mantém⁷, ou seja, os signos da reciprocidade dos núcleos familiares, com suas metades opostas, com seus diferentes clãs e sistema de parentesco. Um universo complexo e filosoficamente sofisticado que o próprio Levi Strauss comenta no Prefácio ao Volume III da Enciclopédia Bororo:

Mas os Bororo não me ofereciam apenas a contemplação de um espetáculo maravilhoso. Todo meu pensamento teórico, como se desenvolveu ao longo dos últimos trinta anos, conserva o cunho daquilo que me pareceu compreender no meio deles: como uma sociedade humana pode tentar unificarem um vasto sistema, ao mesmo tempo social e lógico, o conjunto das relações de seus membros entre si e das que mantêm, em grupo, com as espécies naturais e com o mundo físico que os envolvem. Com efeito, é com os Bororo que aprendi que certas formas de pensamento, aparentemente tão diferentes das nossas, são, todavia, capazes de analisar e classificar fenômenos, de abstrair suas propriedades comuns e de elaborar uma visão do mundo com alcance verdadeiramente filosófico (Levi-Strauss *apud* Albisetti e Venturelli, 1976).

A coleta de dados e de objetos do grande antropólogo Levi Strauss contribuiu para sua importante produção intelectual, responsável pelo desenvolvimento da Antropologia Estrutural, de reconhecido valor no avanço das ciências humanas e, especialmente, da Antropologia em geral. No entanto, uma concepção clássica a respeito dos Bororo e de seus objetos étnicos poderia, ainda, comprometer a compreensão da complexidade dessa linguagem-cultura, ao ser apropriada, transportada e exposta na forma eurocêntrica dos museus, pois os objetos Bororo não fogem ao risco de serem descontextualizados de sua própria cosmovisão. Parece que qualquer tentativa de reprodução museográfica, por mais sofisticada ou modesta que seja, incorre na perspectiva de que a Europa a tudo pode transportar, apropriar-se, remodelar e expor a seu modo.

Ao expor objetos de populações originárias sem o respaldo simbólico de seus próprios contextos, os museus, em geral, tendem a afirmar a suposta superioridade europeia, seja sob o manto das missões cristãs ou de ideologias modernas, para transportar e arquivar os bens materiais e imateriais de outros povos.

⁷ A respeito do tema, conferir Carvalho (2006); assim como Albisetti e Venturelli, 1969, Vol. I.

MUSEUS COMUNITÁRIOS: UM NOVO CONCEITO DE LINGUAGEM-CULTURA

Ao romperem com o conceito de museu como ordenamento do mundo do outro e troféu da conquista/guerra, Lersch e Ocampo (2011) recusam a história vivida ou revivida nos enclaves de uma etnicidade simulada própria dos museus convencionais. Os autores se opõem a noção de um cenário que recria, a seu modo a história, o mito, o folclore em um espaço antisséptico e seguro para os visitantes, onde se trivializa significados profundos e se descontextualiza a realidade de exclusão em que vivem esses povos. Para os autores (Lersch; Ocampo, 2011):

O museu comunitário tem uma genealogia diferente: suas coleções não provêm de despojos, mas de um ato de vontade. O museu comunitário nasce da iniciativa de um coletivo não para exibir a realidade do outro, mas para defender a própria. É uma instância onde os membros da comunidade livremente doam objetos patrimoniais e criam um espaço de memória (Lersch; Ocampo, 2011, p. 2).

É assim que a ideia de museu comunitário se insere na problemática da descolonização, não só do conceito de museu, enquanto *the homogeneous world* (Dutton, 2002) mas, também, do modo estabelecido pela ciência de observar e se apropriar do Outro. O museu comunitário é considerado a partir de um esforço coletivo e surge como um espaço de conhecimento, de reflexão, sensibilidade, respeito, beleza, de valores do passado, presente e futuro, onde habita também a procura incessante da preservação, conservação e comunicação da memória social (Oliveira, 2007).

Este autor estabelece uma distinção entre eco-museu, aquele que mantém um envolvimento extensivo com o território e busca a preservação paisagística e histórica, e museu comunitário, como responsável por cuidar da história da comunidade, cujo território é ocupado para preservar o patrimônio e as atividades que perpetuem o fazer artístico, a história, a cultura e as produções econômicas (Oliveira, 2007).

Priosti (2001) recusa esta distinção, justificando que tanto eco-museu quanto museu comunitário envolvem conceitos oriundos do conceito de museu integral. Para o autor (Priosti, 2001, p. 3), ambos tratam não de um prédio ou uma coleção para deslumbramento de um público visitante, mas de “uma ação integradora pela qual um território se amálgama ao patrimônio”, na qual uma comunidade específica torna-se o agente principal e permite o desenvolvimento da comunidade. Nesse sentido, povos que tiveram seus objetos transportados,

sua memória mutilada por confiscos materiais e imateriais podem ter, no processo de consolidação de seu próprio museu, a possibilidade de “recriar e elaborar sua própria memória” (Lersch; Ocampo, 2011, p. 2).

A exemplo das culturas do planalto central do Brasil, a complexidade das sociedades Bororo, a sua reciprocidade criativa com a natureza, e os saberes agronômicos, medicinais e sociopolíticos acumularam-se durante milhares de anos na consolidação de diferentes povos dos cerrados. Apesar dos conflitos e do etnocídio a que foram submetidos (Santos, 2006), estas culturas ainda hoje fornecem elementos instigantes para estudos, desde que com bases epistêmicas e metodológicas diferenciadas.

Ao longo de históricas lutas, vários conceitos foram colocados em dúvida, entre os quais os que se referem à coleta e ao valor atribuído aos objetos musealizados. Assim, algumas populações indígenas das Américas passaram a questionar a posse e exposição de seus objetos. Como mostram estudos a partir da década de 1990, alguns povos então, a reclamar o direito a ser protagonistas da interpretação, da representação e da divulgação de sua história e cultura, segundo seus próprios cânones, respeitando as relações com as esferas do sagrado e do aprendizado consciente.

Este fato tornou-se proeminente após as comemorações dos 500 anos de descobrimento da América, em 1992, em Washington, quando, manifestando-se, um indígena jogou uma garrafa de sangue na simbólica embarcação de Colombo, feita para a celebração da data. A garrafa quebrou e o sangue escorreu levantando polêmicas e discussões no mundo artístico, intelectual e político. Este acontecimento abriu espaço para a emergência de etnias cujas identidades estavam escondidas e levou as autoridades norte-americanas a elaborarem novas leis em benefício dos grupos indígenas.

Em consequência, o *National Museum of the American Indian* foi criado, em frente ao Capitólio, em Washington, para abrigar todo o acervo de repertório etnográfico existente nos museus americanos. Podemos dizer que a partir destes eventos começa a ser desmantelada a centralidade do objeto musealizado estático e reificado em uma vitrine, em nome de um contexto artificialmente produzido. Nesse sentido, muitas etnias indígenas passam a ser sujeitos e intérpretes de um novo cenário da sua própria história.

Assim é que, em muitos países das Américas, inicia-se um processo de fundação e gerenciamento de museus próprios dos indígenas, a partir de pesquisas referentes à sua história

oral e solicitação de devolução de materiais étnicos sagrados, principalmente aqueles pertencentes a rituais fúnebres tomados como posses pelos museus Ocidentais. Esses povos passam, portanto, a recolher material e a conservá-lo segundo os métodos de seus antepassados.

Adaptando-se às suas condições modificadas, algumas comunidades indígenas que originalmente haviam produzido e usado os materiais encontrados nos museus “oficiais”, hoje podem interpretá-los à luz do seu autêntico significado. É a partir daí que valores e funções podem ser resgatados e transmitidos para novas gerações de indígenas e brancos. Deste modo, dá-se a reafirmação da própria identidade cultural, o que favorece a integração do grupo no conjunto da sociedade e, inclusive, a possibilidade de uma fonte de sustento econômico a partir de editais para elaboração de projetos que beneficiam as culturas indígenas, participação em eventos, etc.

Antigamente a transmissão dos códigos culturais acontecia espontaneamente, por meio da tradição oral: para recordar o passado não havia necessidade de conservar os objetos de uso cotidiano, pois as mudanças eram graduais e as adaptações, lentas. Mas uma vez que tende a desaparecer a categoria dos anciãos, os sábios das tribos, torna-se sempre mais difícil recordar a tradição e os objetos assumem o ponto em torno do qual as populações indígenas podem se apoiar para fazer renascer a própria identidade e, dela, seu orgulho, a consciência da própria história, a força para retomar o presente, a prova tangível da memória coletiva.

As transformações culturais provocadas pela presença do não-índio entre as populações indígenas e, com efeito, o distanciamento das próprias tradições, veem exigindo novas formas de transmissão de conhecimento no interior das comunidades. Diante das aceleradas transformações do presente, estas formas têm tido que se adaptar a fim de que possam oferecer respostas criativas no contexto de cada cultura.

Tais sociedades não são estáticas, tampouco estão fora do fluxo da história. Nesse sentido, a causa da "aculturação" provocada pelo que lhes vem desde os primeiros contatos e do seu dinamismo cultural endógeno, estas sociedades têm enorme necessidade de instrumentos que as permitam recriar os modos de vida a sua maneira, participar do mundo contemporâneo em que estão integradas.

A consciência de que as sociedades indígenas necessitam que seus objetos étnicos sejam vistos não como bens passíveis de acumulação e classificação exógena, mas como bens culturais carregados de significação, aponta para uma perspectiva que clama pelo direito de

interpretação, representação e divulgação da própria história.

Este fato obriga a que os museus etnográficos modernos criem novas formas de construção e transmissão de conhecimentos. Assim, podem ser capazes de responder, criativamente, às transformações do presente e, de uma só vez, “devolver” a esses povos a dignidade de sua cultura tangível e intangível. Não somente a matéria-prima, as técnicas de manufatura e os modos de uso, mas também a simbologia, os aspectos rituais e comportamentos a eles associados devem ser recolocados com mais profundidade em seus contextos. Ou a devolução de objetos sagrados, aos seus verdadeiros donos, uma forma de reavivar a auto estima, a dignidade e poque não dizer, o poder que lhes foram usurpados. Nesse sentido, presenciamos, na atualidade a polêmica repatriação do manto tupinambá, símbolo de poder de um povo que sofreu e sofre desapropriações desde a invasão portuguesa.

MUSEU COMUNITÁRIO BORORO DE MERURI - MT

Dentro de uma perspectiva descolonizadora, desenvolvemos juntos, pesquisador e comunidade, na aldeia bororo de Meruri, em Mato Grosso, região central do Brasil, um projeto de pesquisa⁸ denominado Museu na Aldeia, iniciado no *Museo Missionario Etnologico Colle Don Bosco* - Itália, que buscava observar o potencial da documentação fotográfica da coleção bororo, existente neste Museu, quando colocada em contato com os atuais Bororo da mesma região em que os objetos tinham sido coletados no passado. Como resultado deste empenho envolvendo estudantes, lideranças e comunidade, surge o denominado Museu Comunitário e Centro de Cultura Bororo de Meruri “Pe. Rodolfo Lunkenstein”⁹.

Durante as primeiras viagens a campo, um grupo de estudantes de Meruri questionara sobre os Bororo estarem entre os índios mais estudados do mundo e, apesar disso, o acervo de pesquisas realizadas na própria aldeia de Meruri servir apenas para dar títulos aos não-índios, enriquecendo as teorias antropológicas e as bibliotecas das Universidades. A observação de que

⁸ Ligado ao Programa de Pos-Graduação em Comunicação e Semiótica, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e financiado pelo CNPQ, o projeto de pesquisa mencionado fez parte da tese de Doutorado de Carvalho, Aivone Branda, 2003 com o título de “O Museu na Aldeia: comunicação e transculturalismo (O Museu Missionário Etnológico Colle Dom Bosco e a Aldeia de Meruri em diálogo)”

⁹ Padre Rodolfo Lunkenstein foi um missionário alemão que morreu assassinado por fazendeiros em defesa da Reserva Indígena de Meruri em 1975. Padre Rodolfo era ligado à Teologia da Libertação e militava em defesa das causas indígenas. Os Bororo o consideram como um herói e alguns até como um santo. Este nome foi dado ao museu pela comunidade.

nada retornou a Meruri, para o enriquecimento intelectual deles próprios¹⁰, anunciava o tom do longo processo que daria origem ao Museu de Meruri.

Conforme Carvalho (2006), Felix Rondon Adugo Enawu comentara, na época como jovem professor da Escola Indígena de Meruri, hoje mestre em Educação pela UFMT e Secretário da Educação Indígena de Mato Grosso:

[...] a gente não tem conhecimento de muita coisa que foi registrada sobre nosso povo. Esse material sempre serviu para enriquecer o conhecimento dos brancos. Nós queremos conhecer melhor a nossa história. Por isso é que é importante a formação desse Centro para pesquisa de nossa cultura, aqui no Meruri e, é por isso, também, que a gente vai pedir aos pesquisadores que façam a doação de uma cópia de seus trabalhos para nós. Apesar de que é uma coisa nossa mesmo, mas a gente pede com todo o respeito. Meu avô falou bem assim... que o lobo uiva atrás de comida antes da chegada da primavera e, que depois que ela chega ele tem que esperar para obter os frutos. Ele fica magrinho de tanto uivar atrás da chuva, atrás da primavera... meu avô disse que a flor anseia pelo orvalho e quando ela está quase murchando as pétalas o orvalho cai. Ele falou que nós somos como o lobo, como a flor (Adugo Enawu *apud* Carvalho, 2006, p. 58).

Outra descoberta inicial do desenvolvimento da pesquisa foi a de que o acervo cultural bororo pertencente a alguns museus na Europa se encontrava exposto sem o cuidado necessário com a significação dos respectivos objetos¹¹.

Um grupo de estudantes bororo se tornava ativo. Com nossa assessoria, o grupo, composto por Paulinho Ecerae, Agostinho Eibajiwu, Adelina Akiri, Gerson, Félix Rondon, Roberto e César Rondon, as professoras Trindade, Áurea, Elizabete, Leonida, Axiliadora e outros da comunidade, passou a reivindicar o direito de conhecer o acervo de sua linguagem-cultura material espalhado em museus da Europa. Essa atitude, motivada pelo conhecimento da documentação fotográfica de objetos retirados de sua região entre os anos de 1910 a 1925, levou-os também a querer reaver “suas” obras escritas, fotografadas e filmadas.

Como em um movimento da História, algumas obras voltaram a Meruri¹² e passaram a

¹⁰ Naquele ano, dezoito Bororo incluindo os de outras aldeias havia passado no vestibular para cursar na Universidade Federal de Mato Grosso – Campus de Barra do Bugres o curso de Pedagogia. Outros três haviam entrado no curso de Matemática, Letras e Biologia da Universidade Católica Dom Bosco em Campo Grande – MS.

¹¹ Os objetos da cultura material bororo em sua maioria são rituais e fora deste contexto perdem seu verdadeiro significado, como por exemplo, o objeto powari aroe exposto, na época, no antigo Musée de l'Homme em Paris com a simples indicação “clarineta”. O objeto é um dos mais sagrados da cultura bororo. É um instrumento de sopro construído durante os funerais de um morto e serve para chamar a sua alma durante o funeral em um dos momentos mais solenes, quando lhe oferecem água doce e cigarros. Depois disto é guardada na casa da família enlutada, como o representante material do falecido e cada vez que acontece um funeral é novamente utilizado para chamar o seu a alma de seu dono a participar do mesmo banquete. Anos mais tarde, exatamente o mesmo objeto foi transferido para o moderníssimo Musée du Quay Branly com o mesmo erro contextual, contido, inclusive, no cartão postal do objeto que mostrei aos Bororo.

¹² Mais detalhes em Carvalho, Aivone. Descolonização, Conhecimento Partilhado entre os Bororo de Meruri e Xavante de

fazer parte do acervo do próprio museu comunitário, composto também de um arquivo e uma biblioteca. A primeira pesquisadora a compreender e apoiar a proposta foi a antropóloga profa. Dra. Renate Vierler da Universidade de São Paulo que entregou pessoalmente toda sua obra aos Bororo em Meruri.

Criamos uma Sala de Expressão de Cultura, para abrigar o acervo da cultura material que se reconstruía, tomando como modelo os registros visuais apresentados aos Bororo. Em termos de infraestrutura, faltava um laboratório de imagem e som para que os próprios Bororo pudessem registrar suas festas e rituais atuais. Os registros seriam agrupados no arquivo e serviriam não só a eles, mas aos interessados, propiciando uma participação mais ativa e crítica por parte dos próprios indígenas nos trabalhos a serem publicados sobre sua cultura. Um laboratório simples foi montado, servindo ao registro dos costumes, como esperado. O primeiro documentário montado daí surgiu em 2008, quando Paulinho Ecerae Kadojeba, um dos estudantes do mencionado grupo, produziu seu primeiro vídeo: “Boe Ero Kurireu, que ficou famoso por contestar a reportagem mentirosa e fraudulenta do “Fantástico” da Rede Globo

Durante a montagem do museu comunitário, uma pequena coleção de objetos, que faz parte do último rito do ciclo fúnebre bororo¹³, o *mori*, foi repatriada do já mencionado Museo Missionario Etnologico Colle Don Bosco. A repatriação material dos objetos, no entanto, não pareceu tão significativa para os Bororo, quanto aquela realizada por meio de imagens.

O contato com os objetos que pertenceram aos antepassados é sempre motivo de muito choro e tristeza para os Bororo, cuja linguagem-cultura possui uma relação complexa com a morte¹⁴. Por isso, com os registros visuais não aconteceu como com aqueles objetos repatriados; as fotografias, quando vistas na aldeia de Meruri, foram observadas com curiosidade, admiração e certo humor e os objetos repatriados foram recebidos com admiração e tristeza porque pertenceram aos seus antepassados, os *aoe*, que se encontram nas aldeias dos Bororo desencarnados.

Assim, utilizando a documentação fotográfica dos objetos, realizamos, em laboratórios

Sangradouro. Relatório de Pós - Doutorado, Escola de Comunicação e Artes - Universidade de São Paulo, 2015.

¹³ O Mori quer dizer, entre outras acepções, presente, dádiva, reparação de danos causados, agrado, mimo. Cada um dos objeto repatriados está carregado de significação específica da função ritual do Mori que é retirar a aldeia do luto, depois da morte de algum membro da comunidade, devolver a alegria, maior equilíbrio e coesão social. (EB I, 1969 p. 803).

¹⁴ O ritual fúnebre bororo foi retratado em nossa dissertação de mestrado intitulada *Tempo de Aroe: simbolismo e narratividade no funeral bororo*, defendida em 1993.

de produção de cultura e com a participação dos anciãos, a reconstrução da coleção. A Sala de Expressão de Cultura do museu comunitário foi instalada recuperando a estrutura circular e mítica da aldeia¹⁵. Atualmente, o espaço possui um riquíssimo acervo construído por meio de inúmeras oficinas de revitalização e conservação da arte bororo. Técnicas antigas e modernas misturaram-se para reconstruir vários objetos da arte plumária, considerada uma das mais belas entre as etnias do Brasil, objetos de tecelagem em algodão, de cestaria, adornos corporais em madrepérola, além de utensílios e armas.

A inovação deste Museu é o fato de os objetos poderem ser utilizados pelos seus possuidores clânicos. A cada festa ou ritual, os objetos podem ser retirados e utilizados. Logo após eles são devolvidos e cuidados por Leonida Akiri, índigena Bororo, curadora deste Museu. Leonida fez vários cursos de formação museológica no Museu das Culturas Dom Bosco, no período de formação de sua equipe. A própria linguagem-cultura Bororo beneficia esta prática porque os objetos pertencem aos clãs por direito de primazia e nenhum membro de um clã pode usar os enfeites de outro, a não ser que tenham conquistado esse direito por meio da realização de algum grande feito.

As oficinas de revitalização da técnica de construção dos objetos bororo, organizadas pelo Museu Comunitário, reuniram jovens, velhos e crianças, munidos de um mesmo entusiasmo. Estas parecem ter devolvido aos Bororo de Meruri a possibilidade de reavivar sua cultura material e espiritual, uma fonte da sua riqueza cultural antes perdida. Cada um que ainda podia reconhecer ou que reaprendia as insígnias de seu clã de origem estampadas nos objetos, exclamava orgulhoso sua identidade.

Cada objeto bororo remonta sempre um herói mítico que instituiu seu modelo e ensinou como e quando utilizá-lo. Ao refazer o artefato, este presentifica o herói e revive o mito. É um momento espiritual e com uma força capaz de revelar aspectos de suma importância para a linguagem-cultura. A reutilização daquele artefato em um ritual, por outro lado, é a revivência da linguagem cultural, é a cultura novamente viva e operante.

Os objetos da cultura bororo incorporam muitas linguagens: para os Bororo seus objetos possuem vida, respiram, têm aromas, guardam marcas do tempo, da ancestralidade. Deles

¹⁵ A Sala de Expressão de Cultura possui os oito clãs reproduzidos pelas fachadas das casas originais, um esteio central representativo da casa dos homens em redor do qual estão os objetos repatriados do Museu Missionário Etnológico Colle Don Bosco.

partem as vozes da memória e da imaginação, geometria de ecos que transcendem o espaço, para viverem impregnados de tons, cheiros e lembranças; escondem segredos da ancestralidade capazes de dominar o medo, movimentar a vida e dialogar com a morte. As oficinas realizadas no Museu Comunitário de Meruri passaram a ser, então, signo de uma relação maior dos Bororo com sua memória coletiva, lugar onde referente e simulacro se misturam e se equivalem, e a cultura recupera, sua linguagem de significado profundo.

O projeto Museu na Aldeia foi, portanto, desenvolvido como algo aberto, portador de todos os tempos, morada de todas as linguagens e de signos esquecidos que fazem ressurgir a língua materna e outros tempos. Esta concepção não congela do tempo histórico, nas suas formas culturais, atiça o imaginário comunitário e o presente de um projeto em que as tecnologias de comunicação e os saberes acadêmicos podem estar disponíveis e dispostos a uma verdadeira construção partilhada.

Vale registrar que o Projeto Museu na Aldeia ganhou o Prêmio Cultura Viva na Categoria Tecnologia Sociocultural, do Ministério da Cultura, em 2006. Isto teve importância entre os Bororo como estímulo ao sentido do seu museu comunitário. Tanto é assim que o Museu segue funcionando de modo independente.

O Museu Comunitário e Centro de Cultura Bororo de Meruri passou a ser lugar de linguagens, de reflexão de estudo, ponto de encontro e reencontro, de criação e produção de conhecimento. Novas perspectivas pedagógicas para a Escola da aldeia foram abertas. A Escola Indígena “Sagrado Coração de Jesus” está empenhada no propósito de que para educar não basta que se transfiram conhecimentos, mas que se criem possibilidades para sua construção. Por intermédio dos registros etnográficos audiovisuais feitos por eles próprios, a comunidade tornou-se capaz de se envolver em um processo de pesquisa constante que reativa a memória e revitaliza a linguagem-cultura.

Ao buscar fortalecer a identidade cultural bororo por meio da recriação dos objetos, o que se deseja compreender não é o mero reflexo de uma suposta realidade empírica, mas o próprio processo de elaboração simbólica que nomeia o ser pela linguagem dos objetos e faz do mundo bororo uma construção histórica carregada de significação.

O PROJETO DE REVITALIZAÇÃO DA LÍNGUA BORORO

A relação entre língua e cultura, embora seja alvo de desacordos teóricos, é amplamente reconhecida (Leavitt, 2015). Sabe-se que a perda de uma língua conduz inevitavelmente à perda de elementos culturais intrínsecos. A extinção de uma língua implica o desaparecimento de conhecimentos preciosos, incluindo registros de modos de vida, soluções para problemas cotidianos, e conhecimentos sobre a flora local, suas propriedades e classificações, bem como mitos, histórias e literaturas tradicionais (Harrison, 2008).

A língua Bororo é classificada como “ameaçada” (Eberhard, Simons; Fennig, 2024). Embora não haja dados oficiais precisos, nossas estimativas de campo indicam que a população Bororo compreende pouco mais de 3.000 pessoas, distribuídas em cinco terras indígenas, sendo que apenas metade, ou menos, fala a língua, com um número ainda menor de falantes nativos. A transmissão da língua foi interrompida, e os jovens não têm mais o conhecimento necessário para utilizá-la. As escolas, por sua vez, não possuem programas de ensino contínuo da língua, e nas poucas onde há ensino da língua Bororo, este se limita a um nível básico, sem uma base pedagógica estruturada. Aqui está uma versão aprimorada do seu texto:

Em 2022, teve início na aldeia Meruri um projeto de revitalização e documentação da língua Bororo, que anda de mãos dadas com o resgate cultural promovido pelo professor Mariel Ekureu. Ambos os esforços se inserem no contexto favorável da aldeia Meruri, onde, desde o ano 2000, a professora Aivone Brandão vem desenvolvendo um trabalho de revitalização cultural.

Seguindo o modelo de oficinas realizadas em parceria com o centro cultural e museu, o primeiro passo do projeto de revitalização linguística, liderado pelo professor Mariel Kujibo Ekureu e Fabrício Ferraz Gerardi, foi a criação de um repositório – uma versão linguística, por assim dizer, de um museu – que reúne todo o material escrito conhecido na língua Bororo. Essa coleção inclui um corpus anotado de textos (Gerardi, 2024; de Marneffe et al., 2021) que pretende disponibilizar online tudo o que já foi produzido por escrito em bororo, transcrição de falas e gravações, digitalização e atualização da *Encyclopédia Bororo* vol. I (Albisetti e Venturelli, 1962), um banco de dados etnobotânico (Gerardi, 2024b), um banco de dados de elementos da fauna, um dicionário Bororo-Português-Bororo, e uma lista bibliográfica. Todas essas ferramentas servirão para a criação de materiais didáticos em uma etapa futura do projeto.

Com parte desses recursos já disponíveis online, começamos a desenvolver: uma reforma ortográfica com base linguística; uma gramática de referência voltada para professores; e uma gramática pedagógica para ser usada na escola. Essas descrições abrangem não apenas aspectos culturais e históricos da língua, mas também textos mitológicos, histórias tradicionais e elementos da língua moderna, tal como ainda é falada pelos remanescentes falantes nativos.

Ao mesmo tempo, o professor Mariel Kujibo Ekureu intensificou suas atividades culturais e linguísticas realizadas fora da sala de aula, no cerrado, no ambiente das narrativas orais como parte do currículo escolar. Nessas aulas, os alunos não apenas aprendem a língua, mas também vivenciam a cultura Bororo em seu contexto natural.

As aulas em campo e o projeto de revitalização têm como objetivos, entre outros, a produção de materiais didáticos, a criação de um programa continuado de ensino, e a capacitação de professores sobre a pedagogia específica para o ensino da língua, que não pode ser considerada materna, uma vez que é aprendida como segunda língua.

A importância da língua está entre outras coisas, no modo de exprimir conceitos, relações. Tomemos como exemplo a palavra bororo *roia* ‘canto’. Em bororo, como em muitas línguas, há uma distinção morfológica entre substantivos obrigatoriamente possuídos (e.g. termos de parentesco, partes corpo) e os não possuídos, ou seja, aqueles que não podem receber um possuidor, codificado por uma frase nominal ou um índice de pessoa (e.g. elementos da natureza, sol, árvore, chuva) (Aikhenvald, 2011, p. 163-178). Não obstante, pode-se transformar (alguns) substantivos não possuídos em possuídos utilizando alguns substantivos para formar compostos. Um desses substantivos é *ke* ‘alimento, comida’. Como não se pode, na visão de mundo bororo, possuir a água, em quanto substância, não se pode dizer *i-pobo* ‘minha água’. Não obstante, é possível possuí-la enquanto alimento, assim, se diz *i-ke pobo* ‘minha água’ (literalmente ‘meu alimento (a) água’).

O papel desempenhado pelo canto na cultura (Albisetti; Venturelli, 1976 III.1, p. 2-3) está refletido no modo de referir-se a ele na língua. Não se pode possuir um canto, logo, **iroia*¹⁶ ‘?’ não significa ‘meu canto’, mas pode-se possuí-lo como alimento, a despeito do substantivo *o* ‘posse, propriedade geral’ usado, por exemplo em *in-o bakaru* ‘minha narração, meu mito’. Para se dizer ‘meu canto’ é necessário usar *ke* ‘alimento’. *Ike roia* ‘meu canto’ (literalmente

¹⁶ O asterisco indica que a forma não é gramatical.

‘meu alimento o canto’).

É fundamental compreender a língua em seu contexto original. Desvinculada de suas raízes, a língua perde parte de seu sentido e deixa de ser uma expressão autêntica da identidade de um povo. A partir de agora, é essencial que todas as atividades culturais em Meruri caminhem lado a lado com práticas linguísticas, fortalecendo não apenas a preservação da língua, mas também o significado do aprendizado, que encontra na língua sua essência e seu contexto intrínseco, em uma relação mútua (Fishman, 1991).

Nomeclatura de nosso povo segundo seu habitat

- **Bóku Mogorege** ou **Bóku Mógo-doge**, os que habitam o bioma dos cerrados;
- **Itúra Mogorége** que são os que habitam o bioma das matas, mais precisamente na bacia do Rio São Lourenço;
- **Orári Mogo-doge**, Habitantes do Lugar do Peixe Pintado, segundo Albisetti e Venturelli, esta denominação se designa mais aos Bororos da bacia do rio São Lourenço, embora os Bororo Orientais se autodenomine com tal denominação. (1962).
- **Tóri Ókwa Mogorége** que são os que habitam as montanhas, região da Serra de São Jerônimo.
- **Utígo Kúridóge** que significa “Os Flechas Longas” dado o cumprimento de suas flechas serem mais longas que a dos quatro grupos **Bororo** citados acima. Eles habitam o lado mais baixo do Rio São Lourenço, no pantanal no município de Barão de Melgaço - Mato Grosso.
- **Boku Tadawuge** que significa “Os do Cerrado”
- **Pobo Tadawuge**, “Os da Água”, duas designações mais gerais para se compreender quem mora no cerrado de quem mora em lugares onde há mais água.

Nomeclatura dos chefes Boe

Meriri Poro, foi o único sobrevivente de um dilúvio que acometeu a terra. Sobreviveu porque subiu em uma montanha, quando o dilúvio passou e ele desceu estava sozinho, ele e a natureza quase virgem. Afeiçou-se a uma corsa com quem teve filhos. Os primeiros a nascerem não eram pessoas normais, até que as gerações foram purificando até surgirem novamente os Boe como são hoje.

Os Chefes Bororo ancestrais a partir de Meriri Poro são:

- Mano Kurireu** "Roda grande de Caeté": Chefe do clã dos Aroroe (larvas).
- Tadugo** "Sua pinta": Chefe maior do Clã dos Iwagudu (gralhas)
- Aroia Kurireu** "Pano grande": chefe menor do Clã das gralhas (Iwagudu)
- Koge Ebowu** (O que anda com os peixes dourados): chefe do Clã das gralhas (Iwagudu).
- Butoregadu** (Butore akadu): "cinto listrado": chefe do clã dos Iwagudu (gralhas).
- Kaboreu** (tambor enfeitado de perninhos): Chefe do clã dos Aroroe (larvas).
- Biromodu** (pele bonita): chefe mais importante do clã dos Aroroe (larvas).
- Akaruio Borogé** (indio famoso): Chefe mais importante do clã dos Apiborege (palmeira Acuri).
- Meregege** (?): Chefe dos Apiborege (palmeira Acuri).
- Kuruguga** (gavião Caracaraí): chefe dos Apiborege (palmeira Acuri).
- Meriri baru** (dono do metal): chefe principal do clã dos Paiwoe (Bugios).
- Jerigi Otojiwu** (o que fica encostado em árvore seca): chefe da família dos O Ecerae

Boro Ecerae.

Bokarebo (da minoria): chefe menor dos Bakoro Ecerae.

Akaruio Bokodori: chefe principal dos Bakoro Ecerae.

Badojeba magurere (kaigu): chefe dos Bokodori Ecerae.

Imorio (o enfeitado): chefe principal dos Bokodori Ecerae.

Bokodori baru (dono do tatu canastra): chefe menor dos Bokodori Ecerae.-**Poruiepa** (matador de Jaú): chefe dos Bokodori Ecerae.

Barogo Bororo: chefe menor dos Bokodori Ecerae.

Baramere (brame): chefe dos Bokodori Ecerae.

Arogiareu (barulho de asa): chefe dos Bokodori Ecerae.

Inokuri (Cibae Etuwie) "o bonito pássaro": chefe dos Bokodori Ecerae.

Torobaru (começo da dança com a saia de palmeira): chefe dos Kie.

Kudoro (Arara azul): chefe dos Kie.

Uwaboreu (tem coração passivo): chefe do clã dos Badojeba.

Oca Kudureu (ossobio forte): chefe dos Badojebage.

Bakoro Kudu (grito de Namoro): chefe mais importante dos Badojebage.

Arua (grito de uma arara): chefe dos Badojebage.

Ikuira (kuira): chefe do clã dos Badojebage.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um ensaio sobre o *Método histórico e os vestígios memoriais*, François Dosse (2001, p. 397) revela o desmoronamento do paradigma estruturalista, uma antiga ambição em "apreender a realidade de maneira objetiva e científica". Para isso, acreditava-se ser suficiente a reunião de uma disciplina-modelo, a linguística, duas outras disciplinas, a sociologia e a etnologia, e duas doutrinas de referência o marxismo e a psicanálise.

O novo enfoque reestabelece a separação estruturalista entre competência científica e competência comum. Agora, ao contrário, as competências das pessoas comuns passaram a ser levadas a sério. O fim da oposição entre ordem singular e ordem geral leva a sociologia a “renunciar à postura denunciadora e pôr-se à escuta dos atores” (Dosse, 2001, p. 1998) o que coloca em cena a legitimidade do conhecimento ordinário, o sentido comum agora portadores de saberes, habilidades e aptidão.

A ação dos argumentos que o ator social elabora, podem ser os elementos centrais de que o pesquisador precisa para, partindo daí, abolir a dicotomia entre a explicação e a compreensão. O que interessa é o subjetivo vivido, sua abstração pelo discurso e os desdobramentos no universo intersubjetivo da comunicação. O mundo da vida e seus atributos de subjetivação e socialização, encaixam-se no universo das ciências humanas, quando elas se interrogam sobre o sentido que se deve dar à prática social. A interpretação situa-se como um ponto intermediário entre o vivido e o conceito. O agir humano será levado em conta por seus interpretantes internos, antes de ser considerado por uma interpretação externa.

O conceito não se opõe mais ao vivido para desqualificá-lo, e a busca de sentido realiza-se a partir de 'meditações imperfeitas' numa 'dialética inacabada', sempre aberta para um sentido novo. Essa abertura para a temporalidade, sobre a cadeia das gerações inscrita na trama da historicidade, opõe-se ao corte epistemológico que se havia tornado um absoluto do paradigma estruturalista animado por uma pretensão científica (Gruzinski *apud* Morin, 2002, p. 399-400).

Trata-se de estabelecer uma ponte de comunicação com o outro, vencendo a distância que o torna estrangeiro, como assevera Dosse (2001, p. 400). Assim, consideramos que o conhecimento real e sensível do verdadeiro sentido da ação comunicacional contemporânea se dá entre as diversas populações. Múltiplas são as linguagens postas em ação durante o processo, múltiplos são os canais que veiculam as comunicações que, durante o percurso, se adaptam, se recriam para comunicar seu sentido original.

Nesse sentido é que o projeto Museu na Aldeia teve seu propósito realizado. Na esperança de estimular a comunidade, aqueles objetos foram repatriados visualmente (ação a qual denominei "visual repatriacion") e, mais tarde, parte deles repatriados de forma concreta. A experiência revelou o despertar de uma memória coletiva bororo, propiciando a reflexão sobre sua verdadeira riqueza, os hábitos e necessidades implantados pela colonização. As oficinas fizeram emergir dos objetos étnicos a sua face oculta, aquela que transcende sua mera condição utilitária para revelar o seu lado de significado memorial profundo, o qual os museus, por mais que se esforcem, não conseguem mostrar.

Os Bororo descobriram nas oficinas as vozes ancestrais escondidas no verdadeiro significado do objeto étnico. As oficinas de então lhes abriram janelas para que pudesse pensar, a partir do computador, do vídeo, da fotografia, sobre um campo da experiência alegre e fecundo possível com as tecnologias audiovisuais. Ainda que de forma rudimentar, pelas condições materiais com que contou o projeto, os Bororo de Meruri se apropriaram dessas tecnologias, compreendendo-as como aliadas, na revitalização da sua identidade.

O pensamento crítico estimulado pelo Projeto Museu na Aldeia abriu portas para que se pudesse sonhar e ir além. Assim, o Projeto Museu na Aldeia deu lugar ao Projeto Bakaru, abrindo corredores de conhecimentos compartilhados por onde, hoje, passam os Boe rumo à Universidade, ao Programa de Pós-Graduação em Humanidades Direitos e outras Legitimidades, onde deixaram de ser objetos de estudo para serem sujeitos do seu próprio destino.

REFERÊNCIAS

AIKHENVALD, Aleksandra. **Languages of the Amazon**. Oxford University Press, 2012.

ALBISSETTI, Cesar; VENTURELLI, Angelo. **Enciclopédia Bororo**. Vol. I. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962.

ALBISSETTI, Cesar; VENTURELLI, Angelo. **Enciclopédia Bororo**. Vol III. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1976.

CARVALHO, Aivone Brandão. **O Museu na Aldeia – Comunicação e transculturalismo no diálogo museu e aldeia**. Campo Grande: UCDB Editora, 2006.

DUTTON, Michael Robert. “The Three Towers of Politics: Eiffel/Ferris/Tatlin. Fragments 1& 2”. In: **Anthropological Futures Conference**, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taiwan, Jan. p. 12-13, 2010.

DUTTON, Michael Robert. “Lead Us Not into Translation: Notes toward a Theoretical Foundation for Asian Studies”. In: **Nepantla Views from South**, v. 3, n. 3, 2002, p. 495-537. Disponível em: https://research.gold.ac.uk/1927/1/POL_Dutton_2002a.pdf. Acesso em: 28 jan. 2017.

EBERHARD, D. M.; SIMONS, G. F.; FENNIG, C. D. (Eds.). **Ethnologue: Languages of the World**. 27. ed. Dallas, TX: SIL International, 2024. Disponível em: <https://www.ethnologue.com>. Acesso em: [data de acesso].

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1985.

FISHMAN, Joshua A. Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages. Vol. 76. Multilingual matters, 1991.

GERARDI, Fabrício. **UD_Bororo-BDT Treebank**. Version 2.12. Universal Dependencies, Disponível em: https://github.com/UniversalDependencies/UD_Bororo-BDT/tree/dev. 2024a

GERARDI, Fabrício. Language Structure/Etnobotanica-Bororo: Versão inicial (v0.1). Zenodo. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13947723>. 2024b. Disponível em <https://boeenomoto.pythonanywhere.com/etnobotanica/index.html>

HARRISON, K. David. When languages die: The extinction of the world's languages and the erosion of human knowledge. Oxford University Press, 2008.

LANDER, Edgardo. “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos”. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005, p. 21-53.

LEAVITT, John. Linguistic relativity: precursors and transformations. In: *The Routledge handbook of language and culture*. Routledge, 2014. p. 18-30.

LERSCH, Teresa Morales; OCAMPO, Cuauhtémoc Camarena. “O conceito de museu comunitário: história vivida ou memória para transformar a história?”. **Conferencia Nacional de la Asociación Nacional de Artes y Cultura Latinas**. Kansas City, out. 2004. Disponível em: <http://www.abremc.com.br/pdf/5.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Lisboa, Edições 70, 1976.

MARNEFFE, Marie-Catherine, et al. Universal dependencies. *Computational linguistics*, 2021, 47. Jg., Nr. 2, S. 255-308.

MENESES, Maria Paula. “Outras vozes existem, outras histórias são possíveis”. CES - Universidade Coimbra, 2008. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/69_Meneses.pdf. Acesso em: 28 jan. 2017.

MENESES, Maria Paula. “Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidades e o encontro colonial”. In: GOMES Nilma (Org.). **Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MIGNOLO, Walter. “Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”. In SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Pensamento Prudente para uma Vida Decente**. São Paulo: Editora Cortez, 2004.

MORIN, Edgar. **A Religação dos Saberes**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves. “Patrimônio Total: dos museus Comunitários aos Ecomuseus”. In **Revista Museu**, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.revistamuseu.com.br/18demais/artigos.asp?id=12673>. Acesso em: 28 jan. 2017.

PRIOSTI, Odalice Miranda. "Ecomuseus, museus comunitários e identidade cultural: uma recíproca construção". In: **Anais Simpósio Internacional Museu e Educação: conceitos e métodos**, São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.quarteirao.com.br/pdf/polo1-%20texto3.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2017.

RIBEIRO, António Sousa. “A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade. Pós-Colonialismo, Fronteiras e Identidades”. In: MACEDO Gabriela; KEATING, Maria Eduarda (Org.), **Colóquio de Outono. Estudos de Tradução. Estudos pós-coloniais**. Braga: Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, 2005, p. 77-87.

RIBEIRO, Darcy. **Segunda carta de Pero Vaz de Caminha a El Rei, Escrita da Novel das Crianças no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2002, p.55-83.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. **Florestas Anãs do Sertão**: o Cerrado na História de Minas Gerais. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.



Revista Mirante, Anápolis (GO), v. 18, n. 2, p. 139-161, dez. 2025. ISSN 1981-4089

RICOEUR, Paul. "O passado tinha um futuro". In: MORIN, Edgar. **A religião dos saberes: o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.