Objetos vivos: a curadoria da coleção etnográfica Xikrin-Kayapó no Museu de Arqueologia e Etnologia – MAE/USP

Cesar Gordon e Fabíola A. Silva

Introdução

Este artigo tem por objetivo apresentar e discutir uma experiência interdisciplinar e intercultural de estudo de uma coleção etnográfica arquivada em um museu. A experiência, ainda em curso, envolve a curadoria do acervo de cultura material coletado pela antropóloga Lux Boelitz Vidal entre os índios Xikrin-Kayapó desde a década 1970 e doado ao Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade de São Paulo (USP). A coordenação da curadoria no MAE fica a cargo de Fabíola A. Silva, tendo Cesar Gordon como colaborador (ou

Nota: Cesar Gordon é professor do IFCS/UFRJ, bolsista da Faperj e pesquisador do Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI) do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
Fabiola A. Silva é professora e pesquisadora do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 36, julho-dezembro de 2005, p. 93-110.

co-curador) no âmbito de uma pesquisa desenvolvida no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) e no Núcleo Transformações Indígenas (NuTI) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN) da UFRJ. Tal pesquisa consiste na investigação da importância dos objetos entre os Xikrin, das relações entre os objetos e os mecanismos de personificação e subjetivação ritual e do papel dos objetos na constituição do valor na sociedade Xikrin – valor entendido de um ponto de vista amplo, em suas implicações não apenas econômicas, mas também simbólicas e cosmológicas.

Assim, a experiência que está na origem deste texto é um trabalho em parceria, que conjuga, ou melhor, funde um projeto de curadoria com um projeto de pesquisa em etnologia. Entre esses dois projetos, como que ilustrando exemplarmente sua clássica função mediadora, situam-se *objetos*; neste caso, os objetos produzidos pelos índios Xikrin e recolhidos por Lux Vidal.

Portanto, o trabalho que discutiremos aqui pode ser visto como uma ilustração da complementaridade possível e desejável entre a investigação etnográfica realizada no "campo" e a pesquisa arquivística no museu. Complementaridade, aliás, antiga na antropologia, que já fez parte do projeto de Franz Boas para a disciplina, mas que posteriormente saiu de moda (Jones, 1993), principalmente com o advento do funcionalismo e do processualismo britânicos e, depois, debaixo das críticas "pós-modernas" de James Clifford, George Marcus, Stephen Tyler (Clifford e Marcus, 1986), e Johannes Fabian (1983), entre outros, à representação etnográfica e aos museus (e à antropologia de modo geral) como instrumentos do colonialismo ocidental.

No balanço entre as figuras do "arquivo" e do "campo", é como se pudéssemos, *grosso modo*, distinguir três momentos da antropologia. Um primeiro momento, que denominaríamos período "pré-moderno", seria caracterizado pela antropologia vitoriana evolucionista e marcado pelo trabalho em arquivo, pela pesquisa documental etc. Não foi à toa que os eruditos evolucionistas foram chamados de "antropólogos de gabinete"; lembrando ainda que os primeiros museus etnográficos chamavam-se justamente "gabinetes de curiosidades". Um segundo momento, que poderíamos chamar "moderno" (Strathern, 1987), seria inaugurado por Malinowski, e notoriamente marcado pelo predomínio do trabalho de campo. Esse momento se contrapõe fortemente ao primeiro, até com alguns exageros. Quanto a isso, cabe mencionar uma anedota narrada por I. Schapera (Kuper e Schapera, 2001) sobre Max Gluckman. O famoso antropólogo da Zululândia, segundo Schapera, costumava sugerir aos seus alunos que não lessem absolutamente nada relacionado ao povo que estavam prestes a estudar, para poderem chegar em campo com a mente aberta, sem preconceitos. Ou seja, o cúmulo do presentismo etnográfico e do fechamento do trabalho de campo sobre si mesmo. Exemplo de exagero na recusa à utilização de fontes documentais.

Certamente, é preciso tomar tal caracterização *cum grano salis*, e com os matizes de sempre. Todos sabemos que Malinowski não foi o "inventor" do trabalho de campo; que o funcionalismo já estava presente em autores evolucionistas, entre outros senões. Aliás, autores como Boas e Lévi-Strauss, por exemplo, ficam, cada um a seu modo, a meio caminho entre os dois primeiros momentos. O famoso debate de Boas com Otis Mason (diretor do Museu Nacional dos EUA no final do século XIX) não era sobre a relevância ou irrelevância da utilização das coleções para a pesquisa antropológica – Boas estava seguro desta relevância –, e sim a respeito da organização e da forma de classificação das coleções.

Lévi-Strauss, por sua vez, parece ter sido um dos últimos otimistas a acreditar nas possibilidades dos museus antropológicos como ferramenta de pesquisa. Num texto da década de 1950 (Lévi-Strauss, 1958), não sem um certo anacronismo – mas que talvez fosse vanguarda –, ele descrevia o museu de antropologia ou etnologia como um prolongamento do trabalho de campo: espaço para treinamento e sensibilização de futuros etnógrafos e laboratório voltado não apenas para a coleta de objetos, mas também para o estudo sistemático de línguas, crenças, atitudes e personalidades, enfim, para compreender homens.

Com tudo isso, por fim, é possível falar sobre um terceiro momento da antropologia, que se pode chamar de "pós-moderno" (Tyler, 1986), quando também a própria pesquisa de campo e a escrita etnográfica foram submetidas à crítica. Na realidade, a crítica pretendia-se mais ampla e era empreendida em três frentes: a desmistificação do método etnográfico malinowskiano (observação participante), a tentativa de renovação teórica e destronamento dos conceitos de cultura e sociedade, e a contextualização da antropologia na história do colonialismo, com as diversas implicações políticas que daí se seguiam (Clifford e Marcus, 1985: 267). De todo modo, é um momento que se contrapõe aos dois primeiros já aludidos.

Nesse percurso, a posição dos museus e de seus acervos foi se tornando cada vez mais balouçante nos vagalhões teóricos e políticos que sacodem o mar da antropologia. Atualmente, um interesse renovado na história e na cultura material coloca mais uma vez em cena a discussão sobre as relações entre etnografia, ou melhor, trabalho de campo e pesquisa documental. O trabalho de curadoria que estamos propondo vem contribuir com o esforço atual de reincorporar as coleções etnográficas na pesquisa antropológica em geral, e nos estudos de cultura material em particular. Cabe lembrar que, desde o final dos anos 1980, os estudos de cultura material começaram a ganhar nova proeminência dentro da disciplina, sobretudo com os trabalhos de Arjun Appadurai (1986), Daniel Miller (1987) e Nicholas Thomas (1991), por exemplo, cujos desdobramentos se fazem sentir até hoje, como dão testemunho a recente coletânea de Fred Myers (2001), e o úl-

timo número da revista *L'Homme* (2004), especialmente dedicado ao tema, trazendo o título "Espèces d'objets".

A curadoria propriamente dita consiste na documentação, análise, restauração e armazenamento dos objetos da coleção Xikrin. Mas pretendemos realizá-la de forma tal, que seja possível levar em conta diferentes perspectivas teóricas, concepções e práticas em relação aos objetos. Procuramos articular pontos de vista de antropólogos, museólogos, conservadores, coletores e dos próprios indígenas sobre os objetos e sobre as relações que os objetos podem evocar e mediar. Em outras palavras, estamos fazendo um trabalho de curadoria que é ao mesmo tempo uma investigação sobre o processo de formação da coleção e, sobretudo, sobre o significado dos objetos para os Xikrin.

Queremos crer que esse formato de curadoria ainda é bastante pioneiro no Brasil, sendo uma oportunidade de instaurar um novo olhar sobre as coleções etnográficas. Por isso estamos tratando-o como uma experiência. Nossa ambição é que sejamos capazes de estabelecer alguns parâmetros que possam servir de exemplo de curadoria, contemplando uma reflexão teórico-metodológica sobre o trabalho de pesquisa, documentação, conservação (e posteriormente exposição) de coleções etnográficas em museus.

Temos juntas aqui, portanto, três possíveis linhas de trabalho quando se trata da relação entre investigação de campo e arquivos: o trabalho *em um arquivo* (no caso, museográfico); simultaneamente, o trabalho de *organização do arquivo*; e uma *reflexão* sobre o arquivo, suscitada pelas duas primeiras atividades – reflexão que, por sua vez, realimenta os dois primeiros procedimentos.

Nesse sentido, é nossa intenção falar não apenas das possibilidades de uso das coleções de museu na pesquisa antropológica, mas também e principalmente dos *efeitos reflexivos* que a conjugação "curadoria-pesquisa"introduz nas nossas próprias concepções e práticas a respeito dos museus e seus objetos, ou dos objetos e seus museus. Em poucas palavras, se o acervo museográfico nos auxilia na compreensão de determinados aspectos da sociedade e da cultura Xikrin, por outro lado, e reflexivamente, as concepções Xikrin sobre os objetos nos permitem pensar em outros termos sobre a própria coleção, o museu e a nossa "prática teórica" como antropólogos e curadores.

Aqui teríamos então um quarto nível, que é quando não somos *nós*, apenas, que fazemos a pesquisa, organizamos e pensamos nos arquivos, mas *nos deixamos impregnar também pelo modo como os nossos informantes*, de carne e osso, *pensam nessas coisas*.

Por tudo isso é que, neste texto, queremos falar um pouco sobre as possibilidades relacionais e ressignificantes dos objetos da coleção Xikrin, em diversos níveis: do ponto de vista da investigação etnográfica, ou antropológica; do ponto

de vista histórico; e, por fim, do ponto de vista da própria população indígena, cuja reapropriação conceitual desses objetos pode repercutir nos processos de autopercepção e constituição de identidades coletivas, além de repercutir sobre a nossa autopercepção.

Mas para que esse preâmbulo perca um pouco do tom generalista e faça algum sentido para os leitores, devemos falar primeiro da constituição da coleção, e de sua coletora; dos seus "produtores" (os Xikrin), do importante significado dos objetos para eles, e do interesse em realizar uma pesquisa sobre objetos Xikrin e sobre os objetos da coleção em particular. Então, poderemos voltar e finalizar este artigo com algumas considerações um pouco mais gerais sobre museus e objetos.

A curadoria da coleção

Tendo sido formada por Lux Vidal ao longo de mais de 20 anos de pesquisa (dos anos 1970 aos 90), a coleção etnográfica Xikrin-Kayapó foi doada ao MAE/USP em julho de 2001. Trata-se de um conjunto de 393 peças, relativamente bem conservadas e muito diversificadas, que parecem representar de maneira razoavelmente abrangente a produção de cultura material Xikrin nesse período. A coleção é constituída de: *adornos corporais* feitos de penas (braçadeiras, cocares, colares, peitorais, pingentes dorsais, bandoleiras), de fibras de algodão (braçadeiras, bandoleiras, cintos), de palha (braceletes, cintos, tiaras), de madeira (tembetás e dilatadores de orelha), de dentes de animais (colares), de espinhos (colares), de miçangas (colares, cintos, bandoleiras, braçadeiras), de sementes (cintos, bandoleiras, braçadeiras e colares) e de conchas (brincos e colares); *instrumentos musicais* feitos de unhas de animais (chocalhos), de taquara (buzinas e flautas), de cabaça (maracás) e de palha (apito); *armas* feitas de madeira (bordunas), de estipe de palmeira (arcos e flechas) e de bambu (flechas); *brinquedos* de palha, resina e envira (pequenos animais); *utensílios e ferramentas* em osso (agulhas e escarificadores), em cerâmica (fusos), em semente (fusos), em unhas de animais (escarificador) e em madeira (pente e riscador); *trançados* (cestos cargueiros, cestos bolsiformes, cestos estojiformes, cestinhas, tipóias, esteiras, espremedores de mandioca e máscara); e *exemplares de matéria-prima* (penas, sementes e fibras vegetais).

Lux Vidal foi a primeira antropóloga a realizar uma etnografia completa sobre os Xikrin (Vidal, 1977). Antes dela, os etnólogos René Fuerst e Protásio Frikel estiveram entre os Xikrin,[1] mas foi Lux a primeira a fazer descrição mais geral e extensa da vida desse grupo indígena.

Ela iniciou seu trabalho com os Xikrin em finais dos anos 1960. No entanto, sua relação com o grupo estende-se para muito além do período de pesqui-

sa e coleta etnográfica, que, em geral, dura um ou dois anos, conforme o caso, e se materializa em teses, livros e artigos. No seu caso, essa relação perfaz décadas, prolongando-se até o presente. E não apenas no papel de pesquisadora. Lux Vidal foi ativa no processo de demarcação da área Xikrin, participou de um comitê não-governamental de assistência aos Xikrin e atuou como antropóloga consultora, quando da implantação do Projeto Grande Carajás – mega-projeto de extração e beneficiamento mineral, iniciado nos anos 1970, cuja implementação teve um impacto decisivo naquela região, na história dos Xikrin e em suas relações políticas, econômicas e simbólicas com a nossa sociedade (Gordon, 2003). Posteriormente, no final dos anos 1980, sua filha e também antropóloga Isabelle Giannini realizou uma pesquisa de mestrado pela USP entre os Xikrin (Giannini, 1991) e deu prosseguimento ao trabalho indigenista de Lux, auxiliando os índios a desvencilharem-se do assédio das empresas de exploração madeireira que atuam de forma predatória na região, além de ajudá-los também a consolidar um convênio de assistência com a Companhia Vale do Rio Doce, empresa que capitaneia a extração mineral em Carajás, área vizinha ao território Xikrin.

Durante todo esse tempo, portanto, Lux Vidal manteve relações com os Xikrin, e foi coletando objetos. Cumpre salientar a esse respeito, conforme demonstrou recentemente Gordon em tese de doutorado, que relações sociais com – e entre – os Xikrin implicam a circulação e troca de objetos. Ali, as relações entre as pessoas são mediadas por presentes, barganhas e pagamentos, o que inclui as conhecidas demandas indígenas por mercadorias e dinheiro (Gordon, 2001 e 2003). Portanto, como efeito mesmo de sua relação com os Xikrin, Lux Vidal foi acumulando um conjunto de objetos, ganhos como presente, trocados ou mesmo comprados em razão do interesse estético da coletora.

Assim, é interessante ressaltar o modo de constituição do acervo. Ao contrário de muitas outras coleções etnográficas, essa coleção foi formada de maneira não intencional, sem planejamento prévio e de forma bastante aleatória. E, evidentemente, fora de uma relação de poder colonial: ao contrário, o que se estabeleceu ali foi quase (ou às vezes) uma relação de "parentesco". Ao longo de décadas, segundo seu próprio testemunho, Lux Vidal foi recolhendo peças sem o objetivo de formar propriamente uma coleção, mas, apesar disso, manteve sempre a preocupação em documentá-las e conservá-las para uma possível doação a um museu, que de fato veio a ocorrer. O MAE foi a instituição escolhida para recebê-la, em razão da relação de Lux Vidal com a Universidade de São Paulo (onde lecionou por anos) e também porque se tratava de lugar apropriado, contando com um corpo de profissionais qualificados e uma reserva técnica de confiança.

Note-se ainda que a coleção, sendo o resultado de um trabalho de vários anos, deve ser vista como um testemunho de parte da história da disciplina antropológica em nosso país, pois representa e põe em perspectiva uma dimensão

do trabalho de pesquisa de Lux Vidal, e um modo de fazer pesquisa e de relação entre pesquisas e museus no Brasil. Mas, igualmente, a coleção reflete *parte da trajetória recente dos Xikrin*, conservando elementos de sua história e evocando aspectos do seu modo de vida. Sendo parte da memória da antropóloga, a coleção guarda também parte da memória dos índios. Neste sentido, trata-se de um material de pesquisa relevante.

De um ponto de vista específico, o que estamos fazendo basicamente é a documentação e conservação da coleção. Seguindo metodologias conhecidas de curadoria (Prown, 1999; Pearce, 1999b), as atividades incluem: fotografar todas as peças para a elaboração de um catálogo e de um banco de imagens dos objetos; elaborar documentação escrita e gravada (vídeo e fitas cassete) e montar um banco de dados sobre todas as peças; fazer um estudo descritivo dos objetos da coleção; elaborar análise sobre seu uso (cotidiano e ritual); procurar apreender os significados simbólicos subjacentes aos objetos; resgatar o histórico das peças desde sua produção, passando pela coleta, até a doação ao MAE/USP; realizar a conservação das peças da coleção; e pensar e executar um programa de exposição que contribua para a divulgação e valorização da cultura Xikrin.

Aqui há um ponto importante a ser destacado. Uma novidade dessa curadoria, que é também a vantajosa possibilidade de fazermos um estudo bastante completo e compreensivo da cultura material Xikrin, é que as atividades não são realizadas isoladamente pelos pesquisadores do museu (antropólogos, museólogos, conservadores e estudantes), e sim com base em um diálogo constante com os personagens principais na história da coleção: os índios Xikrin (produtores/fabricantes dos objetos) e a coletora, Lux Vidal. Sendo a coleção razoavelmente recente – ela tem por volta de 30 anos de idade –, os atores principais estão vivos, e mais do que isso, dispostos a falar. De fato, grande parte do trabalho de pesquisa e documentação vem sendo realizado com o auxílio de Vidal e dos índios, por meio de uma série de entrevistas e manipulação das peças em laboratório.

Em setembro de 2004, por exemplo, dois homens Xikrin, escolhidos pela própria comunidade indígena, permaneceram uma semana no MAE, em trabalho intensivo de descrição das peças e esclarecimento de diversas questões etnográficas, dando uma contribuição
cumentação dos objetos. Nessa mesma ocasião, foi possível contar com a presença de Lux Vidal *junto* com os índios, numa oportunidade rara em que coletora e representantes da "comunidade coletada" produziram juntos, em diálogo, um discurso sobre os objetos. Discurso, note-se, nem sempre consensual, uma vez que ficaram claras algumas divergências entre os índios e a coletora, seja no que diz respeito à identificação e descrição de determinados objetos, seja no que se refere a questões mais gerais de conservação e destino das peças.

Nessa mesma direção, vale uma palavra sobre o trabalho de conservação e armazenamento, que vem sendo feito também a partir do diálogo entre os etnólogos, os conservadores e os Xikrin. O Laboratório de Conservação e Restauro do MAE trabalha a partir de uma perspectiva de conservação preventiva: evitar que os objetos cheguem ao ponto de necessitar da restauração, que é quase sempre dispendiosa em recursos humanos e materiais (Braga, 1998: 269). Os esforços vão no sentido de garantir o acondicionamento adequado, reduzindo o potencial de dano e deterioração. Porém, aqui há novamente abertura para a atuação dos Xikrin, que fizeram questão de manipular as peças, retocaram-nas e refizeram-nas, no (seu) sentido de aprimorá-las, acoplando sua própria visão dos objetos (dinâmica, e basicamente não conservacionista) aos procedimentos de conservação.

Portanto, a relação de confiança e respeito mútuos entre pesquisadores, curadores, coletora e os Xikrin vem garantindo que o trabalho da curadoria tenha uma dimensão não apenas interdisciplinar, *mas sobretudo intercultural*, promovendo uma dinâmica muito interessante de ressignificação e recontextualização dos objetos, em múltiplos níveis.

Para entender porque isso é particularmente relevante para uma antropologia dos Xikrin hoje, e para eles próprios, é preciso voltar os olhos para a sociedade Xikrin e sua relação com os objetos.

Os Xikrin e seus objetos

Os Xikrin do Cateté são um subgrupo Kayapó que habita a região da serra de Carajás, no estado do Pará.[2] Como os demais Kayapó, autodenominam-se Mebêngôkre ("gente da nascente d'água"), e com eles compartilham diversas características socioculturais já bem conhecidas e descritas pela literatura antropológica: formato circular da aldeia, com uma periferia de casas e uma praça central, o *ngà* – onde erguem uma casa –, espaço público que é local de reunião dos homens e foco da atividade política e ritual; grande investimento na vida cerimonial, com destaque para os rituais de nominação e iniciação; divisão da coletividade em grupos ou associações masculinas que podem se manifestar como facções políticas; importância da classificação etária; entre outras (veja-se Turner, 1991 e 1992; Vidal, 1977; Verswijver, 1992; Lea, 1986; Fisher, 1991).

Como no caso dos outros povos indígenas amazônicos, o processo histórico vivenciado pelos Xikrin, bem como sua situação atual, são resultado de muitas mudanças e têm por marca a intensificação de suas relações sociais, políticas e econômicas com as forças mais amplas do sistema de produção capitalista global: estados e mercados.

Em um trabalho recente, Gordon (2003) procurou colocar em destaque a importância dos objetos, particularmente dos objetos de uso cerimonial, no sis-

tema de reprodução social Xikrin. Repensando a imagem dessa sociedade, que já fôra descrita na literatura etnográfica (Turner, 1991 e 1992) como uma "economia política de pessoas", Gordon tentou demonstrar justamente como os objetos cerimoniais funcionam dentro de um sistema de produção de valores e de subjetividades, composto de dois momentos ou direções distintas: a produção de identidades por meio do processo de parentesco, e o estabelecimento de diferenças por meio da transformação operada no ritual; transformação que confere um caráter extraordinário (expresso pelo conceito Xikrin de "beleza", *mejx*) às pessoas, antes vistas como ordinárias ou comuns.

O autor chegou a esse conjunto de questões ao realizar uma etnografia sobre um aspecto não "tradicional" da vida Xikrin: a grande demanda indígena por dinheiro e bens industrializados, demanda que não responde pelas necessidades de produção material ou de subsistência, mas configura aquilo que o autor chamou de uma espécie de "consumismo indígena". O ponto de partida da tese foi procurar entender o que faz os Xikrin desejarem os objetos produzidos pelos brancos (qual o significado desses objetos para eles, ou *porque* e *para que* eles tanto os desejam); e o que esses objetos "fazem" quando entram no sistema de circulação de valores Xikrin, isto é, quais suas implicações no modo Xikrin de autoconstituição e o que ocorre com os mecanismos de "reprodução social" indígena na presença desses objetos. O autor realizou uma descrição etnográfica da economia política Xikrin atual, focalizando os processos de aquisição, circulação e consumo de mercadorias, e a crescente monetarização que os acompanha, fazendo surgir no seio da sociedade Xikrin a preocupação com a questão da "riqueza" e da divisão entre uma "classe" de pessoas ditas "ricas", em geral relacionadas a famílias de chefes e lideranças indígenas, em contraposição aos não chefes, ditos "pobres".

Pois bem, essa investigação sobre coisas não "tradicionais" levou o autor de volta ao universo dos bens cerimoniais "tradicionais" Xikrin, pois para entender o que se passava com os bens industrializados foi preciso articular o "consumismo Xikrin" com o tema já conhecido na literatura sobre esse grupo (e sobre os Kayapó em geral) da circulação de bens e prerrogativas cerimoniais ou rituais (nomes e *nêkrêjx*), que já foram descritos como a "riqueza tradicional" dessas sociedades (Lea, 1986). Entre esses bens inclui-se justamente um conjunto de objetos que estão representados na coleção, tais como cocares, diversos adornos, plumária, bordunas, além de outro itens imateriais, como nomes, "cantos" e papéis rituais.[3]

As razões para articular coisas a princípio tão díspares está no fato de que, assim como o dinheiro e os bens industrializados do mundo dos brancos (*kuben*), os objetos e bens cerimoniais "tradicionais" são vistos como tendo uma origem exógena, de onde os Xikrin os obtiveram e obtêm por meio de suas rela-

ções com outros tipos de seres (da natureza e sobrenatureza) e povos estrangeiros (*kuben*). Grande parte dos adornos e objetos cerimoniais não foi uma *invenção* dos Xikrin, e sim uma *descoberta*: eles tomavam contato com esses objetos em terras estrangeiras, achavam-nos belos e decidiam incorporá-los ao seu "acervo cultural". O procedimento perseguiu, ademais, uma formulação dos próprios Xikrin, que explicitavam discursivamente uma associação entre as mercadorias e os objetos rituais tradicionais, denominando as primeiras pelo mesmo termo referente aos últimos: *nêkrêjx*.

O que estamos querendo salientar aqui é que a forma de relação com o *outro* pressupõe, por parte dos Xikrin, um mecanismo de *apropriação* de determinadas capacidades transformativas e regenerativas, expressas pelo conceito de "belo" (*mejx*), e cuja origem remete ao tempo mítico. Tais capacidades são percebidas pelos Xikrin em outros seres que habitam o cosmos: animais, espíritos, estrangeiros, inimigos, de quem os Xikrin as apropriam na forma de objetos, e de maneira mais geral, de itens culturais. Pode-se dizer, enfim, que a "cultura" Xikrin e Kayapó (na língua indígena, *Mebêngôkre kukràdjà*) é um constante fazer-se a partir de fora. O valor e a beleza dos objetos e da "cultura" Xikrin estão associados à relação com o *outro* e às idéias Xikrin a respeito do poder transformativo dessa relação com o *outro*, seja ele concebido como distante no espaço, no tempo, ou em ambos.

Os objetos e itens de valor são, num primeiro momento, signos da relação dos Xikrin com a alteridade. Mas esses objetos tornam-se signos da relação dos Xikrin entre si, na medida em que são incorporados às pessoas mediante um sistema formalizado de transmissão ritual, tornando-se parte inalienável (*kukràdjà*) delas. Por ocasião da morte, é comum sepultar os objetos junto com a pessoa, para marcar sua integralidade. No entanto, o direito a usá-los e portá-los já terá sido transmitido por esse indivíduo a seus parentes (de geração inferior: *tabdjuö*, sobrinhos e netos).

Muitos objetos são obtidos como troféus de guerra (butim), ou como resultado de bem-sucedidas relações diplomáticas com estrangeiros. O descobridor desses itens torna-se como que seu "dono" (*kukràdjà djwöj*) e incorpora esses itens à sua pessoa, tendo o direito de transmiti-los a uma determinada categoria de parentes. Essa transmissão é restrita, obedece a uma regra entre categorias específicas de parentes, e tem a função de manter discernível a história das relações encarnada no objeto. Se por acaso esses objetos passam a circular demais e passam a compor parte de muitas pessoas, ou mesmo de todas as pessoas da aldeia, perdem seu caráter distintivo, tornando-se literalmente "coisas comuns" (*kakrit*), que se opõem às coisas belas (*mejx*). Isso pode fazer com que o "descobridor" original (ou aquele que reconhece tal descobridor em um de seus ancestrais) tenha o impulso de obter uma nova distintividade, por meio de novos itens exclu-

sivos. Daí a natureza "centrífuga", expansionista, que se manifesta de certa forma nas famosas expedições guerreiras Kayapó.

Assim, algo que foi alienado ao outro torna-se parte inalienável das pessoas e da cultura Xikrin. No entanto, nos rituais, esses signos são novamente remetidos e reintegrados ao *outro*, pois o ritual é o domínio privilegiado de transformação para os Xikrin. É no ritual, com o auxílio desses signos, que os Xikrin se metamorfoseiam em outro, extraindo para si as capacidades criativas e regenerativas, *belas,* que só podem vir da diferença, e que são necessárias para reproduzir a vida, tal como os Xikrin a concebem.

Percebe-se portanto a importância dos objetos no processo geral de diferenciação interna e de produção das pessoas e da sociedade Xikrin tal como deve ser, isto é "bela" (*mejx*). Quer dizer, há um sistema de processamento dos objetos no processo de produção de pessoas e de valor. Para resumir, os objetos estrangeiros que encarnam potências subjetivas parecem servir aos índios como signos de um sistema de diferenciação, que está na base da constituição do prestígio e da hierarquia. Isso coloca em ação uma complexa economia política, onde o que está em jogo é justamente o controle de tais signos (objetivações de relações sociais com a exterioridade), cuja potência se atualiza no contexto ritual, através dos procedimentos de "metamorfose ritual" que, segundo Gordon, funcionam como modo de ressubjetivação desses signos.

Gordon pretendeu demonstrar como a atual incorporação Xikrin *do dinheiro e das mercadorias* se faz dentro desse mesmo sistema ou armadura sociocosmológica. Os Xikrin procuram relacionar-se com os "brancos", isto é, os não indígenas, na mesma chave em que concebem suas relações com a alteridade de maneira mais ampla: incorporando sua potência transformativa (subjetiva), objetificada em itens culturais (objetos, coisas bonitas e interessantes, além da mais alta capacidade transformativa que os Xikrin enxergaram nos brancos: o dinheiro).

No entanto, se por um lado o desejo Xikrin pelos bens industrializados obedece a uma lógica própria ao universo conceitual e relacional indígena, por outro, devemos reconhecer que a incorporação desse tipo particular de objetos e valores produz determinados efeitos sobre o funcionamento da "máquina social e cosmológica" indígena que nem sempre são totalmente previstos ou controlados. Coisas produzidas maciçamente em escala industrial e que só podem ser obtidas no mercado por meio de um equivalente universal, o dinheiro, *não são a mesma coisa* que artefatos, adornos plumários e cantos cerimoniais adquiridos de outros povos indígenas. São regimes muito diferentes de produção de objetos que estão em jogo aqui. A matéria sobre a qual os Xikrin estão aplicando seu "maquinário sociocósmico" é outra. Sem entrar nos detalhes de uma demonstração necessariamente longa, Gordon sugere que a operação do sistema Xikrin so-

bre o mundo do dinheiro e das mercadorias cai numa espécie de paradoxo que se retroalimenta e acelera todo o sistema, provocando a reboque uma desvalorização dos objetos cerimoniais "tradicionais", e *também, e ao mesmo tempo, dos próprios bens industriais*, que precisam ser repostos com grande velocidade, dando vez a esforços de criação de nichos de consumo diferenciado, seja incrementando a quantidade, seja buscando novos itens exclusivos e de pouca circulação. Isso explicaria o caráter "inflacionário" do consumismo Xikrin. Ele é resultado de uma perda da "duração" das capacidades de diferenciação interna.

Desta forma, o arcabouço material dos brancos tem se tornado cada vez mais fundamental na vida dos Xikrin, como resultado mesmo de sua tentativa de manter o seu próprio modo de vida em funcionamento. Isso resulta também no abandono da produção de alguns dos seus objetos "tradicionais".

O museu e seus sujeitos

Por tudo isso, a coleção Xikrin do MAE, que comporta diversos objetos de uso cerimonial, mostra-se dramaticamente relevante não apenas para a pesquisa etnográfica – seu estudo podendo servir como ilustração, aprofundamento ou mesmo denegação das hipóteses levantadas pelos antropólogos –, mas também para os próprios Xikrin. Sob um certo ponto de vista, eles, assim como nós, parecem apreender a coleção como testemunho de um determinado tempo e das transformações por que vêm passando ao longo do seu processo histórico.

Talvez dentro desse quadro possamos compreender o interesse manifestado por eles pela coleção e a sua disposição para um trabalho coletivo sobre ela. Pois, se por um lado os Xikrin abrem-se para a incorporação de uma série de elementos exógenos, é preciso reconhecer que esse é apenas um momento de um sistema mais amplo que produz também identidades. Os Xikrin apropriam-se das capacidades subjetivas do *outro*, no sentido de torná-las próprias a si, fazendo delas a "cultura Xikrin", ainda que – ponto importante – sua "cultura" (*Mebêngôkre kukràdjà*), diferente do nosso conceito totalizante e às vezes totalitário de cultura, seja sempre aberta, fluxo contínuo e dinâmico de circulação de conhecimentos e práticas. A "cultura" Xikrin é algo nunca terminado; ela é feita o tempo todo.

Por outro lado, os Xikrin parecem ter percebido que, do ponto de vista inverso, isto é, do nosso ponto de vista, há também uma tentativa de incorporar elementos exóticos (da cultura Xikrin, por exemplo), e armazená-los como objetos de valor (científico, cultural, estético). Os Xikrin não concebem a conservação dos objetos em sua materialidade, mas em sua forma. Não obstante, entendem que aos olhos dos brancos o valor de seus objetos materiais é percebido de certo modo estático – "essencialista" diríamos nós em linguagem antropológica.

Daí reconhecerem a importância de auto-objetificarem uma "cultura" *para os brancos*, que possa ser representada por meio de coisas registráveis e documentáveis, enfim, coisas que possam tornar-se objetos de coleções, exposições, livros e vídeos.

Porém, mais do que isso, os Xikrin parecem ter percebido que essa forma não indígena de lidar com a "cultura" – conservando-a, armazenando-a em museus, encerrando-a em certos limites e cânones etc. – pode ter uma outra potencialidade insuspeitada. Num momento em que os Xikrin começam a se dar conta de que pode haver algo errado com seu sistema de reprodução social, que parece ter entrado em uma espiral inflacionária, necessitando cada vez mais de "insumos" e incapaz de controlar a desvalorização dos objetos (ou seja, uma espécie de colapso do sistema de diferenciação indígena face à forma "mercadoria" dos bens industrializados), os objetos guardados em museus talvez possam abrir caminho para reverter esse processo, resgatar o valor de objetos antigos e, enfim, proceder a uma "revalorização cultural" em seus próprios termos. Numa reviravolta interessante, os nossos museus, contendo os objetos Xikrin, podem passar a servir aos próprios Xikrin (que agora consomem os nossos objetos) como fonte de novas diferenças e capacidades criativas: uma reapropriação, por meio de nossa apropriação, do que eles já haviam apropriado de outros.

Com esse mote, gostaríamos de terminar este artigo, fazendo um rápido comentário sobre as teorias críticas aos museus, que se desenrolaram no conjunto da crítica mais ampla à representação etnográfica, levada a cabo por autores chamados "pós-modernos". Além de considerarem os museus como instrumento de glorificação colonialista (ver Jones, 1992: 203), boa parte dessas críticas centrava-se no que se pode chamar "a questão do contexto" ou, antes, o problema da descontextualização. Lembro que, segundo Fabian (2004), por exemplo, o significado estético e científico (ocidental, portanto) dos objetos indígenas está predicado justamente no fato mesmo de sua descontextualização. Sem desconsiderar a grande diversidade de tipos de museus, histórias de coleções etc. – muitos deles evidentemente constituídos no âmbito de relações coloniais espoliativas e violentas –, gostaríamos de observar, no entanto, que essa crítica se enfraquece à luz da experiência que pretendemos apresentar aqui. Pois, neste caso, são os próprios indígenas os parceiros no processo de transformação de seus objetos em "ciência" e "arte". São eles também os agentes da objetificação de sua cultura aos olhos da cultura do outro (a nossa). E o são por motivações *próprias a si mesmos* e não como simples efeito do colonialismo.

Ora, o exemplo Xikrin nos permite ir além da crítica de Fabian, e considerar que *não existe um contexto ao qual seus objetos devessem necessariamente estar afixados ou presos*. Postular tal coisa é justamente realizar o apagamento da história Xikrin, tal como vivida por eles. Vimos que a produção de contextos não pára.

Se os objetos da coleção Xikrin foram retirados de seu contexto por Lux Vidal, eles já haviam sido retirados de um contexto prévio pelos próprios Xikrin, que os obtiveram como troféus de guerra, ou como resultado de relações políticas (terrenas e cósmicas) com outros povos e outros seres. Mais do que isso: no momento presente, como tentamos mostrar, os Xikrin parecem estar criando um novo contexto para seus objetos *dentro do museu*. Descobriram que esses objetos servem para ser mostrados aos brancos, servem como objetificações da cultura Xikrin aos olhos do branco. E, além disso, podem ser reinventados como *novos* objetos Xikrin. Assim, quando pouca gente da aldeia se lembrar deles, eles poderão ser levados de volta, constituindo-se novamente em item de valor por sua distintividade.

Terminamos, então, sugerindo que a antropologia talvez devesse prestar menos atenção ao problema do contexto em si, e mais às dinâmicas e relações sociais, produtoras de diversos contextos. Mais do que o contexto, os contextos: a história da circulação, dos movimentos e das ressignificações por que passam os objetos, as pessoas e os valores (Thomas, 1991). Em qualquer contexto, os objetos permanecem guardando a memória das relações que os constituíram e constituem como objetos de valor. É por essa razão que Susan Pearce (1999a) afirma que os objetos de museu são polissemânticos, e, enquanto existirem como realidade material, seus significados poderão ser sempre reelaborados: não só por nós – antropólogos, arqueólogos, museólogos e curadores, cientistas e artistas –, mas pelos próprios grupos indígenas. Isso faz com que os objetos sejam sempre objetos *atuais* (e não apenas objetos de um tempo passado, ou atemporais): o que qualifica o museu antropológico ou etnográfico não somente como o local para a sua conservação, mas também para a pesquisa científica e o diálogo intercultural, como antevia Lévi-Strauss.

Com isso, quem sabe, ao invés das costumeiras acusações e denúncias contra os museus, possamos fazer deles, não o local da "tristeza" como escreveu certa vez James Boon (1991), por supostamente portarem a marca da "pilhagem", e portanto do esvaziamento dos objetos, e de certo modo de sua alienação ou fetichização (ou seja da descontextualização), mas, pelo contrário, um local onde sejamos, como nas palavras de Tamem (2001), *friends of interpretable* objects (amigos de objetos interpretáveis), congregando num mesmo tempo-espaço "os objetos", "os outros" e "nós". Assim, quem sabe, estaremos fazendo verdadeiramente, para citar agora alguém mais próximo, "um museu de grandes novidades".

Notas

1. O primeiro quase nada publicou dessa experiência. O segundo escreveu um bom trabalho, razoavelmente completo, sobre a cultura material Xikrin (Frikel, 1968), além de um report para a revista do Museu Paulista (1963).

2. A TI Xikrin do Cateté possui 439.150ha de superfície, encontra-se fisicamente demarcada desde 1981, homologada em 1991, e registrada no cartório da comarca de Parauapebas e na Delegacia do Patrimônio da União do estado do Pará, sob a certidão nº 02/94.

3. Não iremos abordar a questão dos nomes aqui, pois implicaria toda uma outra dimensão do argumento que não cabe no limite do texto. Por exemplo, os nomes são adquiridos por meio da atividade onírica dos xamãs, e não por meio da atividade bélica dos guerreiros (caso dos objetos rituais e adornos), nem pela atividade política dos chefes (caso das mercadorias atuais e do dinheiro). Quanto a isso, veja-se Gordon (2003).

Referências bibliográficas

APPADURAI, Arjun (ed.). 1986. *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.

BELK, R.W. 1999. "Collectors and collecting", em PEARCE, S. (ed.). *Interpreting objects and collections*. London, Routledge. p. 317-326.

BOON, James A. 1991. "Why museums make me sad?", em KARP, I. & LAVINE, S. D. (eds.). *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display*. Washington & London, Smithsonian Institution Press. p. 255-277.

BRAGA, G. B. 1998. "A conservação preventiva nas reservas técnicas". *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 8. p. 269-277.

———. 2003. *Conservação preventiva: armazenamento e acondicionamento de acervos complexos em áreas de reserva técnica – o caso do MAE/USP*. São Paulo, USP, Escola de Comunicações e Artes, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Informação e Documentação (Dissertação de Mestrado).

CLIFFORD, James. 1985. "Objects and selves, an afterword", em STOCKING, G. (ed.). *Objects and others*. HOA, vol. 3. Madison, University of Winsonsin Press. p. 236-246.

CLIFFORD, James & MARCUS, George. 1985. "The making of ethnographic texts: a prelimnary report". *Current Anthropology*, vol. 26, n. 2. p. 267-270.

——— (eds.). 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*.

Berkeley, University of California Press.

FABIAN, Johannes. 2004. "The 'ethnic artefact' and the 'ethnographic object'". *L'Homme*, n. 170, avril/jun, Espèces d'objects. p. 47-60.

FISHER, W.H. 1991. *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of Central Brazil.* Cornell University (PhD Tesis).

FRIKEL, Protásio. 1963. "Notas sobre a situação atual dos índios Xikrin do rio Cateté". *Revista do Museu Paulista*, XIV. p. 145-58.

———. 1968. "Os Xikrín: equipamentos e técnicas de subsistência". *Publicações Avulsas do Museu Goeldi*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi-CNPq-INPA, n. 7. 119 p.

FORMANEK, R. 1999. "Why they collect: collectors reveal their motivations", em PEARCE, S. (ed.). *Interpreting objects and collections.* London, Routledge. p. 327-335.

GIANNINI, Isabelle V. 1991. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser.* São Paulo, USP, FFLCH (Dissertação de Mestrado). 205 p.

GORDON, Cesar. 2003. *Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias.* Rio de Janeiro, UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Tese de Doutorado). 376 p.

———. 2001. "Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos". *Revista Sexta-Feira*, São Paulo, n. 6. p. 123-136.

JONES, Ana Laura. 1993. "Exploding canons: the anthropology of museums". *Annual Review of Anthropology*, n. 22. p. 201-220.

KUPER, Adam & SCHAPERA, I. 2001. "O presente etnográfico: Adam Kuper entrevista Isaac Schapera". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, PPGAS-MN-UFRJ/ Contra Capa, vol. 7, n. 1. p. 133-163.

LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza.* Rio de Janeiro, UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Tese de Doutorado).

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989 [1958]. "Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino", em *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. p. 385-424.

NEWTON, D. 1981. "The individual in ethnographic collections". *Annals of New York Academy of Sciences*, n. 376. p. 267-287.

MILLER, Daniel. 1987. *Material cultures and mass consumption.* Oxford, Blackwell.

———. 1998. *A theory of shopping.* Ithaca, Cornell University Press.

MYERS, Fred (ed.). 2001. *The empire of things: regimes of value and material culture.* Santa Fé, School of American Research Press.

PEARCE, Susan. 1999a. "Museum objects", em PEARCE, S. (ed.). *Interpreting objects and collections.* London, Routledge. p. 9-11.

———. 1999b. "Thinking about things", em PEARCE, S. (ed.). *Interpreting objects and collections.* London, Routledge. p. 125- 132.

RIBEIRO, B.G. 1990. "Perspectivas etnológicas para arqueólogos: 1957-1988". *BIB*, n. 29. p. 17-77.

RIBEIRO, B.G. & VAN VELTHEM, L.H. 1998. "Coleções etnográficas:

documentos materiais para a história e a etnologia", em CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras. p. 103-112.

SILVA, F. A. 2000. *As tecnologias e seus significados: um estudo da cerâmica dos Asurini do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica.* São Paulo, USP, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Tese de Doutorado).

STOCKING, George W. 1985. "Essays on museums and material culture", em STOCKING, G. (ed.). *Objects and others.* HOA, vol. 3. Madison, University of Winsonsin Press. p. 1-14.

STRATHERN, M. 1987. "Out of context: the persuasive fictions of anthropology". *Current Anthropology,* vol. 28, n. 3. p. 251-281.

TAMEN, Miguel. 2001. *Friends of interpretable objects.* Cambridge, Harvard University Press.

THOMAS, Nicholas. 1991. *Entangled objects: exchange, material culture and colonialism in the Pacific.* Cambridge, Harvard University Press.

TURNER, Terence. 1991. *The Mebengokre Kayapo: history, social consciousness and social change from autonomous communities to inter-ethnic systems.* Universidade de Chicago, Departamento de Antropologia, Manuscrito inédito cedido gentilmente pelo autor. 337 p.

———. 1992. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica", em CARNEIRO DA CUNHA, M. (ed.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo, Cia. das Letras/Fapesp. p. 311-338.

———. 1993. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó", em VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo, NHII-USP/Fapesp. p. 43-66.

TYLER, Stephen. 1986. "Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document", em CLIFFORD, J. & MARCUS, G. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography.* Berkeley, University of California Press. p. 122-140.

VERSWIJVER, Gustaaf. 1992. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil.* Gent, Rijksuniversiteit te Gent.

VIDAL, Lux B. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira.* São Paulo, Hucitec/Edusp.

(Recebido para publicação em março e aprovado em agosto de 2005)

Resumo

Este artigo discute uma experiência interdisciplinar e intercultural de estudo de uma coleção etnográfica arquivada em um museu: a curadoria do acervo de cultura material coletado por Lux Vidal entre os índios Xikrin-Kayapó e

doado ao Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. São feitas algumas reflexões sobre as possibilidades relacionais e ressignificantes dos objetos da coleção, sob diversos pontos de vista: o da investigação antropológica, o museográfico, o histórico e, por fim, o da própria população indígena, cuja reapropriação conceitual desses objetos pode repercutir nos processos de autopercepção e constituição de identidades coletivas.
Palavras-chave: museus, cultura material, coleções etnográficas, índios, Xikrin-Kayapó.

Abstract
This paper discusses an interdisciplinary and intercultural experience of studying an ethnographic collection, namely, the curatorship of the Kayapó-Xikrin material culture collection gathered by Lux Vidal and given by him to the Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Considerations are made about the relational and meaning possibilities of the objects in the collection, from different points of view: anthropological, museographic and historical, but also from the point of view of the Xikrin themselves, whose conceptual reapropriation of their objects in the museum may affect their self-perception and constitution of collective identities.
Key words: museums, material culture, ethnographic collections, Indians, Xikrin-Kayapó.

Résumé
Cet article examine une expérience interdisciplinaire et interculturelle d'étude d'une collection ethnographique conservée dans un musée: l'étude de la collection de culture matérielle collectée par Lux Vidal chez les Indiens Xikrin-Kayapó et donnée au Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. On discute les potentialités relationnelles et signifiantes des objets de la collection de plusieurs points de vue: anthropologique, muséographique, historique, mais aussi du point de vue de la population indienne elle-même, dont la réappropriation conceptuelle des objets peut répercuter sur les processus d'auto-perception et de constitution d'identités collectives.
Mots-clés: musées, culture materielle, collections ethnographiques, Indiens, Xikrin-Kayapó.