

Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds

Débats | 2013

Formes nationales du colonialisme tardif dans le Cône sud, 1850/1950 – Coord. Luc Capdevila y Nicolas Richard

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

De trofeo de guerra a icone del indianismo: La doble trayectoria de un niño Bororo en el Imperio de Brasil, siglo XIX

[15/02/2013]

Résumés

Español English

Tomadas de comunidades indígenas y alejadas de sus usos cotidianos y rituales, las piezas etnográficas que integran las colecciones de un museo tienden a ser equivocadamente transformadas en expresiones cristalinas y abstractas de las culturas aborígenes, congeladas por una mirada que oculta los procesos históricos y la reflexividad que las constituyo como tales. El presente análisis del retrato de un joven indio Bororo (pueblo indígena de Mato Grosso, Brasil), hecho en fines del siglo XIX y que se encuentra actualmente en el Museo Nacional, de Rio de Janeiro, nos permite exponer un enfoque alternativo para leer la cultura material y las colecciones etnográficas, practicando una historización radical de las motivaciones y las fuerzas que rodean el retrato. A medida que seguimos las redes sociales por las cuales el retrato vino a ser ofertado, aceptado, clasificado y incorporado en el patrimonio del MN se revelan las historias olvidadas y silenciadas, bien como los límites ideológicos y prejuicios del indianismo y de las prácticas concretas con relación al indígena en el Imperio de Brasil (1839-1889). Por los caminos de la adopción por una familia rica y aristocrática, un niño indígena, que al comienzo no es más que un trofeo de guerra, recupera su nombre Bororo (Piududo, o sea humming-bird), es transformado en un artista indígena, proyectando-se como un joven señor (paguemeguera), para llegar al final a puramente referendar la narrativa indianista sobre la trayectoria trágica de la imposibilidad de incorporación de los indígenas en la sociedad brasileña.

Taken from indigenous communities and isolated from their everyday uses and rituals, ethnographic collections tend to be mistakenly transformed into crystalline and abstracts

expressions of indigenous cultures, frozen by a process in which creativity and reflexivity are not represented. This analysis of the portrait of a young Indian Bororo (indigenous people of Mato Grosso, Brazil), made in the late nineteenth century and is now in the National Museum of Rio de Janeiro, allows us to show an alternative approach, practicing a radical historicization about forces and motivations surrounding the portrait. As we follow the social networks why the portrait came to be offered, accepted, classified and incorporated into the patrimony of MN we get to reveal forgotten and silenced stories, as well as concrete practices in relation to indigenous in the Empire of Brazil (1839-1889) and also the ideological limits of romantic and nationalist representations (the «Indianismo»). On the paths of the adoption by a wealthy and aristocratic family, an Indian child, who at first is but a war trophy, tells to his step mother his native name (Piududo, or «Humming-bird »), is turned into an indian artist, imagined as a young gentleman (pagemeguera), to get at the end to purely exemplify the indianist narrative on the tragic trajectory of indian people and its impossibility to incorporate in the Brazilian society.

Entrées d'index

Keywords : 'Indianismo' and romantic images of the Indians Brazil, XIX century);

Contextualization of ethnographic collections; Anthropology of colonialism

Palabras claves : "indianismo" y las representaciones románticas sobre la muerte de los indígenas, Contextualización de las colecciones etnográficas, Antropología del Colonialismo

Notes de l'auteur

Traducción: Andrea Roca (LACED/MN/UFRJ).

Texte intégral

Introducción

- 1 Un museo etnográfico, así como los objetos habitan en él, es algo que oscila entre dos órdenes de existencia. En su cotidiano vive una lucha permanente e interminable contra el caos localizado en sus entrañas, consustanciado en sus reservas técnicas –integradas por colecciones heterogéneas, disposiciones pragmáticas y clasificaciones dispares. Herederos de los antiguos gabinetes de curiosidades de soberanos y familias poderosas, los museos etnográficos operan como una inmensa reserva de símbolos y de mensajes; constituyen un tesoro de imágenes que nadie conoce plenamente, las cuales exceden los usos parciales que reciben en contextos intelectuales y políticos precisos. Sus acervos, gigantescos y fragmentados, fruto de una –aparentemente desordenada– construcción colectiva, parecen pertenecer al dominio de los sueños y de lo inconsciente.
- 2 No obstante, en sus espacios públicos y formales un museo es siempre el lugar de un orden que se impone a través de sus galerías, de sus vitrinas, de la disposición de sus piezas, de sus nombres y títulos, de sus notas explicativas, de sus clasificaciones y sus recorridos de visitas. Objetos, imágenes, luminosidades difusas o convergentes, el tacto o la contemplación distanciada, sonidos, olores: entre otros, todos esos recursos son colocados al servicio de la producción de sentidos, elaborándose una narrativa que siempre acaba por ofrecer alguna clave explicativa y clasificatoria.
- 3 Conquistadora y triunfante, esa razón analítica puede asumir dos formas distintas, expresando diferentes paradigmas en el discurso de las ciencias humanas. La primera de estas formas –la más antigua en las prácticas museológicas– es de naturaleza morfológica. Operando a través de comparaciones (inter y transculturales), produjo taxonomías y series tecnológicas; floreció en el ambiente intelectual del evolucionismo, con el cual revela una íntima solidaridad. Aunque pueda deparar pequeñas sorpresas (al referirse a diversas líneas evolutivas, destacando las discontinuidades y particularidades de cada serie), parece coexistir muy cómodamente con el discurso colonial, con la idea de una superioridad occidental y con el sentimiento de una misión civilizadora.
- 4 La segunda forma enfatiza un marco cultural, insertando a cada objeto, imagen o sensación dentro de las unidades socioculturales de donde provienen, buscando rescatar en ellas un sentido originario. Las osadas comparaciones son reemplazadas por

una perspectiva contextualizante y relativista, en donde cada pieza debe estar referida a un universo monocultural para favorecer el acceso a su semántica y sintaxis.

- 5 Ambos abordajes se relacionan con los acervos de un modo poco crítico y reflexivo, tomando como verdadera a la imagen más inmediata y actuando con la presuposición de objetos desconectados entre sí, portadores de historias insignificantes o anecdóticas. Los acervos parecen ser entonces fragmentos improductivos reunidos por casualidad, que necesitan ser reordenados de maneras diferentes para poder generar algo importante y significativo –ya sea de acuerdo con un abordaje taxonómico, o según un abordaje cultural.
- 6 De ello resulta una narrativa impositiva y auto-centrada que, bajo el aura de las ciencias, produce viejos discursos apoyados en datos nuevos, supuestamente purificados de su existencia pretérita y jamás cuestionados. Paradójicamente, el estilo fuertemente realista y analítico coexiste con un esencialismo que revela dimensiones profundas ante la mirada del visitante, envolviéndolo en un juego de representatividad (formas típicas), autenticidad (sentidos originales) y encantamiento.
- 7 Otra vía de abordaje, más comprensiva y hermenéutica –por la cual intentaremos encaminar este texto–, no privilegiaría a los museos en tanto formuladores de mensajes (a partir de las narrativas que explícitamente proponen), sino como *locus* de acumulación de símbolos, sentidos y emociones referidos a una multiplicidad de actores sociales. Para eso, es necesario comenzar a partir de las historias depositadas en sus colecciones y de los significados que esos diferentes actores sociales atribuyeron –e incluso impusieron– a los objetos étnicos y a las imágenes del colonizado. Ello habría generado sentidos que fueron incorporados en sus materialidades, permitiendo reinterpretarlos y/o re-semantizarlos en cada nuevo contexto.
- 8 Se trata de una historización radical y profunda que reconstituiría juegos de fuerzas y de luchas por el poder de clasificar, procurando revelar historias olvidadas y silenciadas, explicitando la individualidad de los personajes y la multiplicidad de sus orientaciones, y rescatando, también, emociones y sentimientos (más allá de argumentos, estrategias e ideologías). Con ello pretendemos abrir un espacio a nivel científico capaz de considerar la función heurística que debe tener la dimensión de la reflexividad en el estudio de los objetos museológicos. Es importante tener en cuenta que esta es una condición previa para que puedan surgir nuevas prácticas y *performances* políticas, favoreciendo usos más polifónicos y democráticos del enorme poder de representación detentado por estas instituciones.

La adopción de un Pequeño Señor (*paguemegêra*)

- 9 Pasaré entonces al tema de este texto, el retrato de un niño indígena realizado en un bellissimo cuadro al óleo (sin la firma de su autor); según su ficha museográfica –existente en el Museo Nacional–, el nombre de este niño era Guido. Las informaciones que se presentan en dicha ficha ya son suficientes para cualificar hechos y personajes. Se trata de un niño Bororo, adoptado aproximadamente a los siete años de edad por una señora de alta condición social, Doña Maria do Carmo de Mello Rego. Durante cuatro años (1888-1892) ese niño vivió con ella y su marido, primero en Mato Grosso y después en una hacienda localizada en el estado de Rio de Janeiro; falleció por causas naturales, posiblemente debido a una neumonía. Su retrato integra una de las más antiguas colecciones del Museo Nacional, compuesta por alrededor de 400 artefactos indígenas de Mato Grosso –más allá de los dibujos y cuadros donados por su madre adoptiva¹.
- 10 La adopción no sólo es una institución ampliamente conocida en la sociedad brasilera: también es un instrumento importante para el análisis antropológico. Trátase de un conjunto de operaciones sociales por las cuales una persona resulta incorporada en otro grupo social, diferente a aquél al cual pertenece en virtud de su nacimiento², indicándose de este modo los procedimientos por los cuales una persona puede ser movilizada desde una posición casi natural hacia otra (entendiéndose aquí por ‘natural’

aquello que resultaría del funcionamiento de las reglas de descendencia hegemónicas en el contexto social considerado).

11 Desde luego, es importante comprender el carácter sumamente particular de la adopción de Guido. Más allá de su alta posición social, Doña Maria do Carmo y su marido se relacionaron con el niño Bororo como si fuera un hijo verdadero³. Esto se encuentra extensamente descrito en una especie de diario afectivo, escrito por su madre adoptiva apenas unos meses después de la muerte de Guido. “Viejos, mi marido y yo, sin hijos, sin más lazos que nos sujetaran a la vida, ¡habíamos concentrado en él todos nuestros afectos, todos nuestros cuidados!”⁴. “Todos los días me traía una hoja bonita o mimosa; si no, tenía una flor que él mismo colocaba en mi pecho – Quiero engalanar a mi mamá – me decía”⁵. Sin medias palabras y de forma reiterada, ella explicitaba su sentimiento frente a Guido: “Te amé y te amo como se puede amar al hijo más idolatrado”⁶.

12 En otro texto (del que hablaré más adelante), Doña Maria do Carmo relataba prácticas vigentes en el estado de Mato Grosso, donde niños y niñas indígenas eran recogidos por blancos para –como una réplica de un vínculo de esclavitud– transformarse en mano de obra totalmente pasiva y dependiente. “Dicen que los Chamacocos venden a sus hijos, pero yo no creo que eso sea cierto. Sí creo que, al ser aprisionados por los Cadiuéos, venden a las pobres criaturas de 7 a 9 años (...) cuando llegué a Mato Grosso todavía se realizaban aquellas compras inhumanas, cuyo precio era de cincuenta mil réis. A un compañero de viaje que ya había estado allí le oí decir que llevaba cien mil réis separados para comprar dos niñas Chamacocos”⁷.

13 En su diario, ella relata cómo fue la adopción de Guido:

“En Mato Grosso, un día, mientras mi marido era presidente de la Provincia, el capitán Antônio José Duarte, pacificador de la tribu de los Bororo, trajo un grupo de indios para que fueran bautizados y nosotros fuimos los padrinos. Vinieron dos caciques a los cuales les di los nombres de mi marido, Francisco y Rafael. Hice todo por agradecerlos y les di muchos regalos. Ellos se mostraron ampliamente satisfechos, diciendo por intermedio del intérprete que cuando volvieran a su aldea y sintieran **quiarigôdo** (nos extrañaran), volverían a Cuyabá para cenar con nosotros. (...) A uno de esos caciques, llamado en el idioma indígena como **Boroiga** y a quien correspondió el nombre cristiano de Rafael, con la ayuda del intérprete –y auxiliada por un pequeño vocabulario que me fuera ofrecido por el capitán Duarte–, le pedí que una vez que estuviera en la aldea me mandara un indiecito huérfano de padres, pero con el cabello largo. Yo lo criaría como un hijo. Me dijo que sí, porque sabía que yo era buena y amiga de los Bororos. Un mes después, el 12 de junio de 1888, el capitán Duarte me entregó un niño indio, vestido con una camisita de algodón ordinario y unos pantaloncitos azules”⁸.

14 En ese documento ella describe los primeros cuidados dedicados al niño indio recién llegado, a quien dieron el nombre de Guido porque era uno de los santos celebrados el día en que fue recibido por la familia Mello Rego. “No sabía una palabra de portugués: parecía tener siete años, porque estaba cambiando los dientes. Yo lo cuidaba, lo bañaba y muchas veces me sentaba en el suelo y lo abanicaba con una pantalla hasta verlo dormir, porque sentía mucho calor”⁹. Lentamente, el comportamiento cariñoso de Doña Maria do Carmo consigue quebrar la barrera de miedo del niño y surge entre ellos una comunicación más efectiva: “Cuando comenzó a hablar, le pregunté cómo me quería llamar, si madre o madrina; me respondió rápido, sin vacilar, *mamá*”¹⁰.

15 La condición de huérfano¹¹ como un requisito para la adopción está bien caracterizada en el relato de Doña Maria do Carmo, en donde se describe claramente un proceso de transferencia afectiva: “En pocos días comenzó a manifestarme la más confiante estima y, rápidamente, me daba pruebas de un cariño mayor (...) me dediqué a que le viniera un deseo ardiente de que yo fuera su madre, dado que la otra falleció cuando él era muy pequeñito”¹². La nueva relación ya estaba consolidada: “Aquella criatura tan pura ya era mi hijo, tan dulce, tan encantador”¹³.

16 Cuando viajaron desde Mato Grosso hacia Rio de Janeiro, los acompañó otro niño que había sido bautizado como Salvador y que precisaba tratamiento médico. Guido era muy próximo a dicho niño, a quien llamaba *tainó* (amigo). Doña Maria do Carmo cuenta que cuando Salvador tuvo que volver a Mato Grosso, temiendo que Guido se sintiera muy triste y abatido, ella le dijo que “si él quisiera, yo también iría. Me respondió rápido, brillándole los ojos: ¿Viajar yo? ¡Sólo si mi madre va conmigo!”¹⁴. Guido no admitía separarse de su madre adoptiva y frecuentemente le aseguraba: “Si mi madre muriera, yo me mato inmediatamente...”¹⁵.

17 En cuanto a su padre verdadero, Guido contaba que había sido muy cariñoso; recordaba cómo muchas veces su padre lo cargaba entre sus brazos debido a las espinas clavadas en las plantas de sus pies, haciéndolo incluso cuando ya estaba muy debilitado y enfermo. “Lo había visto morir junto al tronco de un árbol caído sobre un río, que servía de puente”¹⁶. A pesar del reconocimiento de la fuerza de esa relación anterior, Doña Maria do Carmo no dejaba de subrayar cuál era el mayor vínculo emocional verbalizado por el propio niño: “Extrañaba profundamente a su padre, pero a mí me quería todavía más”¹⁷.

18 La relación con su padre adoptivo se consolidó más lentamente y por otros caminos. Mientras aún se encontraban en Mato Grosso, el general Francisco Raphael de Mello Rego – como presidente de la provincia – visitó las fortificaciones militares de la frontera¹⁸. Doña Maria do Carmo cuenta que Guido se quedó muy impresionado por el tratamiento respetuoso que los militares de Corumbá daban a su marido. El niño comenzó a demostrar simpatía por ellos, e inmediatamente incorporó las formas de respeto que manifestaban ante sus superiores. Demostraba un gran aprecio por la figura del Emperador, a quien trataba por *Paguemegêra* (señor), y se sintió muy feliz por haber sido bautizado el día del año cuyo patrono era San Pedro.

19 A medida que Guido crecía, comenzó a acompañar a su padre adoptivo en cabalgatas y cazas, demostrando un gran placer y habilidad en esas actividades. Doña Maria do Carmo mencionó diversos encuentros con el Conde d’Eu y su esposa, la princesa Isabel, registrando que todos admiraban la extraordinaria habilidad del pequeño Guido en el uso del arco y la flecha durante las cazas. Las nociones de jerarquía que el niño iba aprendiendo y su convivencia con la familia imperial explican su sorpresa con los acontecimientos políticos siguientes. Con los movimientos del 15 de noviembre (proclamación de la República), Guido “se sintió muy afligido, diciéndome: Oh mamá, si los militares son tan buenos y el Emperador es tan grande, ¿por qué hacen esto con él?”¹⁹.

La etnografía indígena de Mato Grosso

20 No obstante, el encuentro intercultural no se realiza sólo a través de un movimiento unilateral y pedagógico por el cual el tutelado-aprendiz es llevado a incorporar, en su propia vida, los modos y los sueños de su tutor, intentando aproximarse a un modelo idealizado. El tutor también acaba por adecuarse a aquella situación de interacción, desarrollando conductas y priorizando valores que le permiten aproximarse al tutelado, aumentando el grado de intercomunicación y de mutua comprensión²⁰.

21 Esto también sucedió en la relación entre Doña Maria do Carmo y el niño Bororo. El primer movimiento en esa dirección fue el de simpatía hacia los indígenas, constatado a través de comentarios positivos que destacan virtudes o habilidades que usualmente no les eran reconocidas. Así describe a las mujeres Parecis (con las cuales tuvo contacto durante la visita de una comitiva de esos indios al Palacio en Cuiabá): como “bajas, aunque con una fisionomía dulce y simpática”, inclusive calificando como “bonita” a una joven que formaba parte de ese grupo²¹. Al referirse a los indios del Xingu, destaca los relatos del teniente Perrot, quien tuvo buenas impresiones sobre ellos y los consideró “hospitalarios y laboriosos” (op.cit.: 177)²².

22 El segundo movimiento de Doña Maria do Carmo fue el del interés intelectual por la cultura material y por las costumbres de los indígenas de Mato Grosso. Paralelamente al proceso de adopción del niño Bororo, ella desarrolló una especial atención hacia la

cultura indígena, recibiendo regalos, comprando cosas que consideraba bonitas e incluso emprendiendo una expedición a sitios arqueológicos. Durante su permanencia en la provincia reunió cerca de 400 piezas etnográficas procedentes de los Bororo, Parecis, Cabixis, Auités, Bakhairis, Cajabys, Guatós, Tapanhunas, Barbados, Sanapanãs, Chamacocos, Guaranys, Cadiuéos y Coroados. Donada al Museo Nacional, ella quiso que esa colección fuera acompañada por un texto de su autoría para ser publicado en la revista de dicha institución, los *Archivos del Museo Nacional*²³.

23 Como esposa del gobernador, Doña Maria do Carmo tenía contacto con los oficiales y científicos que integraban las expediciones hacia el interior. De esa forma ella recibió innumerables artefactos indígenas como regalos, al mismo tiempo que participaba activamente de un circuito de informaciones, ideas y valores. Conoció al Dr. Karl von den Steinen, famoso naturalista con quien debatió personalmente, mencionando también conversaciones con otros integrantes de la expedición (a la cual llamaba “Comisión Alemana”), tales como el Dr. Meyer y el teniente Perrot. Utilizaba criterios comunes a los naturalistas y etnólogos alemanes –referidos a una “antropología de rescate”–, destacando de este modo el “gran valor científico” de la recolección de piezas de una tribu que “tiende a desaparecer”²⁴. Para ella, este parecía ser el caso de los Guatós, observando que “la viruela destrozó tanto a esa tribu, que hoy se encuentra completamente reducida”²⁵.

24 Doña Maria do Carmo realizó una expedición a São Luís de Cáceres, en la cual recolectó diversos objetos pequeños (pipas y ollas), además de una gran urna funeraria de 95 cm de diámetro²⁶. Comenta que el propio Dr. von den Steinen se interesó bastante por sus descubrimientos y que, frente a su imposibilidad de visitar dicho sitio, recomendó al Dr. Meyer que fuera en su lugar. El relato de esa expedición fue publicado como una pequeña noticia científica, donde Doña Maria do Carmo explica cómo ella misma obtuvo todas las piezas de cerámica indígena de Mato Grosso disponibles en “nuestro Museo”²⁷, es decir, en el Museo Nacional.

25 Ella manifestaba respeto por el trabajo de la Comisión Alemana, a la vez que expresaba una enorme admiración por el precioso acervo reunido: “A la asombrosa variedad de los más lindos adornos de plumas –además de máscaras y collares, donde el ámbar parecía bellísimos topacios–, se unían riquísimos tipos de cerámica, contando con los mayores desvelos y cuidados por parte de la comisión (...) ¡Qué orgullo deben haber experimentado, bien recompensados por sus fatigosos trabajos, al presentar a sus colegas en Europa la amplia y preciosísima colección adquirida en el interior de Mato Grosso!”²⁸. Situándose en una perspectiva análoga y en una condición de igualdad con los naturalistas extranjeros, ella agregaba un comentario original que indica su preocupación con la preservación del patrimonio cultural nacional: “todavía siento, en mi corazón de brasilera, el pesar que experimenté al admirar la espléndida colección de artefactos con la que habría de ser enriquecido el Museo de Berlín...”²⁹.

26 Cuando comparamos los relatos de Doña Maria do Carmo con el patrón etnográfico post-Malinowski, aquellos dejan entrever una dimensión valorativa; no obstante, ello no la hace tomar distancia de las descripciones presentadas por los naturalistas viajeros y por los científicos contemporáneos que exploraban el interior del país en aquel momento. A pesar de elogiar “el gusto artístico innato en el salvaje”, ella registra que éste sería “aparentemente indiferente (...) en la contemplación de los primores de la naturaleza”³⁰. Menciona la existencia de los “feroces Cabixis” –caracterizados como “cruels e indomables vecinos”– los cuales, hasta hacía poco tiempo atrás, imponían el “terror” cometiendo “toda suerte de barbaridades”³¹. En el libro citado anteriormente ella expresaba dos caracterizaciones negativas sobre el indio: era “vengativo” e “indolente”³².

27 Incluso considerándose que el contacto con los integrantes de la Comisión Alemana y/o con escritores e intelectuales en Rio de Janeiro habría estimulado el interés de Doña Maria do Carmo por la etnografía –a través de la formación de colecciones científicas y la elaboración de cortos trabajos escritos–, no sería razonable olvidar que ello también constituye una posible vía para valorizar y comprender mejor la vida anterior de su propio hijo adoptivo. Su especial interés y curiosidad sobre el pueblo del cual procede el pequeño Guido se expresa claramente en el hecho de que la parte Bororo de la colección, constituida aproximadamente por 240 piezas, es de lejos la más completa y

numerosa de la totalidad del conjunto de objetos indígenas de Mato Grosso donados por ella al Museo Nacional. Ella describe la ceremonia de perforación de los labios inferiores de los niños Bororo con grande empatía y respeto, inclusive equiparándola con el bautismo cristiano. No obstante, esa etnografía comprensiva no estaba desvinculada de una dimensión afectiva, explicitada hacia el final del relato: ella concluía diciendo que fue así como su hijo adoptivo obtuvo un nombre Bororo, “Piududo” (colibrí).

- 28 Cuando menciona “el furor” manifestado por Guido contra una empleada que dejó caer la tapa de un baúl sobre la mano de su madre adoptiva, Doña Maria do Carmo parece hacer referencia al supuesto “carácter vengativo” del indio; sin embargo, ella estaba presentando una vez más una escena de amor filial, contándonos que todas las veces que el niño recordaba dicho acontecimiento –considerando que aquello podría haber sido a propósito, y no un mero accidente–, Guido decía que le daba pena no haber matado a la criada³³. Tal actitud revela cómo el niño Bororo poseía alguna consciencia de la importancia de sí mismo dentro del universo social –fuertemente asimétrico– en el que estaba instalado.

Un artista en desarrollo

- 29 No obstante y más allá de estos sentimientos, ¿cuál era la dirección y la finalidad de la actividad pedagógica desarrollada por Doña Maria do Carmo con relación al niño Bororo? Es evidente que su actitud contrasta con la de aquellas personas que encontraban, en la incorporación de los indígenas al núcleo doméstico, una estrategia para obtener trabajo no remunerado. Para ella, Guido era su hijo verdadero; Doña Maria do Carmo estaba atenta a las habilidades del niño, e intentaba conocerlas para que él las desarrollara de la mejor manera posible.

- 30 “La actividad de aquella criatura era tal, que incluso enfermo, en la cama, siempre estaba rodeado de lápices y papeles. Hacía barquitos de madera, con sus conjuntos de sogas y mástiles. Pintaba navíos y así pasaba días enteros, a veces inventando máquinas, fabricando piezas de artillería, pistolas, etc.; a veces dibujando embarcaciones, figuras y paisajes”³⁴. Parece como si en el acto de construir objetos e imágenes, Guido hubiera conseguido restablecer su propio equilibrio interior, apropiarse de diferentes mundos, reunir y conciliar su pasado y su presente.

- 31 Entre sus actividades, las que más se destacaban eran el dibujo y la pintura. “Tenía la costumbre de mirarlo mientras garabateaba constantemente y, cierto día, presté atención a lo que hacía. Me pidió que no mirara, porque me quería dar una sorpresa. Cuando terminó me dio un papel, diciéndome: – Acá está, mamá: esto es una pesca de Bororos, que yo hice para mi madre querida”³⁵. Ella explicita las premisas y extrae una conclusión de esos hechos: “Nunca tuvo clases de dibujo. Era artista por intuición, habría de ser un genio. Era singularmente vivo, perspicaz y con una comprensión asombrosa, facilísima. Vencía todas las dificultades, denotando la más aguda inteligencia...”³⁶.

- 32 De los pequeños cuadernos Guido pasa a hojas mayores, ofrecidas por Doña Maria do Carmo. Los dibujos reunidos suman un total de 329, organizados por su madre adoptiva en tres portafolios; éstos constituyen un material extremadamente rico y original, expresando el imaginario de un niño indígena acogido por una familia acomodada y culta. En su mayoría, esos dibujos reproducen paisajes del interior de Mato Grosso; las figuras humanas son raras. En algunas ocasiones también aparecen haciendas, siendo éstos los dibujos más elaborados. La impresión que transmiten es como si dichas haciendas estuvieran situadas en una isla, enmarcadas y/o destacadas con relación a la floresta. Ese es el núcleo civilizador que Guido reprodujo con especial énfasis, distinguiéndolo fuertemente de los “rancheríos”³⁷ (palabra utilizada en un texto elaborado por su madre adoptiva); tales rancheríos habrían señalado tanto las viviendas indígenas como también las de pescadores y otras personas dedicadas a actividades extractivas.

El paradigma de la inferioridad del indio

- 33 La adopción puede ser usada como una metáfora para pensar el “encuentro colonial”³⁸ en su dimensión más individualizante y cotidiana, referida a los procedimientos por los cuales las personas de una sociedad y cultura resultan incorporadas –de una forma rutinaria y capilar– a las instituciones y grupos de otra sociedad y cultura. Hemos estado trabajando la idea de tutela en este sentido, entendiéndola como un modo de dominación por el cual los pueblos indígenas son transformados en portadores naturales de una *indianidad* de naturaleza política y genérica, que les es impuesta por la situación colonial en la cual se encuentran³⁹.
- 34 Frecuentemente, la inculcación de nuevos hábitos –adecuados para la inserción de los indígenas en una situación colonial– es ejecutada a través de personas, papeles e instituciones que cumplen la función de una figura muy conocida en la esfera familiar: la de gobernanta⁴⁰. Algunas veces, los misioneros reemplazaron a las familias indígenas a través de mecanismos como el internado indígena, practicado hasta hace poco tiempo atrás y repetido en ciertos contextos por el propio indigenismo oficial⁴¹. Son muchas las formas por las cuales esa mediación sociocultural se hizo presente en la vida de los pueblos indígenas –iglesias, internados, unidades militares o administrativas, equipos económicos, migraciones temporarias, etc.–, con finalidades disciplinarias más o menos explícitas y/o definidas.
- 35 Las prácticas de adopción interétnica deben ser focalizadas dentro de este contexto, es decir, como una forma de actualización de esa función de intermediación cultural. Cuando el medio social es fuertemente homogéneo, ese pasaje puede ser realizado a través de una única intervención ritual, sin dejar acentuadas marcas posteriores. En cambio, si la diferencia de conocimientos y poderes implicados en la condición de ser miembro de cada uno de esos grupos es muy grande, los instrumentos de mediación social no podrán ser episódicos y puntuales sino que exigirán una acción continua, un papel específico y una autoridad reguladora. Por lo tanto, las madres adoptivas o las madrastras blancas de las criaturas indígenas deben ser consideradas desde una perspectiva sociológica, y no únicamente por sus posibles motivaciones individuales o sus argumentaciones conscientes.
- 36 En realidad, el proyecto de Doña Maria do Carmo con relación a Guido se enfrentaba a las concepciones que se volvieron hegemónicas en aquella época, tanto en el medio social en el cual vivía como también dentro de los círculos intelectuales. En dicho escenario, la teoría sobre la inferioridad racial del indígena elaborada por Batista de Lacerda –quien más tarde sería Director del Museo Nacional– ocupaba una posición destacada⁴², argumentándose que dicha inferioridad había sido públicamente comprobada a través de estudios antropométricos y de diversos tests mecánicos, realizados oportunamente con motivo de la *Exposición Antropológica Brasileira* de 1882, en Rio de Janeiro⁴³.
- 37 La idea de raza ocupaba un lugar central en el pensamiento del siglo XIX, con extensos desarrollos en Francia y Alemania (en las áreas de antropología física y geografía, respectivamente). En el Brasil, durante la segunda mitad del siglo XIX el romanticismo fue perdiendo terreno progresivamente para abrir paso a un cientificismo de cuño evolucionista, basado en la idea de raza⁴⁴; esta corriente proponía una ciencia experimental de los tipos físicos y operaba con determinismos establecidos a partir de factores biológicos o climáticos⁴⁵.
- 38 De tal modo, los deseos de Doña Maria do Carmo parecían entrar en conflicto con las pruebas científicas acerca de la supuesta inadecuación de los indígenas a la civilización. El fin trágico de su experiencia de adopción era previsible, tanto según las teorías científicas de aquella época, como también según los usos y costumbres de la sociedad en la que vivía (donde los indios eran incorporados a las familias blancas como meros “agregados”, una forma disfrazada de aquella esclavitud tan criticada por Doña Maria do Carmo). Los individuos de “raza indígena” tendrían pocas chances de adaptación a las sofisticadas artes de la civilización y al modo de vida de la corte, pero sí podrían adecuarse a las brutales rutinas de ejecución de trabajos manuales y de servicios no cualificados en las haciendas de Mato Grosso⁴⁶.

39 En virtud de su alta posición social, Doña Maria do Carmo no sufría ninguna clase de restricción relacionada al tipo de vínculo que ella decidía establecer con una criatura indígena; sin embargo, ello no la colocaba al margen de los juicios de sus contemporáneos, quienes creían en el determinismo de las leyes biológicas e, implícitamente, condenaban el fracaso anticipado de su experiencia de convivencia interétnica.

El discurso del Romanticismo

40 El 26 de enero de 1892 el niño Bororo falleció en la hacienda São Paulo, en la localidad de Mendes (estado de Rio de Janeiro). Sin consuelo, su madre adoptiva escribió una carta al Vizconde de Taunay, relatándole lo ocurrido; dos meses después, registró en papel una descripción de los últimos meses de vida del niño y, en agosto de ese mismo año –respondiendo a la propuesta del Vizconde de Taunay, quien la instaba a que reuniera aquellos relatos en un libro–, le escribió una tercera carta. “Las páginas de ese librito serían un tributo de afecto y de memoria a quien tanto, tanto se apegó a mí, y a quien tanto me dediqué con devoción”⁴⁷. Esos serían los tres capítulos de un pequeño libro titulado *Guido (Páginas de Dolor)*, publicado tres años después de la muerte del niño (1895) por la prestigiosa *Typographia Leuzinger* de la ciudad de Rio de Janeiro, con un prefacio del Vizconde de Taunay.

41 Aquello que para los científicos sería tan sólo una fatalidad, bajo la perspectiva del romanticismo fue presentado como una tragedia sublime; esto es lo que nos dice el Vizconde de Taunay al introducirnos en un “acontecimiento tan profundo y tan bellamente expresado en la perturbación del dolor”⁴⁸. “Guido, hermoso Guido, encantador colibrí de las selvas vírgenes de Mato Grosso, brillaste por un momento como una irisada flecha de luz en el seno de la densa arboleda, y de repente desapareciste en las sombras de la misteriosa e insondable oscuridad”⁴⁹.

42 La muerte de Guido y el fracaso de la experiencia de incorporación de un indígena entre los elevados extractos de la sociedad brasilera no sólo sirvió como un acontecimiento narrativo que ejemplificaba las concepciones científicas de la época: en un plano individual, dicho acontecimiento también expresaba –a la perfección– un patrón discursivo bastante generalizado, en donde las condiciones preexistentes de los indígenas eran siempre equiparadas a una mítica “edad de oro”, describiendo su trayectoria histórica necesariamente bajo el signo de la tragedia y de la destrucción⁵⁰.

43 En el plano narrativo, las teorías raciales del siglo XIX serían reemplazadas más tarde por el discurso de la aculturación (dominante en la antropología norteamericana de cierto período); al mismo tiempo, la pura y simple condena de los miembros de una colectividad en función de una fatalidad biológica habría de ser transformada en una interminable secuencia de estudios interdisciplinarios sobre anomia, marginalidad y formas múltiples de patologías sociales (alcoholismo, violencia, fragmentación de la personalidad y de los vínculos comunitarios, etc.). Casi cien años más tarde, los indígenas todavía eran interpretados según el mismo **paradigma de la extinción ineludible y de la inadecuación al mundo moderno**. Esto aparece expresado inclusive en el caso específico de Guido, donde sus manifestaciones artísticas continúan interpretándose a través del sesgo de la aculturación y de la noción de “hombre marginal”⁵¹.

44 La adopción de Guido fue absolutamente singular: fue inserto en un medio social muy elevado, junto a una madre adoptiva de buena educación y fina sensibilidad, y con un padre adoptivo que era presidente de la Provincia de Mato Grosso; el niño se veía a sí mismo como un pequeño *Paguemegêra*, igual a su padre y, de cierto modo, también semejante al Emperador. Ello le proporcionó una alternativa muy original en ese encuentro cultural entre colonizador y colonizado, permitiéndole desarrollar su capacidad intelectual y artística sin la necesidad de encubrir o rechazar por completo su condición de indígena.

45 Doña Maria do Carmo nos informa sobre esto al relatar las singulares interpretaciones que el pequeño Guido formulaba sobre ciertos episodios de la historia

del Brasil (que en los contextos escolares estigmatizan a los indios, generando hostilidad y rechazo). Ella se refiere al episodio que tuvo lugar con el obispo de Bahía, Don Pero Fernandes Sardinha, quien fue devorado por los indios Caetés después de un naufragio. Al oír dicho relato, Guido habría hecho el siguiente comentario (reflejando claramente el período de conflictos y de persecuciones vivido por los Bororo, cuya situación vivenciara antes de ser adoptado): “Pobre obispo. Seguro que los indios pensaron que él era el que los mandaba matar”⁵².

46 Cabe registrar rápidamente la ausencia de cualquier sentimiento de vergüenza o de culpa, tan frecuente entre los indígenas (jóvenes y adultos) cuando se enfrentan con hechos que, de algún modo, los relaciona personalmente con instituciones fuertemente estigmatizadas por los blancos. Guido hace un comentario comprensivo, sin condenar a los ejecutores de aquel acto y asociándolo no a una supuesta “crueldad” intrínseca o cultural (que sería la lectura más corriente en aquel momento), sino a las violencias realizadas sobre los indios, insinuando la hipótesis de que simplemente se habría tratado de una estrategia de represalia.

47 De inmediato aparece una segunda explicación que refleja aún más claramente la singular experiencia de contactos culturales vividos por los Bororo. Guido colocó la hipótesis de que tal vez aquellos indios fueran compañeros de los Kayapó –los más temidos vecinos de los Bororo–, apartándose también de un discurso genérico sobre los indígenas (que los iguala a todos y los valoriza de una forma homogénea). Por el contrario, sus ideas están muy distantes de aquellas de los indios incorporados en los estratos inferiores de la sociedad blanca, que eran llevados a ocultar sus propias tradiciones y a rechazar sus valores. Como un “pequeño señor”, él no necesitaba dejar completamente de lado su pasado Bororo y, de algún modo, incorporaba ese pasado en la construcción de su individualidad, aprovechando los espacios de libertad que le eran concedidos por su familia adoptiva.

La representación forjada

48 Colocados frente al retrato de Guido, nos sentimos transportados hacia otros tiempos y otras historias, navegando libremente entre la claridad y las sombras, divididos entre la fascinación y el misterio. Sin embargo, no sabemos que estamos enredados en la trampa que Doña Maria do Carmo tejió para nosotros, lenta y cariñosamente. “Un día, algún curioso preguntará: – ¿Quién fue ese Guido de Mello Rego?”⁵³. Más adelante, también podríamos dirigir esa pregunta a las piezas etnográficas que componen aquella colección.

49 Recapitulando: en un primer movimiento vimos cómo *Piududo*, el niño Bororo, adoptado por una familia rica y culta, se transformaba en el pequeño Guido, promesa de un artista (pintor). Su muerte prematura acabó con los planes de su madre adoptiva; no obstante, a los ojos de la ciencia de aquella época también sirvió para confirmar la tesis de la inferioridad del indígena y su no adaptabilidad a la vida civilizada.

50 Tuvo lugar entonces un segundo movimiento –totalmente ejecutado por Doña Maria do Carmo–, en donde Guido era sólo un legado de memoria. “Doné al Museo la importante colección de artefactos indígenas que coleccioné y guardaba para mi hijo, con la condición de que el Museo conserve su nombre dondequiera que la colección fuere colocada (...) el Dr. Ladislao Netto, que la conoce y aprecia su valor, aceptó de buena gana dicha condición y le destina un gabinete especial. Después de mi muerte, el retrato que mandé realizar también pertenecerá al Museo y a esa colección”⁵⁴.

51 En el mismo año en que fue publicado el libro *Guido: Páginas de Dolor* (1895), hablando sobre su hijo adoptivo y lamentando su muerte, Doña Maria do Carmo ofreció y colocó bajo los cuidados del Museo Nacional la colección de piezas etnográficas de Mato Grosso; de acuerdo con su pedido, la colección fue llamada “Guido”. En el texto que acompañaba a dicho conjunto, las últimas palabras de Doña Maria do Carmo dejan claro que sus dos imágenes –por un lado, la persona interesada en la etnografía indígena de Mato Grosso; por el otro, la madre adoptiva de un niño indígena transformado en un pequeño artista– no se podrían considerar como cosas separadas.

“Al finalizar esta brevísima nota, debo confesar que mientras la escribía no me dominó otro sentimiento sino el que me podía inspirar el incesante recuerdo y la profunda falta de mi inolvidable y adorado Guido”⁵⁵.

52 Muerto como individuo, Guido regresaba esta vez como un símbolo indisociablemente ligado a su madre adoptiva, con una doble realidad: como personaje de una narrativa literaria y trágica, y como el nombre de una colección de valor científico y artístico. Romanticismo y teorías raciales, arte y ciencia estuvieron disputándose el poder de interpretar y prever el destino del pequeño indígena; ello se refleja en la postura del retrato al óleo del niño Bororo, que en cierto modo sintetizaba, armonizaba y disolvía esas polaridades.

53 El retrato permaneció junto a su madre adoptiva hasta su muerte, siendo luego confiado a los cuidados del Museo Nacional⁵⁶. El respeto por el profundo sentimiento de dolor expresado por una figura tan eminente como la de Doña Maria do Carmo evitó que el cuadro de Guido fuera contemplado bajo una simple aplicación de normas generales; por el contrario, gozó de un tratamiento diferencial. La temática del cuadro ya no se correspondía con la de una mera pieza etnográfica: era transformada en un elemento sublime, para ser desplazada hacia el dominio del arte como una expresión humana y trágica. Incentivada además por el Vizconde de Taunay, Doña Maria do Carmo publicó un pequeño libro de viajes (editado también por la *Typographia Leuzinger*) titulado “Recuerdos de Mato Grosso” (1897)⁵⁷, en donde nos relata algunos de los episodios que tuvieron lugar durante su estadía en dicha provincia. Este libro fue dedicado al Vizconde de Taunay, “que tanta simpatía ha demostrado siempre por Mato Grosso, y con elegantísima pluma y tan encantadora propiedad ha descrito muchos de sus hermosos sitios”⁵⁸.

54 En la tercer carta al Vizconde de Taunay, Doña Maria do Carmo le informaba: “Mandé hacer un retrato de Guido en París. ¿Quiere verlo cuando llegue?”⁵⁹ Esto fue escrito el 26 de agosto de 1892, exactamente siete meses después de la muerte de Guido. Entre los últimos elementos de la colección –que ya formaban parte del legado testamentario–, encontrábase también dos fotografías colocadas en portarretratos de mesa. En una de las fotos Guido está solo y de pie; en la otra aparece sentado en algo que pareciera simular una superficie rocosa y, a sus pies, encuéntrase un niño indígena recostado sobre un enorme cuero de leopardo, incorporándose sobre su codo derecho. Sacadas años antes, ambas fotos viajaron a París para cumplir el encargo de Doña Maria do Carmo.

55 Si en vez de detenernos en el puro encantamiento intentamos comprender el complejo juego de refracciones que instaura simultáneamente ilusiones y realidades, atravesaremos un terreno lleno de sorpresas. La primera de ellas es esta: el retrato de Guido –estandarte de este juego de refracciones, clave para activar esa experiencia trágica y humana– corresponde a la representación de una escena que nunca existió. ¡El pintor y el niño Bororo nunca se conocieron!

56 En ambas fotos Guido aparece con un bonito adorno labial, similar al del cuadro; el resto de los accesorios fueron modificados (los brazaletes y collares Bororo se encuentran reducidos en tamaño y complejidad; el collar de nácar que le fuera dado por su madre adoptiva fue aumentado; la tiara de plumas que llevaba en su cabeza fue íntegramente suprimida). En las dos fotos Guido está en posición frontal al fotógrafo, con una mirada inquisitiva; en el cuadro aparece en posición oblicua, fijando la vista hacia su izquierda con una expresión distante y reflexiva. Realizado en París por un pintor anónimo, este retrato –entre otras refracciones culturales– suaviza posibles demarcadores raciales, yuxtaponiendo en la figura estetizada del pequeño Guido los ojos del niño que él llamaba “Tainó”. De tal modo, el Guido que observamos en el cuadro –y que da el nombre a la colección etnográfica más antigua de Mato Grosso– no corresponde exactamente a Guido de Mello Rego, hijo adoptivo de Doña Maria do Carmo, como tampoco al niño Bororo llamado “Piududo”; no obstante, constituye una fusión entre las imágenes de dos niños Bororo, realizada por un pintor distante.

Colecciones etnográficas como fuentes históricas y culturales

- 57 Si necesitamos prevenirnos contra la ilusión de la autenticidad y representatividad del retrato, también es necesario repensar los usos que damos a las colecciones etnográficas –usos muchas veces estetizantes, simples conductores de juicios y prejuicios. Utilizadas simplemente como ejemplos representativos de la “cultura Bororo”, esas piezas sólo contribuyen a cristalizar prejuicios, exclusiones políticas y construcciones analíticas equivocadas.
- 58 Todo ese acervo etnográfico proviene principalmente de los años en que se llevó a cabo la llamada “pacificación” de los Bororo⁶⁰. Karl von den Steinen describió brevemente ese escenario, estimando que los Bororo eran cerca de diez mil personas. Relata también que en su expedición científica a Mato Grosso conoció a un hacendado que, durante seis años de convivencia con los indígenas, ¡había matado cuatrocientos cincuenta y aprisionado cincuenta!⁶¹. Sin duda, tales hechos son profundamente chocantes para el lector actual. Incluso después de una fuerte recuperación demográfica registrada en las últimas décadas, actualmente los Bororo suman un total de 914⁶².
- 59 Los objetos de esta colección –flechas, arcos, collares, *bordunas*⁶³ y tocados de plumas usados por líderes indígenas– corresponden a regalos ofrecidos por esos dirigentes al momento de su bautismo cristiano, como prueba de amistad y de celebración de paz con los blancos. En general son piezas extremadamente valiosas y singulares, dado que provienen de personas y colectividades históricamente definidas que se despojaban de bienes culturales raros para establecer una relación de alianza y de sumisión al Emperador y a sus representantes. Esas piezas fueron donadas al marido de Doña Maria do Carmo por los militares y responsables directos de aquellas “pacificaciones”. Tal es el caso de la *curuguga*, especie de collar hecho con plumas de gavilán, usado únicamente por los jefes principales; dicho collar forma parte de la colección por el hecho de haber sido un regalo ofrecido por su portador, el “gran cacique *Moguiocuri*”⁶⁴.
- 60 La singularidad y el sentido de esta colección son dados por su contextualización histórica; como las banderas y los tratados, trátase de objetos que permiten componer las actas de una guerra particular: la conquista de las tierras de Mato Grosso a los indígenas. Yuxtapuestos al proceso histórico –cuyos personajes figuran en el relato de Doña Maria do Carmo–, los objetos de esa colección se nos revelan como documentos de una enorme significación para la historia de los Bororo y de la colonización de Mato Grosso.
- 61 Tanto la colección de artefactos indígenas de Mato Grosso como las otras colecciones antiguas del Museo Nacional están absolutamente impregnadas de historicidad –historicidad que les fue imbuida en el propio contexto de su colecta. Para tener una idea acerca de la trágica y violenta trama histórica que envuelve a esta colección, basta citar un comentario de Doña Maria do Carmo, explicando por qué algunas flechas de este conjunto estaban con las puntas arruinadas: es que “fueron arrancadas del cuerpo de un infeliz, encontrado muerto en el camino de Vila Bela”⁶⁵.
- 62 Actualmente, un buen etnógrafo haría una ficha individual para cada una de las piezas obtenidas en el campo (indicando su autor, familia, etnia, localidad, descripción del contexto, finalidad de su producción y obtención). Doña Maria do Carmo no nos proporcionó un registro minucioso de este tipo, pero en su relato menciona el origen de varias de aquellas piezas. Son descripciones muy importantes no sólo desde un punto de vista histórico, sino también para cualquier interpretación del significado que les fue atribuido, y que aún puede atribuírseles.
- 63 Un breve recurso a la ficción literaria nos puede ayudar a delinear mejor esta nueva agenda de actividades. Una novela de José Eduardo Agualusa⁶⁶ nos presenta a un curioso personaje, la restauradora portuguesa Lili, que en su tesis de licenciatura sostenía que las marcas dejadas en un libro –ocasionadas por su manoseo– formaban parte de la historia de tal libro y, por lo tanto, no debían ser eliminadas. Si abandonamos el universo de las bibliotecas y los archivos para dirigirnos hacia el

dominio de las colecciones etnográficas, cabe observar que las historias singulares de cada pieza –los dramas, sueños y argumentos que motivaron su incorporación a un acervo museológico– pasan a formar parte de las muchas capas de sentido imbuidas en tales objetos, debiendo por ello ser objeto de atención para los estudiosos.

64 Para los descendientes de los pueblos indígenas que fueron objeto de esa política de encapsulamiento y subordinación, se trata de una rara oportunidad para recuperar conocimientos, signos y eventos borrados por la historiografía oficial. Los acervos de instituciones públicas tales como los museos y los archivos históricos pueden, y deben, ser usados para celebrar y ampliar la positividad de las narrativas de tradición oral.

65 Para poder colaborar con esas iniciativas, los museos precisan dejar de abordar a las colecciones como conjuntos supuestamente armónicos de “objetos étnicos”: tal posicionamiento los coloca como expresiones naturalizadas de una supuesta entidad social, permitiendo de ese modo que sean considerados bajo el signo de la “autenticidad” y la “ejemplaridad”. Aunque muchas veces no fuera manifiesta ni consciente, las antiguas posturas tuvieron una función política paralizante al establecer un control sobre los signos que habrían permitido la elaboración de otras narrativas acerca de los hechos históricos, inviabilizando la producción de contra-discursos más fieles a la experiencia de los indígenas, así como de los complejos procesos a través de los cuales los objetos etnográficos fueron integrados a los acervos museológicos.

Para una recontextualización de las colecciones y museos etnográficos

66 En 1999 y 2002 recibimos líderes de aproximadamente 40 pueblos indígenas de diferentes regiones del Brasil⁶⁷ en el Museo Nacional, y los llevamos a visitar las reservas técnicas, a conversar con los restauradores, con los curadores y con el propio director de la institución. Pudimos identificar mejor los componentes de la duplicidad museológica. Los museos pueden ser muy útiles para los indígenas que sufrieron un proceso de deculturación violenta y de acciones contra sus valores, sus tecnologías y sus conocimientos. Constituyen un instrumento poderoso para inculcar y reforzar demarcaciones identitarias, rechazando el prejuicio y la invisibilidad con que tales colectividades son tratadas en otros contextos. En este sentido, la institución museológica es una aliada fundamental, importante en la lucha por los modos de vida y los derechos especiales que sean más adecuados a los indígenas.

67 Pero por otro lado existe una relación sospechosa, debido al poder extremadamente temible detentado por los museos: el poder de clasificar a las colectividades vivas, instaurando de este modo un proceso de identificación que les es exterior y que escapa al control de dichas colectividades –dotado, además, de alta visibilidad y legitimidad social. Esta es una cuestión altamente relevante en la agenda política de los pueblos indígenas en el Brasil, dado que, asociado al tema de la tierra, también aparece la cuestión legal y administrativa del *reconocimiento* de personas y colectividades como indígenas.

68 O sea: al valorar positivamente algunas producciones indígenas, transformándolas en “objetos típicos” e inclusive merecedores de una apreciación estética, caminamos por un estrecho despeñadero, corriendo el riesgo de ignorar, minimizar o rechazar otras producciones condenadas a caer en el olvido. Existe un gran miedo a la autoridad que ejercen los museos para hablar sobre esos pueblos y culturas, pudiendo de algún modo justificar el rechazo al reconocimiento de las colectividades, familias o líderes que se reivindican como indígenas pero que no son aceptados como tales por amplios sectores de la opinión pública.

69 Un museo es una ciudad de objetos, de imágenes, de mensajes; allí están representadas personas y colectividades, dado que una de sus finalidades básicas es hacer presentes a quienes están ausentes. De esta forma, un museo realiza siempre una división básica entre los hombres: por un lado están aquellos para quienes fue preparada la exposición, que pasan por allí mirando sus vitrinas y recorriendo sus salas; por otro lado encuéntranse aquellos que, supuestamente, están representados allí y

constituyen el objeto de esas miradas. No obstante, estos últimos no están totalmente encerrados en las vitrinas del museo, sino que poseen una conexión con identidades presentes; frecuentemente, participan de colectividades vivas y existentes fuera del contexto museológico, en procesos de autodefinición y autoconstrucción (inclusive de su cultura).

70 A través de sus salas y galerías, un museo hace presentes a colectividades que no están allí, atribuyéndoles sentidos, valores e intenciones. Retirados de las aldeas, de sus usos rituales y cotidianos, los objetos tienden a transformarse artificialmente en ejemplificaciones de entidades abstractas (el pueblo 'x', la cultura 'y', la sociedad 'z'), desvinculadas de la *praxis* histórica y congeladas dentro de un proceso en el cual no pueden reflejarse ni la creatividad, ni la variación⁶⁸. Las iniciativas museológicas corren siempre el riesgo de constituirse como intervenciones técnicas de naturaleza clasificatoria, la cual tiene como dominio propio una *mimesis* de colectividades ausentes, al mismo tiempo que consagra una relación de exclusión, de naturaleza esencialmente política.

71 Si en el pasado los museos y exposiciones etnográficas han sido aparatos dotados de dispositivos a-crónicos, que buscaban suprimir distancias físicas y temporales promoviendo el encuentro –lógico, integrador y tranquilizador– de su público con aquel que le es ajeno y diferente, los desafíos de la actualidad recomiendan, justamente, recorrer el camino contrario. Es importante prestar atención al contexto de producción de los objetos e imágenes que componen la etnografía, explicitando la relación colonial que frecuentemente allí se expresa, así como también es fundamental intentar rescatar su polifonía, dando voz –y no apenas valor estético– a los miembros de aquellas colectividades (que, en general, sólo son observadas por el público y traducidas por los etnólogos). Avanzar por esos nuevos caminos exige rupturas teóricas (abandonar viejos paradigmas) y también un compromiso político (formar un público mejor informado y más crítico).

72 Las actuales investigaciones sobre la población indígena brasilera muestran un gran crecimiento demográfico en las aldeas, así como el reconocimiento de derechos sobre territorios y recursos ambientales importantes, junto a formas nuevas de organización y participación política⁶⁹. Actualmente, muchas colectividades que en el pasado habían dejado de afirmarse como indígenas –y que en el siglo XIX fueron rotuladas por las autoridades administrativas bajo la condición de “mixturadas”– están retomando sus demarcaciones identitarias e invierten en la reconstrucción de su cultura; tal movimiento permite que el número de etnias indígenas existentes en el país esté en aumento⁷⁰.

73 Aunque todos estos procesos sean importantes, no podemos imaginar que vamos a presenciar un cambio de paradigmas de una manera tan pasiva como la de un viajero que ve desfilar distintos paisajes por la ventana de un tren. Necesitamos modificar la relación narcisística que museos y exposiciones etnográficas mantienen con sus visitantes habituales, el gran público blanco y urbano. El estudio de las colecciones debe ser combinado con la etnografía y con la investigación de fuentes históricas⁷¹, y tales productos deben ser expuestos a los ojos y a la voz de las poblaciones actuales, descendientes de aquellas sobre las que nos hablan esos materiales⁷². Debemos esforzarnos y explorar los recursos que poseemos, para que las poblaciones observadas puedan ejercitar sus memorias y conocimientos, publicitando de este modo las “otras historias”⁷³ que construyen. Ese es el compromiso político que antropólogos, curadores y museólogos deben adoptar.

74 Bajo muchos aspectos, nuestras rutinas intelectuales están comprometidas con el mantenimiento de un paradigma que necesitamos rever urgentemente. Por ejemplo, es necesario acabar con la pretensión de proveer al público una llave de acceso a “lo primitivo”. La ilusión de la “autenticidad” –sea de objetos, de imágenes o de formas de comportamiento– debe ser abandonada en beneficio de un ejercicio múltiple y continuo de contextualización, que permita comprender la variabilidad y mutabilidad de las formas sociales dentro de cada grupo humano. Es necesario un esfuerzo para salir de la pura estetización del otro, ofreciendo, al contrario, todos los elementos necesarios para que el público real (heterogéneo y contradictorio, incluyendo los antiguos sujetos de la acción colonial, y no sólo la abstracción genérica de “ciudadano”, pura expresión de las

ideologías homogeneizadoras de los Estados Nacionales en un plano individual), pueda alcanzar una comprensión efectiva de los procesos por los cuales aquellas personas y colectividades nos fueron presentadas de aquella forma, y no de otra.

- 75 Precisamos incorporar en nuestras hipótesis e interpretaciones la perspectiva a partir de la cual los hechos fueron construidos, abriéndonos al juego profundo de las identificaciones y diferencias que expresan nuestras propias raíces y nuestro propio destino. O sea, tenemos que relativizar nuestros enunciados, practicando paralelamente un movimiento de meta-reflexión, buscando como clave comprensiva la conformación de nuestra condición de observadores, así como la de nuestros vínculos con el observado.

Bibliographie

- Agualusa, José Eduardo, *Um Estranho em Goa*, Lisboa, Cotovia/Fundação Oriente, 2000.
- Almeida, Maria Regina Celestino de, *Metamorfozes indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2000.
- Almeida, Marli Auxiliadora de, *Cibáe Modojobádo – a Rosa Bororo e a ‘pacificação’ dos Bororo Coroados (1845-1887)*, Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá, UFMT, 2002.
- Appadurai, Arjun (ed), *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 4ª ed, 1996.
- Asad, Talal (org.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Nova York, Humanities Press, 1973.
- Barbosa, Wallace de Deus, *Pedra do Encanto: Dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2003.
- Barth, Frederik, *Cosmologies in the Making: a Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Bazin, Jean, “Science des Moeurs et Description de l’Action”. *Actualités du Contemporain*, *Le Genre Humain*, Paris, Hiver 1999/Printemps 2000.
- Bensa, Alban. 1995. “De la Micro-histoire vers une Anthropologie Critique” en J. Revel (org.), *Jeux d’Échelles*, Paris, Seuil/Gallimard, 1995, p. 37-70.
- Bhabha, Homi K., *The location of cultura*, New York, Routledge, 1994.
- Bruner, Edward M., “Ethnography as Narrative” In V. Turner (org.), *The Anthropology of Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 138-155.
- Buarque de Holanda, Aurélio, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975.
- Carneiro da Cunha, Manuela, “Política Indigenista no Século XIX”, en M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p. 133-154.
- Clifford, James, *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Comaroff, John e Comaroff, Jean, *Ethnography and the Historical Imagination.*, Boulder, Westview Press, 1992.
- Faria, Luís de Castro, *A Antropologia no Brasil: Espetáculo e Excelência*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Tempo Brasileiro, 1993.
- Grunewald, Rodrigo de Azevedo, *Os Índios da Descoberta*, Rio de Janeiro, Contracapa, 2001.
- Lima, Antônio Carlos de Souza, *Um Grande Cerco de Paz*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- Machado, Maria Fátima Roberto, *Índios de Rondon*, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1994.
- Mello Rego, Maria do Carmo de, *Guido (Páginas de Dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895.
- Mello Rego, Maria do Carmo de, *Lembranças de Matto Grosso*, Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, 1897.
- Mello Rego, Maria do Carmo de, “Artefactos Indígenas de Matto Grosso”. *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 1899, 10:173-184.
- Monteiro, John, *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

Morel, Marco, “Índios na Vitrine: *A Exposição Antropológica Brasileira de 1882 no Rio de Janeiro*”, *IV Ciclo de Conferências Brasil 500 Anos – Nação e Região*, Rio de Janeiro, FUNARTE, 2000.

Nascimento, Fátima, *A Imagem do Índio na Segunda Metade do Século XIX*, Dissertação de Mestrado, Escola de Belas Artes/UFRJ, Rio de Janeiro, 1991.

Nadaf, Yasmin Jamil, “A escrita de Maria do Carmo de Mello Rego, no século XIX”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso*, 1997, 145: 101-105.

Pacheco de Oliveira, João, *O Nosso Governo: Os Ticunas e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1988.

Pacheco de Oliveira, João, “Políticas Indígenas Contemporâneas na Amazônia Brasileira”. In M. A. D’Incao (org.), *O Brasil Não é Mais Aquele. Mudanças Sociais Após a Redemocratização*. São Paulo, Cortez Editora, 2001, p. 217-236.

Pacheco de Oliveira, João (org.), *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*, Rio de Janeiro, Contracapa, 1999.

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

Ribeiro, Berta e Van Velthem, Lúcia Hussak, “Coleções Etnográficas: Documentos Materiais para a História Indígena e a Etnologia” en M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p. 103-112.

Ricardo, Carlos Alberto, “Os Índios e a Sociodiversidade Nativa Contemporânea no Brasil”, en A. L. Silva e L. D. Grupioni (orgs.), *A Temática Indígena na Escola*, Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 29-60.

Rosa, João Guimarães, “A Terceira Margem do Rio” en J. G. Rosa, *Primeiras Estórias*. 5ª ed. Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1969.

Schwarz, Lilia M., *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

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

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

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

Vel Zoladz, Rozsa W., *O Impressionismo de Guido, um Menino Índio Bororó*, Rio de Janeiro, Ed. Universitária Santa Úrsula, 1990.

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

Notes

1 El único estudio realizado hasta el momento sobre esta colección es el de Vel Zoladz que aborda dicho material principalmente en su dimensión estética : Vel Zoladz, Rozsa W., *O Impressionismo de Guido, um Menino Índio Bororó*, Rio de Janeiro, Ed. Universitária Santa Úrsula, 1990.

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

3 Según un relevamiento publicado en 1928 por la *Revista do Centro Mattogrossense de Letras*, titulado “Datos para la bibliografía de Mato Grosso” (“Dados para a bibliografia mattogrossense”), Doña Maria do Carmo habría nacido en el departamento de Cerro-Largo (Uruguay), probablemente en 1840 contando por lo tanto con 48 años al momento de la adopción del niño Bororo. Nadaf, Yasmin Jamil, “A escrita de Maria do Carmo de Mello Rego, no século XIX”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso*, 1997, 145, p. 101.

4 “Velhos, eu e meu marido, sem filhos, sem laços mais que nos prendam à vida, tínhamos concentrado nelle todos os nossos affectos, todos os nossos cuidados!” (Como en este caso, todas las citas del diario de Doña Maria do Carmo serán presentadas con su ortografía original en notas al pie; N.de la T.). Mello Rego, Maria do Carmo de, *Guido (Páginas de Dor)*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1895, p. 41

5 Mello Rego 1895, *op. cit.*, p. 37. “Todos os dias trazia-me uma folha bonita ou mimosa, se não tinha uma flor para colocar elle mesmo no meu peito – Quero enfeitar a minha mamãe, dizia.”

6 Mello Rego 1895, *op. cit.*, p. 24. “Amei-te, amo-te, como se pode amar o filho mais idolatrado.”

7 “*Dizem que os Chamacocos vendem os filhos, mas em tal não creio. Acredito antes que, aprisionados pelos Cadiuéos, são as pobres crianças de 7 a 9 annos vendidas (...) quando cheguei à Mato Grosso, ainda se effectuavam aquellas deshumanas compras, cujo preço era de cinqüenta mil réis. A um companheiro de viagem, que já havia estado lá, ouvi dizer que levava cem mil réis separados para a compra de duas Chamacocos.*” A continuación, Doña Maria do Carmo recordaba que dicha costumbre (la compra y venta de indios) entraba en contradicción con el proceso constitucional brasileiro, coexistiendo con las leyes que abolían la esclavitud en el país. No obstante, su comentario final es crítico en relación con la eficacia de esos cambios institucionales: “*¡Quién sabe cuántas de aquellas pobres criaturitas aún hoy estarán esclavizadas!*” (“*Quem sabe quantas daquellas misereras creaturinhas não estarão escravizadas ainda hoje!*”). Mello Rego, Maria do Carmo de, “*Artefactos Indígenas de Matto Grosso*”. *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 1899, 10, p. 182.

8 “*Em Matto-Grosso, um dia, sendo meu marido presidente da Província, trouxe o capitão Antônio José Duarte, pacificador da tribu dos Bororos, uma turma de indios para serem baptizados, e delles fomos padrinhos. Vinham dois caciques, e dei-lhes os nomes do meu marido, Francisco e Raphael. Fiz-lhes quantos agrados pude e presenteei-os largamente. Também se mostraram em extremo satisfeitos, dizendo, por intermédio do interprete, que, uma vez de volta à aldeia, quando tivessem **quiarigôdo** (saudades) de nós, tornariam a Cuyabá para jantarem comnosco. (...) A um desses caciques, chamado no idioma indígena de **Boroiga** e a quem coube o nome christão de Raphael, pedi, já por intervenção do interprete, já auxiliada por um vocabulariosinho que me fora oferecido pelo capitão Duarte, que, uma vez na aldeia, de lá me mandasse um indiosinho orphão de pais, mas com o cabelo comprido. Eu o criaria como filho. Respondeu-me que sim, porque me sabia boa e amiga dos Bororós. Um mez depois, no dia 12 de junho de 1888, entregava-me o capitão Duarte um indiosinho, vestido com uma camisinha de chita e umas calcinhas azues.*” Mello Rego 1895, op. cit., p.9

9 “*Não sabia uma palavra de portuguez: mostrava ter sete annos, pois começava a mudar os dentes. Cuidava eu dele, banhava-o e muitas vezes me assentava no chão a abana-lo com uma ventarola, porque sentia muito callor, até ve-lo dormir.*” *Ibid.*, p. 11

10 “*Quando começou a fallar, perguntei-lhe como queria chamar-me, se mãe, se madrinha; respondeo-me rapido, sem vacillar, mamãe.*” *Ibid.*, p. 11-12

11 Una de las razones filantrópicas por las cuales en el Brasil colonial se aceptaba el aprisionamiento y la esclavitud de niños y niñas indígenas era la supuesta idea de que serían huérfanos; siendo así, podrían ser colocados dentro de una nueva familia. Después de la Independencia (1822), las demandas que involucraban indígenas quedaron a cargo del Juez de Huérfanos, introduciendo este tipo de tutela (sobre huérfanos) como una de las bases jurídicas para el *status* especial de los indígenas, incluso durante el período republicano. Carneiro da Cunha, Manuela, “*Política Indigenista no Século XIX*”, en M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p. 133-154.

12 “*Em poucos dias começou a manifestar-me a mais confiante estima e em breve tempo dava-me provas da maior (...) pois dedicação que lhe viera um desejo ardente de que eu fosse sua mãe, pois a outra lhe morrera quando muito pequenino.*” Mello Rego 1895, op. cit., p. 11

13 “*Era já meu filho aquella creança tão pura, tão meiga, tão sedutora*”, *ibid.*, p. 12

14 “*se quizesse também iria. Respondeu-me rápido e com os olhos a fulgir: Eu? Só se minha mãe for também!*”, *ibid.*, p. 35.

15 “*Se minha mãe morrer, eu logo me mato...*”, *ibid.*, p. 16

16 “*Tinha-o visto morrer junto a um tronco de uma arvore cahida sobre um rio e que servia de ponte*”, *ibid.*, p. 35

17 “*Sentia pelo pae fundas saudades, mas que a mim ainda queria mais*”, *ibid.*, p. 35

18 El general Francisco Raphael de Mello Rego fue presidente de la Provincia de Mato Grosso entre el 6 de noviembre de 1887 y el 5 de febrero de 1889.

19 “*ficou muito afflicto e observou-me: Minha mamãe, se os militares são tão bons e o Imperador é tão grande, por que fazem isso com elle ?*” Mello Rego 1895, op. cit., p. 19

20 Para un ejemplo en la etnografía indígena contemporánea, véase el relato de la interacción entre el agente gubernamental Manuelão y los indios Ticuna durante el proceso de creación de la primera reserva indígena en la región denominada Alto Solimões. Pacheco de Oliveira, João, *O Nosso Governo: Os Ticunas e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1988.

21 “*baixas, porém de physionomia meiga e simpática.*”, Mello Rego, 1899, op. cit., p. 175-6

22 “*hospitaleiros e laboriosos.*”, *ibid.*, p. 177

23 *Archivos do Museu Nacional*

24 “*grande valor scientifico*”; “*tende a desaparecer.*”, Mello Rego 1899, op. cit.

25 “*a variola destroçou tanto essa tribu, que hoje está em extremo reduzida.*”, *ibid.*, p. 180

26 *Ibid.*, p. 179

27 “*o nosso Museu*”, *ibid.*, p. 178

28 “A variedade assombrosa dos mais lindos enfeites de pennas, além de máscaras e collares, onde o ambar semelhava bellissimos topazios, juntavam-se riquissimos specimens de ceramica, que da parte da comissão mereciam os maiores desvelos e cuidados (...) Que ufania não hão de elles ter experimentado, bem recompensados das fadigas que sofreram, ao apresentarem na Europa a seus collegas a ampla e preciosissima colheita feita nos sertões de Matto Grosso!”, *ibid.*, p. 178

29 “ainda sinto no meu coração de brasileira o pesar que experimentei ao admirar a esplendida colleção de artefactos com que tinha de ser enriquecido o Museu de Berlim...”, *ibid.*, p. 178

30 “o gosto artístico innato no selvagem”; “apparentemente indifferente (...) a contemplar os primores da natureza.”, *ibid.*, p. 175

31 “ferozes Cabixis”; “cruéis e indomáveis vizinhos”; “terror”; “toda sorte de barbaridades.”, *ibid.*, p. 176

32 “vingativo”; “indolente”. Mello Rego 1895, *op. cit.*, p. 13 y 18

33 Al mencionar a los indios como *indolentes*, ella también lo hacía con la finalidad de valorizar al niño Bororo, describiendo la intensidad de sus tareas y la obstinación con la que se entregaba a ellas. *ibid.*, p. 13

34 “A atividade daquela criança era tal que mesmo doente, de cama, estava sempre rodeado de lápis, papel e ferrinhos. Fazia barquinhos de madeira, com toda a cordoalha, calebres, etc. Pintava navios e assim passava dias inteiros, ora inventando máquinas, fabricando peças de artilharia, pistolas, etc., ora desenhando embarcações, figuras e paisagens”, Mello Rego 1895, *op. cit.*, p. 17

35 “Pelo costume de vê-lo sempre a rabiscar, prestei certo dia atenção ao que fazia. Disse-me que não olhasse, pois queria fazer-me uma surpresa. Quando acabou deu-me o papel: Aqui está minha mãe, uma pescaria de Bororós, que eu fiz para a minha mãe querida”, *ibid.*, p. 17

36 “Nunca tivera uma lição de desenho. Era artista por intuição, havia de ser um gênio. Era singularmente vivo, perspicaz e de uma compreensão assombrosa, facilíma. Vencia todas as dificuldades, denotando a mais aguda inteligência...”, *ibid.*, p. 18

37 En portugués, “arranchamentos” (N. de la T.).

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

39 Pacheco de Oliveira 1988, *op. cit.*

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

41 Para un análisis de esas experiencias, véanse Lima, Antônio Carlos de Souza, *Um Grande Cerco de Paz*, Petrópolis, Vozes, 1994 y Machado, Maria Fátima Roberto, *Índios de Rondon*, Tese de Doutoramento em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1994.

42 Schwarcz, Lilia M., *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

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

44 Carneiro da Cunha, *op. cit.*

45 Faria, Luís de Castro, *A Antropologia no Brasil: Espetáculo e Excelência*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Tempo Brasileiro, 1993.

46 Incluso hasta la propia experiencia del indigenismo rondoniano, colocado en práctica las décadas siguientes (por el cual los indígenas eran incorporados como *tutelados* del Estado, transformándolos en ocupantes sedentarios de reservas o en trabajadores de las líneas telegráficas de Mato Grosso), interfería de un modo menos radical en las rutinas y articulaciones cotidianas con el medio ambiente, que con relación a lo ocurrido en la adopción del niño Bororo. En la base de esa pedagogía del positivismo estaba la idea de evitar cambios traumáticos, que pasaran por alto fases evolutivas muy diferentes.

47 “Seriam as páginas desse livrinho um tributo de affecto a memoria que tanto, tanto se afeiçoou a mim, e a quem tanto me devotei”, Mello Rego 1895, *op. cit.*, p. 30

48 “acontecimento tão profundo e tão bellamente expresso, no desalinho da dor”

49 “Guido, formoso Guido, encantador colibri das selvas virgens de Mato Grosso, brilhaste um momento como irizada flecha de luz no seio da densa floresta e de repente te sumiste nas sombras da misteriosa e insondável escuridão”, Mello Rego 1895, *op. cit.*, p.6. Según el diccionario de Aurélio Buarque de Holanda, el término portugués “colibri” sería una palabra de origen indígena (Galibi), incorporada al idioma francés; el nombre más usual dado a este pájaro en el Brasil es el de “beija-flor” (en castellano, “besa-flor”; N.de la T.). Entre las poblaciones

rurales del sudeste brasileiro también recibe el nombre de “cuitelo”. Buarque de Holanda, Aurélio, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975, p. 346-408.

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

51 Vel Zoladz, *op. cit.*

52 “Coitado do bispo. Era porque os índios pensavam que era ele que os mandava matar.”, Mello Rego 1895, *op. cit.*, p. 19-20

53 “Um dia perguntará algum curioso – Quem foi esse Guido de Mello Rego?” Mello rego 1895, *op. cit.*, p. 42

54 “Fiz presente ao Museu da importante coleção de artefatos de índios que colecionei e guardava para o meu filho, com a condição de lhe conservarem o nome no lugar onde ela for colocada (...) O Dr. Ladislao Netto que a conhece e aprecia o seu valor, aceitou de bom grado essa condição e lhe destina um gabinete especial. O retrato, que mandei tirar, também pertencerá ao Museu e a essa coleção depois de minha morte”. Mello Rego 1895, *op. cit.*, p. 41.42. Ladislao Netto fue un destacado científico que tuvo a cargo la dirección del Museo Nacional desde 1874 hasta 1893. Schwarcz, *op. cit.*, p. 71.

55 “Ao finalizar esta brevíssima noticia, devo fazer a confissão de que ao escrevel-a, não me dominou outro sentimento sinão o que me podiam inspirar a incessante lembrança e a funda saudade do meu inolvidavel e adorado Guido”, Mello Rego 1899, *op. cit.*, p.184

56 Durante dicho período, el director del Museo Nacional fue Batista de Lacerda. Schwarcz, *op. cit.*

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

58 “que tanta sympathia ha mostrado sempre por Matto-Grosso e com elegantissima penna e tão encantadora propriedade lhe há descripto muitos dos formosos sítios.” Mello Rego 1897, *op. cit.*

59 “Mandei fazer em Paris um retrato. Quer vê-lo quando chegar?”

60 Recientemente, Almeida elaboró un estudio sobre este proceso de “pacificación”, abordándolo a partir de una importante figura femenina, Rosa Bororo. Almeida, Marli Auxiliadora de, *Cibáe Modojebádo – a Rosa Bororo e a ‘pacificação’ dos Bororo Coroado (1845-1887)*, Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá, UFMT, 2002.

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

62 Según los cálculos estimativos de Ricardo, Carlos Alberto, “Os Índios e a Sociodiversidade Nativa Contemporânea no Brasil”, en A. L. Silva e L. D. Grupioni (orgs.), *A Temática Indígena na Escola*, Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 29-60.

63 Nombre genérico de un tipo de arma indígena con forma de basto, elaborada en madera dura para dar fuertes golpes (N. de la T).

64 Mello Rego 1899, *op. cit.*, p. 183

65 “foram arrancadas do corpo de um infeliz encontrado morto na estrada de Vila Bela.” Mello Rego 1899, *op. cit.*, p.176

66 Agualusa, José Eduardo, *Um Estranho em Goa*, Lisboa, Cotovia/Fundação Oriente, 2000, p. 31.

67 En el marco del Seminario titulado *Bases para una nueva política indigenista* (I y II; *Bases para una nova política indigenista*, I e II). Dicho seminario tuvo lugar en el Museo Nacional, la primera parte entre el 27 y el 29 de mayo de 1999 (paralelamente a la realización de la Cúpula de Jefes de Estado), y la segunda parte entre el 16 y 18 de diciembre de 2002. Sobre estas actividades fueron realizados un video documental, un CD y diversas publicaciones (véase <http://www.laced.com.br>).

68 Cabe recordar aquí que los objetos étnicos son el resultado de un “travail déréalisant”, ver Bensa, Alban “De la Micro-histoire vers une Anthropologie Critique” en J. Revel (org.), *Jeux d’Échelles*, Paris, Seuil/Gallimard, 1995, p. 37-70. También es necesario tener en cuenta la centralidad que posee el tema de la variación en el proceso de producción de cultura a través de los procedimientos heurísticos de contextualización, ver Barth, Frederik, *Cosmologies in the Making: a Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

69 Pacheco de Oliveira, João, “Políticas Indígenas Contemporâneas na Amazônia Brasileira”. In M. A. D’Incao (org.), *O Brasil Não é Mais Aquele. Mudanças Sociais Após a Redemocratização*. São Paulo, Cortez Editora, 2001, p.217-236.

70 Un panorama de los estudios recientes sobre esa problemática puede encontrarse en Pacheco de Oliveira, João (org.), *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*, Rio de Janeiro, Contracapa, 1999. Posteriormente, fueron elaboradas dos tesis de doctorado sobre este tema en el Museo Nacional, ambas ya publicadas : Grunewald, Rodrigo de Azevedo, *Os Índios da Descoberta*, Rio de Janeiro, Contracapa, 2001 y

Barbosa, Wallace de Deus, *Pedra do Encanto: Dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2003.

71 Según Comaroff, ello significaría abrir espacio en la investigación antropológica para el ejercicio de una imaginación histórica. Comaroff, John e Comaroff, Jean, *Ethnography and the Historical Imagination.*, Boulder, Westview Press, 1992.

72 Dicho procedimiento es llamado *recontextualización* por Ribeiro y Van Velthem, equiparándolo a la realización de una colecta según nuevos parámetros (o “nueva colecta”, según los autores en los que se apoyan). Ribeiro, Berta e Van Velthem, Lúcia Hussak, “Coleções Etnográficas: Documentos Materiais para a História Indígena e a Etnologia” en M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p. 103-112.

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

Pour citer cet article

Référence électronique

João Pacheco de Oliveira, « De trofeo de guerra a icone del indianismo: La doble trayectoria de un niño Bororo en el Imperio de Brasil, siglo XIX », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 15 février 2013, consulté le 07 juin 2017.
URL : <http://nuevomundo.revues.org/65023> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.65023

Auteur

João Pacheco de Oliveira
Museo Nacional/UFRJ

Droits d'auteur



Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.