

O estudo histórico da formação e da trajetória de uma coleção sob a guarda de um museu permite tornar visíveis sua singularidade e seu sentido, ao explicitar as relações sociais e políticas que a tornaram possível. E, ao mesmo tempo, abre espaço para que aquilo que estava esquecido possa ser lembrado em novas situações, em outros usos e por outros sujeitos, cuja memória pode ser acionada, não só pelos objetos guardados no museu, mas também pelas histórias que neles estão penetradas e, ao mesmo tempo, esquecidas.

Para o caso dos grupos indígenas, os acervos devem ser estudados a partir de princípios que levem em consideração o papel político que eles representam para tais grupos ou para seus descendentes. Segundo Ribeiro e Velthem, estudar os acervos compostos por artefatos indígenas significa a realização de uma “nova coleta ou de uma ‘recontextualização’ [...] na qual, indivíduos confrontados com objetos provenientes de sua etnia, reunidos sob a forma de coleção museológica, protagonizam um encontro específico, em que se misturam a história familiar e a memória étnica” (RIBEIRO; VELTHEM, 1998: 108). Esse resgate do conhecimento de uma cultura material já desaparecida gera também “a necessidade de se estabelecerem formas de intercâmbio entre museus etnográficos e sociedades indígenas”, por meio das quais os próprios grupos étnicos devem tornar-se “os especialistas no âmbito dos museus” (GALLOIS, 1989: p. 140).

Algumas experiências nesse sentido têm sido desenvolvidas no Brasil, como é o caso dos Magüta, povos Tikuna, que formaram seu próprio museu. O Museu Magüta está localizado na cidade de Benjamin Constant, no Estado do Amazonas, e reúne coleções da cultura material do povo Tikuna, exibidas em uma museografia delineada pelos próprios indígenas, e uma biblioteca que abriga toda a documentação histórica produzida sobre esse povo e sobre a região do Alto Solimões. É exemplo, também, o caso do Museu das Culturas Dom Bosco, uma instituição que desenvolveu um trabalho com objetos dos Bororo da coleção etnográfica do Museu Missionário Etnológico Colle Don Bosco, na Itália, e firmou, em 2008, um convênio denominado Repatriação Virtual com o Museu de Etnologia de Viena.

*Técnica do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e professora do Mestrado Profissional de Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN. Graduada em História; Mestre em Antropologia Social; Doutora em Museologia.

A importância do estudo de coleções etnográficas formadas no contexto do colonialismo é determinada também pelos questionamentos surgidos no campo da museologia, que trazem à tona temas relacionados às formas de representação do outro no âmbito dos museus e ao papel dos museus “enquanto espaço de mostra das diferenças culturais na época da globalização” (DIAS, 2007: 125).

O tema deste artigo relaciona-se à formação de coleções etnográficas em museus, na primeira metade do século XIX, e a seus possíveis usos, tendo como caso a Coleção Natterer, constituída entre 1817 e 1835, no contexto da Missão Austríaca, e que hoje se encontra no Museu de Etnologia de Viena.

Os Museus de Etnologia e o Patrimônio Cultural

O colecionamento de artefatos indígenas na primeira metade do século XIX não pode ser visto como um processo desprovido de desenvolvimento local e global, pois suas condições de possibilidade implicavam uma dinâmica em que fatores de ordem política, social, epistemológica, institucional, econômica e emocional estavam presentes. Esse processo foi envolvido por situações pré-existentes e fez circular uma rede de relacionamentos, na qual diversos contatos culturais foram estabelecidos de maneira voluntária ou não.

Os museus de etnologia¹ têm sido objeto de estudo tanto por pesquisadores do campo da Museologia como da Antropologia, o que confere a esses trabalhos um caráter interdisciplinar.

Segundo Dias (2007), o tema que sobressaiu dessa relação, desde a década de 1980, é o da crise dos museus de etnologia. A constituição dos museus no final do século XVIII e, principalmente no século XIX, esteve ligada a áreas de saberes que ganhavam autonomia, como a História Natural, a Arqueologia e a Etnografia. Como um espaço de construção do conhecimento, os objetos e as coleções presentes nos museus serviam como instrumentos empíricos para as teorias que eram produzidas. Assim, os objetos eram concebidos como

¹ Devido à diversidade de denominação para os museus que se especializaram na guarda de objetos etnográficos, chamados de museus de etnografia, de museus de etnologia ou de museus de antropologia, optamos por usar, de forma geral, o termo museu de etnologia, por considerarmos mais próximo ao termo alemão *Völkerkunde*, que define o Museu de Etnologia de Viena [Museum für Völkerkunde Wien], responsável pela guarda da Coleção Natterer, caso tratado neste artigo.

testemunhos e contribuíam “para a verificação da prova – existência de antigas civilizações, de povos primitivos” (DIAS, 2007: 129).

Em 1937, o antropólogo Paul Rivet concebeu o Museu do Homem, para substituir o Museu Etnográfico do Trocadéro, aberto ao público em 1882 e que se assentava nas teorias evolucionistas da época. O Museu do Homem foi idealizado como uma instituição pluridisciplinar, como um ‘museu laboratório’, que partia do modelo universitário. Nas décadas de 1940 e 1950, segundo Abreu (2007), com a consolidação desse modelo, outras experiências foram desenvolvidas, como foi o caso do Museu do Índio, que foi fundado, no Brasil, pelo antropólogo Darcy Ribeiro em 1953. O que é interessante destacar aqui é a ideia que estava subentendida no projeto, destinada a “mostrar a unidade da espécie humana em sua diversidade cultural” e, seguindo as formulações do antropólogo norte-americano Franz Boas, apresentar uma “Antropologia que buscava contextualizar os objetos, atribuindo a eles uma visão etnográfica” (ABREU, 2007: 150). A função dos museus, vista nessa perspectiva, tornava-se fundamentalmente pedagógica e política e tinha a finalidade de lutar contra os preconceitos relativos aos povos ‘primitivos’, o que seria alcançado por meio do conhecimento mútuo entre as culturas. Essa mesma orientação guiou os museus etnológicos de países de língua alemã nesse período (HARMS, 1990). Constituíam-se, na realidade, como uma saída para trabalhar com coleções que haviam sido formadas no contexto violento do colonialismo.

Embora essas concepções tenham sido postas em prática já na década de 1960 segundo Dias (2007), William Sturtevant (1969) lamentava em seu artigo, ‘Does Anthropology need museums?’, o afastamento dos antropólogos dos museus de etnologia, em função da consolidação da Antropologia como disciplina acadêmica, o que acabou enfatizando o trabalho de campo em detrimento do trabalho no museu.

A ideia de que os museus de etnologia haviam-se tornado um repositório de objetos descontextualizados e fossilizados foi fortalecida com as críticas pós-colonialistas, que começaram a ganhar corpo nas décadas de 1970 e 1980, quando ocorreram mudanças nas concepções de museu, as quais enfatizavam a interdisciplinaridade e seu entendimento como patrimônio cultural e natural.

Essas críticas encontravam ressonância na área da Antropologia em um contexto epistemológico que encarava a sociedade, ou a cultura, como um texto que podia ser interpretado; essa perspectiva foi desenvolvida pelo antropólogo Clifford Geertz, ao afirmar que os fenômenos sociais precisam ser ‘lidos’, não apenas pelos antropólogos, mas também pelos próprios membros da sociedade (GEERTZ, 1978).

Na Museologia, essa postura de pressupor a cultura como ‘textos’ desenvolveu-se no estudo dos objetos das coleções dos museus, que passaram a ser encarados como ‘objetos discursivos’ ou ‘objetos retóricos’, como sujeitos de campos semânticos que se modificam (STARN, 2010). De forma que, em diversos momentos de suas exposições, os objetos estão submetidos a uma construção multiforme de significados, os artefatos mudam seus significados em função não somente de suas formas de representação visual e histórica, do ambiente em que estão inseridos, das interpretações historiográficas e institucionais desde sua seleção, como também dos diversos sujeitos que os percebem diariamente (SMITH, 2006: 19).

Se por um lado, essa perspectiva de construções narrativas sobre os objetos ampliava as possibilidades de ultrapassar a interpretação unívoca dos especialistas dos museus, por outro, gerava resistências por parte de organizações indígenas, que advogavam que os objetos, no caso os etnográficos, são suportes e testemunhos de valores passados e presentes, não somente significados e espécimes (STARN, 2010). Essa discussão reforçava, então, a perspectiva do patrimônio cultural, na qual a presunção de propriedade deveria estar presente.

Nessa direção, o movimento da chamada Nova Museologia constituiu-se a partir de mudanças epistemológicas mais amplas, ocorridas nos anos 1980, que também afetaram outras disciplinas voltadas aos estudos sociais e culturais. A chamada ‘crítica representacional’ foi dirigida principalmente à ideia de que a produção do conhecimento era realizada de forma cumulativa, negligenciando o caráter inerentemente político de sua busca, realização e disposição, de maneira que o conteúdo, a forma e a finalidade do que foi objeto de estudo e, principalmente, aquilo que foi ignorado ou tido como inquestionável passaram a ser encarados como questões a serem tratadas não somente como exigências acadêmicas como também como sociais e políticas mais amplas (MACDONALD, 2011: 03).

Como resposta a essa crítica, foi exigida uma maior reflexividade, por meio da qual se deveria atentar para os processos de produção e de disseminação do conhecimento, e levar em conta a natureza parcial, em duplo sentido, e posicional do próprio conhecimento. Questionava-se, assim, a maneira como os produtos culturais eram construídos e a crença na objetividade das estratégias utilizadas nesse processo, e propunha-se desvendar as estratégias pretensamente objetivas e os contextos histórico, social e político, os quais privilegiam certos tipos de conhecimento e marginalizam outros.

Podemos considerar que esses movimentos enfatizaram a crítica, a reflexividade e a relevância da associação do museu ao patrimônio cultural e natural como pressupostos significativos para a identidade e para a memória das comunidades; ressaltaram, também, o reconhecimento das instituições culturais como agentes políticos que estão envolvidos nesse movimento mais amplo ocorrido em diversos campos do conhecimento na década de 1980 (SANTOS, 1988).

Os museus foram especialmente alvo dessa posição crítica voltada para políticas de identidade, no sentido de que ao selecionar bens culturais para guarda e posterior exposição, essas instituições, ao mesmo tempo em que reconhecem e afirmam identidades, omitem o reconhecimento e a afirmação de outras (MACDONALD, 2011).

Assim a constituição da Nova Museologia, nos anos 1980, foi fundamental para as mudanças teóricas e metodológicas que tiveram lugar no campo da museologia (PRIMO, 1999; CARDOSO, 2010; MOUTINHO, 2007; MACDONALD, 2011). Essas mudanças atingiram as práticas museológicas vigentes, bem como o ensino e as concepções sobre as funções dos museus, e, a partir de 2000, firmaram-se como o paradigma dominante nas orientações da museologia e do patrimônio cultural (CARDOSO, 2010).

Em 2006, foi introduzido o conceito de Sociomuseologia por Moutinho e Primo, que partiram da teoria processual do patrimônio (CARDOSO, 2010). Segundo Primo, a museologia que se apóia no patrimônio cultural visa “assim à reapropriação da memória colectiva e ao direito do exercício da sua cidadania”, pois o patrimônio, entendido como legado cultural, é “fruto do fazer e saber fazer do homem” (PRIMO, 1999: 32).

A noção de legado, que está presente no pensamento que embasa a Nova Museologia e a Sociomuseologia, define os objetos que formam coleções como patrimônio. Para que o

objeto museal passe a ser visto como um bem cultural, deve ser estabelecida sua historicidade, isto é, ele deve ser “entendido como um corte sincrônico, representando um espaço-tempo histórico, onde estão presentes as relações desiguais, diacrônicas, que se expressam na história do objeto museal”; caso contrário, apresenta-se fragmentado “por explicitar apenas um aspecto parcelado da produção cultural do homem” (NASCIMENTO, 1994: 12).

Como nos referimos anteriormente, a Sociomuseologia parte da teoria processual do patrimônio (CARDOSO, 2010). Pensar em processo é pensar em um movimento constante que não possui uma origem determinada e nem pretende chegar a um fim prefigurado, mas que reconhece uma “permanente alteração do que é, o processo de diferenciação intrínseca de tudo o que existe” (GONDAR, 2005: 20). Nessa percepção, nem o tempo, nem o espaço são neutros, mas são formados “por jogos de força e o calor das lutas” (GONDAR, 2005: 20), em tensão constante, constituída por desejos e por interesses.

Segundo João Pacheco de Oliveira (2007), o colecionamento de objetos étnicos em museus gera abstrações sociológicas ao descontextualizar as maneiras como esses artefatos eram utilizados no cotidiano e nos rituais, ocorrendo, nesse sentido, o congelamento da história e da reflexividade. Ao conceber os museus como um espaço onde estão acumulados não só símbolos, mas também emoções, Oliveira avalia a necessidade da realização de uma abordagem que empreenda uma ‘historicização radical’ dos processos de colecionamento, por meio da qual é possível, então, discutir “o jogo de forças que estão em torno da aquisição, classificação e exibição de objetos etnográficos” (OLIVEIRA, 2007: 73), e, dessa forma, produzir conhecimento, que parte da averiguação da constituição, da disposição e do inter-relacionamento ocorridos nesse processo.

Como ainda destaca Oliveira, essa postura teórica e metodológica acima referida “é uma condição para que possam surgir novos usos e *performances* políticas, propiciando usos mais polifônicos e democráticos do enorme poder de representação de que os museus estão investidos” (OLIVEIRA, 2007: 76). Assim, se esse estudo tem por finalidade gerar condições que permitam mais informação e crítica para o público, ele deve também discutir as diversas formas de uso desses objetos, de maneira a possibilitar que os membros dessas coletividades envolvidas realizem suas próprias narrativas sobre essas coleções.

A Coleção Natterer

Durante o século XIX, principalmente entre 1808 e 1822, ou seja, ao longo do processo de formação do Estado brasileiro, diversos grupos estrangeiros estiveram no território do atual Brasil, coletando objetos etnográficos, que, em muitos casos, foram destinados a museus europeus.

A chamada Missão Austríaca ocupa, nesses eventos, uma posição especial, pois foi responsável pela coleta, em território brasileiro, do maior acervo de objetos etnográficos relativos aos povos indígenas que se encontra fora do país e que hoje faz parte do Museu de Etnologia de Viena. A quantidade de artefatos acumulados pelos pesquisadores austríacos, os quais percorreram, entre 1817 e 1835, diversas regiões do atual Brasil, gerou a necessidade de criação do 'Museu Brasileiro' em Viena, que esteve aberto ao público entre 1821 e 1836. A parte 'etnográfica', exposta no então Museu Brasileiro, foi transferida em 1928 para o recém-criado Museu de Etnologia de Viena e denominada Coleção Natterer, em homenagem ao colecionador austríaco que permaneceu durante 18 anos no Brasil e que foi o responsável pelo colecionamento de cerca de 2400 artefatos produzidos por 70 etnias que vivem ou viveram no território brasileiro.

O estudo do processo de colecionamento empreendido pelos naturalistas da Missão Austríaca permite perceber as várias camadas de significação, às quais os artefatos indígenas foram associados. Aos objetos que chegavam à Europa, vindos do Novo Mundo, e que se encontravam nos chamados gabinetes de curiosidades, considerados os antecedentes mais próximos dos museus modernos, eram atribuídos um sentido teológico, que os valorizava como exemplo do paganismo e do exotismo.

No século XVIII, com as viagens geográficas de mapeamento do mundo e com o desenvolvimento da História Natural como disciplina, o significado dos artefatos passou a ser associado ao espécime natural, constituindo, assim, o objeto-espécime.

O período em que a coleção Natterer foi formada, o início do século XIX, pode ser definido como intermediário entre a preponderância da História Natural e a formação da Antropologia como disciplina, a qual só ganhou autonomia a partir de meados desse século. Nesse sentido, a partir da relação estipulada entre os naturalistas austríacos com os indígenas brasileiros, pode-se perceber que o valor atribuído a esse tipo de objeto era associado ao

‘primitivo’, o qual, por sua vez, recebia as qualificações de ‘selvagem’ ou ‘manso’. É importante observar que essas classificações associadas aos artefatos indígenas são as mesmas utilizadas pelas políticas indigenistas do governo português e, a partir de 1822, do brasileiro, aplicadas aos índios e que justificavam as ‘guerras justas’. Aqueles que se encontravam em situações de escravidão e de aldeamento, em espaços ‘protegidos’ por quartéis e presídios, eram considerados ‘mansos ou domesticados’; os grupos que resistiam à ‘proteção’ eram vistos como ‘selvagens’. Vez ou outra, tanto os naturalistas como os governantes no Brasil se valiam da categoria civilizado, que em última instância remetia para o uso da língua portuguesa por indivíduos de origem índia.

A quantidade de artefatos indígenas coletados nesse período não só pelos austríacos, como também por colecionadores de outras nacionalidades, mesmo que numericamente bastante inferior aos objetos relacionados aos três reinos da natureza, é um indício da existência de um mercado bastante dinâmico frequentado por intelectuais e cientistas da época. A rede de relações, que envolveu colecionadores e autoridades locais, foi responsável pela criação de um mercado de bens simbólicos, dos quais faziam parte os artefatos indígenas, apesar de não terem sido esses objetos o foco principal do colecionamento nesse período. Mas devemos levar em conta também que a história do colecionamento não pode ser escrita sem considerar as contradições inerentes a esse processo. Embora imbuídos da racionalidade científica presente no fim do século XVIII e no início do XIX, a seleção de objetos que deveriam ser coletados não seguia uma orientação racional, ‘objetiva’, mas muitas vezes era resultado do acaso, ou seja, daquilo que acidentalmente atraía a atenção dos colecionadores.

Na comparação da Coleção Natterrer com as coleções formadas por Johann Baptist von Spix e Karl Friedrich von Martius e por Georg Heinrich von Langsdorff, por terem sido processadas no mesmo período, fica evidente que a quantidade de objetos que possui, sua coesão e sua abrangência a tornam a mais significativa para o conhecimento do tipo de colecionamento efetuado no início do século XIX.

Os usos: a Repatriação Virtual

O antropólogo Darcy Ribeiro escreveu em seu diário, quando se encontrava, entre 1949 e 1951, em pesquisa de campo com os índios Urubu-Kaapor, do Estado do Maranhão: “Só me consola saber que vão para um museu” (RIBEIRO, 1996: 529). Ribeiro acreditava

que estava ‘espoliando’ os indígenas de seus objetos rituais (COUTO, 2007), mas, talvez imbuído da ideia de que o futuro desses grupos era o desaparecimento, sentia-se consolado, ao saber que esses bens estariam seguros em um museu, que os guardaria, conservaria e divulgaria.

Segundo Aivone Carvalho Brandão (2003), ex-diretora do Museu das Culturas Dom Bosco, quando os Bororo da aldeia Meruri tiveram de escolher o nome para o estabelecimento cultural que estavam criando na aldeia, as denominações ‘museu’ e ‘sala de exposição’ foram, veementemente, rejeitadas pelos índios:

Duas questões orientaram a escolha: uma referente ao fato de os Bororo terem descoberto que seu acervo cultural era ‘exposto’ em museus europeus. A outra diz respeito ao fato de, apesar da exclusão social e de todas as dificuldades, querem dar ênfase à vida, querem dizer que estão vivos e, portanto, rejeitam a denominação de ‘Museu’. [...] Para os Bororo, este nome assume o significado de ‘morte’, clausura, lugar onde seus objetos culturais perdem a força e morrem para que os brancos os reconheçam como vencidos (BRANDÃO, 2003: 56).

Podemos observar, nesses exemplos, duas concepções de museu: uma, que ressalta a função social e histórica dessa instituição, cuja missão é registrar a cultura material de povos ameaçados de desaparecer ou de perder seus traços culturais originais; e outra, que denuncia seu caráter autoritário, ao destacar seu papel de ‘guarda’, de ‘conservação’ e de ‘divulgação’ de representações de poder.

O reconhecimento do museu como um lugar de poder e de memória implica “politizar as lembranças e os esquecimentos” (CHAGAS, 2002: 44) e, dessa forma, gerar reapropriações por outras vozes que estavam silenciadas; usa-se, portanto, o poder da memória como um instrumento de resistência.

Retomando Oliveira (2007), o estudo sobre as coleções que se encontram em museus devem ter também por finalidade apresentar formas de uso desses objetos, de maneira a propiciar o desenvolvimento de performances políticas sobre essas coleções.

Os usos propiciados pela Coleção Natterer foram extremamente restritos: muito pouco foi divulgado e comunicado ao longo dos 175 anos posteriores à grande exposição

realizada no Museu Brasileiro em Viena². Esse silêncio sobre a coleção contribuiu para o desconhecimento do conteúdo da mesma e, em grande medida, para a personalização da figura do principal colecionador, no caso, Johann Natterer.

Em outubro de 2008 foi realizado um convênio entre o Museu de Etnologia de Viena (MEV) e o Museu das Culturas Dom Bosco (MCDB), de Campo Grande, Mato Grosso do Sul. O convênio foi destinado a desenvolver uma parceria entre os dois estabelecimentos, a qual envolvia o levantamento de informações sobre o material etnográfico de indígenas brasileiros que se encontra em museus europeus. A concretização do convênio ocorreu com a visita do então diretor do Museu de Etnologia de Viena, Christian Feest, ao museu em Mato Grosso, e o com o apoio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que promoveu uma reunião entre os representantes dos dois museus. O convênio, contudo, acabou sendo realizado diretamente entre os dois museus, cujo trabalho dizia respeito, principalmente, à cultura material dos Bororo em Mato Grosso.

O Museu Dom Bosco denominou o convênio ‘Projeto de Repatriação Virtual’ “de peças de diversas etnias brasileiras, em especial da etnia Bororo, que se encontram em museus europeus, inclusive no museu austríaco, desde a ocasião em que foram coletadas em nosso país no final do século XIX” (MCDB, 2011).

A formatação desse convênio, no momento em que foi articulado com o museu austríaco, baseava-se em uma experiência anterior desenvolvida pelo MCDB com artefatos dos Bororo pertencentes ao Museu Missionário Etnológico Colle Don Bosco. Essa experiência teve lugar na década de 1990, quando o Museu das Culturas Dom Bosco – estabelecido em 1951 pela Missão Salesiana – instituiu o Programa Museu nas Aldeias, cujo principal objetivo era a criação de um centro cultural na Aldeia bororo de Meruri.

Em 1999, o Museu Missionário Etnológico Colle Don Bosco e o MCDB desenvolveram um programa de intercâmbio, responsável pelo envio, para a comunidade de

² Além da exposição no Museu Brasileiro ocorrida entre 1821 e 1836, foi realizada, de 17 de julho de 2012 a 7 de janeiro de 2013, uma grande exposição organizada pelo Museu de Etnologia de Viena sobre a Coleção Natterer, denominada ‘Além do Brasil – Johann Natterer e a coleção etnográfica da expedição austríaca ao Brasil, 1817 a 1835’ [*Jenseits von Brasilien – Johann Natterer und die ethnographischen Sammlungen der österreichischen Brasilienexpedition 1817 bis 1835*] (MEV, 2011).

Meruri, de fotografias dos cerca de 600 objetos etnográficos dos Bororo que se encontram no museu italiano.

As fotos foram, primeiramente, usadas em trabalhos com os alunos da escola da comunidade e, em seguida, serviram como modelo para a confecção de objetos que formaram a coleção do Centro de Cultura Padre Rodolfo Lunkenbein, criado, em 2001, pela comunidade de Meruri. Esses artefatos refeitos e guardados no Centro “poderiam ser retirados, por ocasião das festas e rituais, por aquelas pessoas que, por direito de primazia, são seus legítimos donos” (BRANDÃO, 2003: 57).

Do trabalho realizado com as fotos entre os alunos, com a assessoria dos mais velhos, foram criadas oficinas destinadas à confecção de artefatos que seguiam os modelos dos objetos das fotografias e que eram conduzidas pelos anciões. O uso do termo centro e não museu foi escolha dos índios. A homenagem ao padre Rodolfo Lunkenbein teve a intenção de politizar a instituição cultural, ao se constituir como uma referência às lutas pela terra e pela sobrevivência, travadas pelos Bororo em 1976.

De acordo com o documento disponibilizado pelo Museu Dom Bosco em sua página digital, a intenção do convênio firmado com o museu austríaco é montar um banco de dados que permita o acesso a pesquisadores, “mas principalmente aos Bororo que poderão se utilizar deste artifício tecnológico em seu benefício, sobretudo para o resgate cultural de diversos aspectos artísticos e comportamentais perdidos pela presença e interferência do homem branco em seu cotidiano” (MCDB, 2011). É prevista também a criação de uma plataforma interativa na Internet.

Dessa forma, há duas questões importantes a serem investigadas nessa parceria entre os museus brasileiro e austríaco. A primeira diz respeito à criação de uma coleção virtual e a segunda, à proposta de considerar esse procedimento um movimento político de restituição e de repatriação de bens culturais que, no caso dos povos indígenas, tem servido à resistência e reforço da identidade cultural.

As instituições que abrigam artefatos indígenas demonstram interesse na constituição de arquivos digitais, pois estes se apresentam como uma modalidade de representação e de conservação dos objetos originais e, ao mesmo tempo, permitem transcendê-los, graças aos variados recursos tecnológicos que oferecem, como o zoom, que possibilita a visualização de

detalhes. Além disso, a formação de arquivos digitais tem a função de documentar os objetos, que podem ser alvo de políticas de repatriação ou de destruição por desastres naturais ou roubos. A falta de espaço físico, os cuidados com a preservação e com a documentação e o desejo de aumentar o acesso às coleções são questões importantes para que museus presenciais lancem mão do recurso digital.

Embora essas preocupações dos museus que detêm objetos etnográficos indígenas sejam pertinentes, há outra finalidade na exposição digital de artefatos indígenas que deve ser levada em conta e que diz respeito ao conhecimento retido pelas comunidades, sobretudo pelos mais velhos, sobre esses produtos culturais. Na experiência desenvolvida com as fotos de objetos, abrigados no Museu Don Colle na Itália, o Projeto Museu nas Aldeias contou com a experiência dos mais velhos da comunidade para ‘interpretar’ os artefatos que não mais existiam.

Se os museus que abrigam objetos indígenas demonstram interesses diferenciados no uso de banco de dados e na exibição digital desse material, os grupos indígenas também fazem uso da tecnologia digital, com o intuito de valorizar e comunicar sua cultura. Na página digital do Instituto Socioambiental, são relacionados mais de sessenta sites e blogs de organizações e de grupos indígenas (ISA, 2011).

O uso de banco de dados que permita ter acesso a informações sobre objetos que se encontram em museus não substitui o contato direto com esses objetos, mas pode gerar condições para o conhecimento da história das culturas às quais eles pertencem.

Como mencionamos anteriormente, o segundo aspecto a ser discutido relaciona-se ao conceito de “repatriação”. Carlton (2010) analisa a introdução do termo ‘repatriação virtual’ aplicado ao patrimônio material dos indígenas norte-americanos. Seu trabalho destina-se a perceber como as comunidades indígenas compartilham informações sobre seus objetos culturais no contexto de ambientes digitais.

A autora problematiza também o uso do termo ‘repatriação virtual’ ou digital, aplicado à formação de arquivos digitais de artefatos indígenas. Segundo Carlton, repatriação sugere que algo deva ser retornado; no caso da repatriação virtual, nada está ‘realmente’ sendo devolvido, embora ocorra outro tipo de transferência: o de conhecimento.

Restituição e repatriação de bens culturais apresentam significados diferentes. O último termo pressupõe a relação entre unidades políticas com certo grau de soberania que permita estabelecer tratados reconhecíveis pela comunidade internacional. O primeiro remete ao retorno de alguma coisa a seu estado original (DOLÁK, 2010).

No Brasil, dois casos de restituição de objetos indígenas que se encontravam em museus geraram polêmicas: um, de 1986, envolveu os Krahó e o Museu Paulista em torno de um machado em forma de meia lua, que acabou sendo restituído ao grupo indígena; o outro, ocorrido no contexto da Mostra do Redescobrimento Brasil+500, em 2000, teve como foco um manto cerimonial dos Tupinambá, do acervo do Museu Nacional da Dinamarca (BORGES; BOTELHO, 2010).

No primeiro caso, tratava-se de uma restituição a descendentes dos proprietários do objeto em questão; no segundo, teria de ser efetuada uma repatriação, pois os descendentes dos Tupinambá, outrora uma população bastante densa, tinham, naquele momento, herdeiros incertos entre os Tupiniquim da Bahia ou do Espírito Santo, os Caeté de Alagoas ou mesmo, genericamente, os índios brasileiros.

A ‘repatriação virtual’, como Carlton (2010) afirma, não necessariamente remete para o retorno de bens culturais a esses proprietários originais, mas para a possibilidade de contextualização histórica e cultural desses artefatos. Dessa forma, esse recurso, ou seja o, uso do espaço virtual no campo do patrimônio cultural indígena, apresenta a capacidade de gerar comunicação dialógica.

A autora distingue três tipos de espaços virtuais no qual essa comunicação ocorre: aqueles somente acessíveis aos grupos indígenas; os de uso educativo, mas que não estabelecem reciprocidade na troca de conhecimento; e a rede de banco de dados aberta à comunidade e a pesquisadores de forma global e que encoraja sua colaboração (CARLTON, 2010). Ela considera que somente a última é capaz de gerar comunicação.

A introdução de novas tecnologias comunicativas nos museus não foi resultado somente de mudanças tecnológicas, mas também da própria reflexividade dos museólogos, a partir da década de 1970, como nos referimos, os quais levantaram temáticas sobre acesso, participação, interação e democratização nesses espaços. O uso dessas tecnologias permitiria

tornar viável a presença de uma multiplicidade de pontos de vista, fazer do visitante um autor, engajar as pessoas na produção de sua própria história.

O que deve ser observado, porém, é que não basta a introdução de tecnologias para tornar esses espaços – tanto o museu presencial como o virtual – mais democráticos, visto que essas ferramentas também podem constituir-se em instrumentos de poder.

No caso do Convênio realizado entre o MEV e o MCDB, o objetivo da repatriação segue o modelo da experiência com a reprodução fotográfica dos objetos que estão na Itália. O uso do termo repatriação não pode ser visto como um acaso; ele está permeado de intencionalidades, não ao politizar o retorno propriamente dito dos objetos, mas ao tornar explícita a ida desses artefatos para museus.

O Convênio entre os dois museus está, neste momento, parado. Em conversa com a diretora do MCDB, Aivone Carvalho Brandão, fomos informadas que, após a saída de Christian Feest da direção do MEV, nenhum outro contato foi estabelecido entre os museus. Em 2009 e 2010, chegaram a ser realizadas pesquisas em alguns museus europeus, patrocinadas pelo MCDB e pelo MEV; mas, por razões que desconhecemos, o resultado desse levantamento de dados não se encontra no Museu das Culturas Dom Bosco³.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina. Tal Antropologia, qual museu? In Abreu, R.; Chagas, M.; Santos, M. S. dos. (Orgs). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond, MinC/IPHAN/DEMU, 2007, pp.114-125.

BORGES, Luiz C.; BOTELHO, Maria B. Le musée et la question de la restitution – étude de deux cas concernant le patrimoine culturel brésilien. In *ICOFOM Study Series – ISS 39*. 33rd ICOFOM Annual Symposium. Deaccession and return of cultural heritage: a new global ethics., Shanghai, China 7-12 November 2010. Disponível em: <<http://www.icofom.com.ar/publications.htm/simposio/Icofon2010pdf>, pp. 81-92>. Acesso em 15 de maio de 2011.

BRANDÃO, Aivone C. *O museu na aldeia: comunicação e transculturalismo (o Museu Missionário Etnológico Colle Don Bosco e a aldeia Bororo de Meruri em diálogo)*. Tese apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da

³ Informação prestada por Aivone Carvalho Brandão, em novembro de 2011.

- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, orientada por Fernando Segolin, São Paulo, 2003.
- CARDOSO, Pedro M. ICOM: half a century of changes and impasse. In Special edition 22nd ICOM General Conference Shanghai 7th - 12th November 2010. Sociomuseology IV, part II, To think Sociomuseologically. *Cadernos de Sociomuseologia*, vol. 38, Lisboa, 2010, pp. 35-47.
- CARLTON, Katherine. *Native American material heritage and the digital age: "virtual repatriation" and its implications for community knowledge sharing*. Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia e Museu de Antropologia da Universidade de Michigan, para a obtenção do grau de pós-doutor, 2010. Disponível em: <<http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/77643/1/carltonk.pdf>>. Acesso em: 10 de novembro de 2011.
- CHAGAS, Mário. Memória e poder: dois movimentos. In *Cadernos de Sociomuseologia*, n.º19. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia, 2002, pp. 35-67.
- COUTO, Ione Helena P. A tradução do objeto do "outro". In Abreu, Regina; Chagas, Mário de S.; Santos, Myrian S. dos. (Orgs). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond, MinC/IPHAN/DEMU, 2007, pp. 179-202.
- DIAS, Nélia. Antropologia e museus: que tipo de diálogo. In Abreu, Regina; Chagas, Mário de S.; Santos, Myrian S. dos. (Orgs). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond, MinC/IPHAN/DEMU, 2007, pp. 126-137.
- DOLÁK, Jan. On the issues of deaccessioning and repatriation of museum collections. In *ICOFOM Study Series – ISS 39*. 33rd ICOFOM. Annual Symposium Deaccession and return of cultural heritage: a new global ethics., Shanghai, China 7-12 November 2010, pp. 43-50. Disponível em: <<http://www.icofom.com.ar/publications.htm/Icofon2010pdf>>. Acesso em: 15 de maio de 2011.
- GALLOIS, Dominique T. O acervo etnográfico como centro de comunicação inter-tribal. *Ciências em Museus*, Belém, 1 (2), 1989, pp. 137-142.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GONDAR, Jô. Quatro proposições sobre a memória social. In Gondar, Jô; Dodebei, Vera. (Orgs). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa/UNIRIO, 2009, pp. 11-26.

- HARMS, Volker. The aims of the museum for ethnology: debate in the German-speaking countries. *Current Anthropology*, vol. 31, n.º. 4, 1990, pp. 457-463.
- ISA. Iniciativas indígenas: sites e blogs, 2011. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/sites-indigenas#2>>. Acesso em: 19 de novembro de 2011.
- MACDONALD, Sharon. Expanding museum studies: an introduction. In Macdonald, Sharon. (Ed.). *A companion to museum studies*. Malden: Blackwell, 2011, pp. 1-12.
- MCDB. *Convênio entre Museu das Culturas Dom Bosco e Museu Für Völkerkunde Wien-Austria*. Disponível em: <http://mcdm.web283.uni5.net//arqs/materia/98_a.pdf>. Acesso em: 15 de maio de 2011.
- MEV. *The Museum of Ethnology Vienna*. Disponível em: <<http://www.ethnomuseum.ac.at/en/collections/photo-collection>>. Acesso em: 21 de outubro de 2011.
- MOUTINHO, Mario C. *Proposta para reflexão. Definição evolutiva de sociomuseologia*. XIII Atelier Intenacional do MINOM, Lisboa/Setúbal, 2007.
- NASCIMENTO, Rosana. O objeto museal como objeto de conhecimento. In Nascimento, Rosana. A historicidade do objecto museal. *Cadernos de Sociomuseologia*, vol. 3, n.º 3, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 1994, pp. 7-29.
- OLIVEIRA, João P. O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. *Tempo*, v. 12, n.23, jul./dez., 2007, pp. 85-111.
- PRIMO, Judite S. Pensar contemporaneamente a museologia. In Moutinho, Mário. (Coord.). *Museologia: teoria e prática*. *Cadernos de Sociomuseologia*, vol. 16, n.º 16, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 1999, pp. 5-38.
- RIBEIRO, Berta G.; VELTHEM, Lúcia H. van. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In Cunha, Manuela C. da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, 1998, pp. 103-114.
- RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Boaventura de Souza. Um discurso sobre as Ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*, vol. 2, nº. 2, São Paulo, 1988, pp. 46-71.

SMITH, Charles Saumarez. Museums, artefacts, and meanings. In Vergo, Peter. (Ed.). *The new museology*. London: Reaktion Books Ltd., 2006, pp. 6-21.

STARN, Randolph. A Historian's Brief Guide to New Museum Studies. *The American Historical Review*, vol. 110, issue 1, 2010.

STURTEVANT, William. Does Anthropology Need Museums? In Cohen, D; Cressey, R. (Eds). *Proceedings of the Biological Society of Washington*, n. 82, 1969, pp.619-649.