

Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil

Subject, object, grandpa, enemy: a comparative ethnomuseology among the Mebêngôkre-Kayapó and Baniwa of Brazil

Glenn H. Shepard Jr.^I, Claudia Leonor López Garcés^I, Pascale de Robert^{II}, Carlos Eduardo Chaves^{III}

^IMuseu Paraense Emílio Goeldi/MCTIC. Belém, Pará, Brasil

^{II}Institut de Recherche pour le Développement. Paris, França

^{III}Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo, Brasil

Resumo: A etnomuseologia visa engajar os povos indígenas em um diálogo com a sua cultura material. Este artigo reflete sobre uma experiência efetuada no acervo etnográfico do Museu Paraense Emílio Goeldi com interlocutores Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa sobre importantes coleções de seus respectivos povos, as quais datam do início do século XX. Além de perceber diferenças entre conceitos museológicos, ou científicos, e indígenas sobre as peças e os processos de musealização, também foi possível observar uma série de diferenças culturais entre os Mebêngôkre-Kayapó e os Baniwa no que concerne à maneira de se relacionar com os objetos de seu passado. Ambos os grupos atribuíram características subjetivas aos objetos no acervo, mas, no caso dos Mebêngôkre-Kayapó, a subjetividade das peças antigas representava uma ameaça aos visitantes do acervo, levando a um certo receio em manusear as peças, concebidas com troféus de guerra capturados de inimigos perigosos. Os Baniwa, ao contrário, expressavam grande carinho com os 'objetos do vovô' e sentiam-se no direito de manusear as peças que representam o patrimônio de clãs patrilineais. Esta experiência em etnomuseologia comparada ressalta a diversidade de conceitos, atitudes e expectativas dos povos indígenas perante às coleções museológicas, e a necessidade desta nova abordagem de pesquisa colaborativa.

Palavras-chave: Etnomuseologia. Coleções etnográficas. Povos indígenas. Mebêngôkre-Kayapó. Baniwa. Vídeo.

Abstract: Ethnomuseology seeks to put indigenous people in dialog with their own material culture heritage. This article reflects on collaborative research carried out with Mebêngôkre-Kayapó and Baniwa consultants on important collections of both groups from the early twentieth century. In addition to noting differences between museological or scientific and indigenous concepts about museum objects, we also noticed a number of cultural differences in the way the two indigenous groups related to objects from their past. While both cultural groups attributed subjective characteristics to museum objects, for the Mebêngôkre-Kayapó this subjectivity expressed itself mostly in terms of possible threats to visitors of the museum collections, leading to a hesitancy to handle museum objects, assumed to be war trophies captured in the past from dangerous enemies. The Baniwa, by contrast, expressed great affection for 'grandpa's things', and they felt they had a right to handle objects that represent the heritage of patrilineal clans. This experience in ethnomuseology highlights the diversity of indigenous concepts, attitudes and expectations about museum collections and the need for the dialogical approach to collaborative research.

Keywords: Ethnomuseology. Ethnographic collections. Indigenous peoples. Mebengokrê-Kayapó. Baniwa. Video.

SHEPARD JR., Glenn H.; LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor; ROBERT, Pascale de; CHAVES, Carlos Eduardo. Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 12, n. 3, p. 765-787, set.-dez. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222017000300006>.

Autor para correspondência: Glenn H. Shepard Jr. Museu Paraense Emílio Goeldi/MCTIC. Coordenação de Ciências Humanas. Av. Perimetral, 1901 – Terra Firme. Belém, PA, Brasil. CEP 66077-830 (gshepard@museu-goeldi.br).

Recebido em 17/11/2016

Aprovado em 31/07/2017



INTRODUÇÃO

Oriundos dos 'gabinetes de curiosidades' da nobreza europeia – que mostravam troféus adquiridos durante explorações e conquistas em terras exóticas –, os museus etnográficos surgiram no início do século XIX, nas grandes capitais da Europa e das Américas, junto com o surgimento da antropologia como disciplina científica (Bennett, 1995; Degli; Mauzé, 1999). Considerada originalmente como uma espécie de 'história natural do Homem', a antropologia emprestou das ciências naturais uma ênfase na observação objetiva, bem como na coleta e na classificação de dados, incluindo os chamados 'espécimes etnográficos' (Dias, 1994; Velthem, 2004), isto é, objetos de produção técnica, artística e ritual de diversas sociedades, os quais serviam como amostra testemunhal das suas culturas de origem, sendo análogos culturais para espécimes botânicos ou zoológicos.

Apesar de sua aparente objetividade (não há nada mais 'objetivo', afinal, do que um objeto), o processo de coletar, classificar e expor objetos etnográficos refletia os preconceitos culturais e científicos da época, em especial a noção do evolucionismo cultural, segundo a qual todas as culturas passariam por uma série de etapas no que se refere ao desenvolvimento de suas tecnologias e formas de organização social, passando de 'selvagens' ou 'primitivos' até 'civilizados' (Karp; Lavine, 1991).

A abordagem museológica na antropologia também gerou uma identificação estreita entre a cultura e os objetos por ela produzidos, resultando em uma visão de 'cultura' vinculada à ideia de algo estático, externo e visível, vinculado a objetos e tradições específicas (Dias, 1994). Em museus e em importantes exposições internacionais – como a Exposição Columbiana Mundial, em Chicago, realizada em 1893 (Cawelti, 1968; Rydell, 1984) e a Exposição Colonial, em Paris, em 1931 (l'Estoile, 2007) –, a exposição de objetos (e, às vezes, de pessoas) de diversas culturas do mundo reproduzia, no olhar entre o 'sujeito' observador e o 'objeto' ou cultura expostos, a relação colonial entre as nações imperiais e os povos conquistados e colonizados (Cawelti, 1968; l'Estoile 2007), justificando, ao mesmo

tempo, essa conquista como resultado da grande narrativa evolucionista (Clifford, 1988). Afinal, os museus são "[...] apenas um **lugar** onde existem coisas velhas [...]" (Chagas, 1994, p. 30, grifo do autor), e as coleções etnográficas são tradicionalmente encaradas como "[...] 'coisas fora da vida' [...] cemitérios de objetos [...]" de culturas extintas ou em processo de extinção (Ribeiro; Velthem, 1992, p. 103). Portanto, as coleções etnográficas estiveram estreitamente ligadas à noção da 'antropologia de resgate', preservando, assim, relíquias mudas de culturas mortas, que representariam, por sua vez, estágios anteriores na evolução da humanidade (Bennett, 1995).

Com o surgimento dos movimentos pan-indígenas, a partir dos anos 1970, bem como com o crescimento demográfico de povos indígenas na América do Sul – muitos destes, anteriormente considerados à beira da extinção (Ribeiro, 1970; McSweeney; Arps, 2005) –, a titulação de vastas terras indígenas, especialmente no Brasil, e o ressurgimento de novas identidades, esses povos têm conquistado, no Brasil e em outros países, novas modalidades de inserção e de interlocução com os Estados-nação, assim como com a própria disciplina da antropologia (Oliveira, 1996; Ramos, 1998; Ricardo, 2000; Santilli, 2000). Essas mudanças de paradigma pedem um novo modelo para a museologia etnográfica (Abreu, 2007; Dias, 2007; Gonçalves, 2007) e para o conceito geral de patrimônio cultural indígena (Andrello, 2008; Emperaire et al., 2008).

A partir da década de 1960, surge um movimento de renovação dos museus, conhecido como 'nova museologia', o qual exigiu transformação radical dos objetivos destas instituições, propondo ideais políticos de democratização cultural e de educação popular, chamando, ainda, atenção sobre a necessidade de consolidar os museus como "[...] campo[s] de reflexão teórica e epistemológica." (Duarte, 2013, p. 100). Vozes indígenas e também de antropólogos começam a questionar a forma 'ilícita' de como muitos objetos foram extraídos das comunidades e guardados em museus, além da maneira como os povos indígenas são representados nestes espaços (Duarte, 1998).

Abordagens contemporâneas em museologia incluem o fortalecimento do diálogo intercultural com povos indígenas, considerando as dimensões sociopolíticas e éticas da construção, coleção, preservação e valorização do seus patrimônios culturais (Saumarez Smith, 1989; Gallois, 1991). Segundo Velthem (2004, p. 75):

O diferencial que se deseja introduzir [...] é derivado da percepção que os objetos etnográficos possuem uma relação de continuidade com as culturas de origem. Consequentemente, é necessário estabelecer uma redescoberta dos objetos etnográficos [...] outra coisa que não seja o seu caráter de objeto científico, documental [...] o que abre a porta para um novo olhar sobre esses objetos.

Ao invés de os museus servirem somente para que os visitantes ou pesquisadores tomem consciência, via contato com bens materiais preservados, da 'presença do outro'¹, as novas propostas surgidas a partir dessa visão crítica visam literalmente 'tornar o outro presente' dentro das instituições, colocando os povos em um novo diálogo com (e sobre) o seu patrimônio. Esta abordagem, que chamamos aqui de 'etnomuseologia', objetiva enriquecer o campo da museologia com categorias indígenas relativas aos objetos culturais, materiais e imateriais.

A etnomuseologia também faz reflexões críticas sobre os diversos processos culturais que 'fazem patrimônio', contextualizando sempre as coleções, a sua história, os seus modos de aquisição, a salvaguarda e a exposição de peças. Essa abordagem também revisita os valores e significados atribuídos aos objetos, via as relações singulares que cada povo mantém com eles. Portanto a etnomuseologia exige parcerias efetivas entre povos indígenas e instituições museais.

Além de considerações museológicas, o enfoque do 'perspectivismo ameríndio' (Viveiros de Castro, 1996) na teoria antropológica brasileira alimenta novas abordagens sobre o patrimônio cultural indígena (Andrello, 2006a) e

um olhar crítico sobre a relação entre 'sujeito e objeto', postulada como 'natural' dentro da epistemologia ocidental (Fausto, 2008; Santos-Granero, 2009).

ETNOMUSEOLOGIA NO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

Com a intensificação de demandas das comunidades indígenas por diálogos com a sua cultura material musealizada (ou seja, aquela presente no museus), realizaram-se vários projetos na coleção etnográfica da Reserva Técnica Curt Nimuendajú, do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), visando dinamizar a relação entre os povos indígenas e seu patrimônio cultural preservado no Museu (Velthem, 2004; Velthem et al., 2004). O papel do investigador neste tipo de trabalho é o de recontextualizar o acervo, realizando atividades de pesquisa e de curadoria, em colaboração com representantes dos próprios povos indígenas que deram origem aos objetos, agregando um conjunto de informações históricas e etnográficas à documentação inicial dos objetos, revitalizando, assim, o significado destes para o museu e para os povos indígenas.

O contato dos povos indígenas com os seus objetos nos museus pode resultar na revalorização e no fortalecimento da produção e da reprodução de objetos de sua cultura material, mas também provocar reflexões críticas sobre o conteúdo da documentação, o contexto colonial de coleta e/ou de práticas atuais de expor, registrar ou armazenar objetos fora dos seus contextos culturais e históricos (Bilhaut, 2013).

Gallois (1991) aponta para a participação efetiva dos povos indígenas nestes processos como forma de 'dar voz' aos objetos e aos povos indígenas, a ponto de o acervo ficar como centro de comunicação articulada, girando em torno da tríade coleções-pesquisadores-povos indígenas produtores. Nesse contexto, o pesquisador age como intermediário das relações, facilitando a capacitação de pesquisadores indígenas para que eles se tornem

¹ Um outro, de fato, ausente, segundo Velthem (2004, p. 75).

protagonistas principais, ou exclusivos, na produção de conhecimento sobre seu próprio patrimônio cultural. O patrimônio pode ser entendido como cultura material já musealizada e constituída em patrimônio cultural da nação, como acontece no Brasil. O conceito, no entanto, também pode incluir os elementos materiais e imateriais que participam de processos de patrimonialização atuais, a exemplo de museus indígenas, *mise en scène* de objetos em exposição, eventos realizados por indígenas para 'o branco ver' e novas coleções etnográficas. De forma geral, entendemos o patrimônio como construção social ativa, já que os valores culturais e o papel atribuídos aos objetos do passado transmitidos mudam no tempo.

Dentro do novo contexto museológico aqui retratado, Lucia Hussak van Velthem (2004), curadora da coleção etnográfica do MPEG entre os anos de 1985 e 2008, criou uma política de abertura e de acesso ao acervo para os povos indígenas, facilitando, assim, pesquisas e exposições recentes, realizadas em colaboração com diferentes povos indígenas, incluindo os Wayana, Ticuna e Kayapó (Velthem, 2003; Faulhaber, 2003; Robert et al., 2009; López Garcés et al., 2014). Em 2002, por exemplo, um projeto juntou indígenas Ticuna e pesquisadores da Colômbia e do Brasil, com a finalidade de desenvolverem trabalhos com as máscaras Ticuna conservadas dentro da reserva técnica e de serem divulgados os resultados em forma de CD-ROM (Faulhaber, 2003). Entre 2005 e 2010, um trabalho de museologia participativa, feito em parceria entre o MPEG e o Institut de Recherche pour le Développement (IRD), foi desenvolvido junto com três aldeias da Terra Indígena (TI) Kayapó, incluindo oficinas de trabalho no acervo etnográfico do Museu Goeldi, tal como a "1ª oficina Encontro com Objetos do Passado" (Robert et al., 2009) e a montagem de várias exposições no Brasil e no exterior (Velthem, 2003; Faulhaber, 2003; Robert et al., 2009; López Garcés et al., 2014). Mais recentemente, o MPEG tem participado de um projeto de

museologia colaborativa com o povo indígena Ka'apor, em parceria com o Museu Nacional de Etnologia de Leiden, nos Países Baixos.²

Na tradição destes diálogos com povos indígenas feitos no MPEG, e dando continuidade a trabalhos anteriores (Robert et al., 2009), foi desenvolvido, entre os anos de 2009 a 2013, um projeto de intercâmbio e de interlocução entre a instituição e representantes de dois povos indígenas: Mebêngôkre-Kayapó, do rio Xingu e afluentes, e Baniwa, do alto rio Negro. Apesar de serem grupos geograficamente distantes e culturalmente muito distintos, ambos estão representados no acervo por importantes coleções etnográficas datadas do início do século XX, mantendo hoje forte projeção política e cultural nos cenários nacional e internacional. Este projeto trouxe interlocutores destes dois povos ao MPEG para tratar sobre as importantes coleções etnográficas de seus respectivos patrimônios culturais preservados na Reserva Técnica Curt Nimuendajú. Os indígenas vieram visitar o acervo etnográfico em grupos de quatro a seis pessoas, por visita. Foram feitas três visitas, de uma semana, pelos Mebêngôkre-Kayapó, e uma visita pelos Baniwa, em momentos separados ao longo dos quatro anos do projeto, o qual também envolveu repetidas idas da equipe do MPEG a campo, para diversas comunidades Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa. Ao mesmo tempo, e respondendo a demandas dos dois povos, jovens indígenas receberam filmadoras digitais e treinamento em técnicas de filmagem e edição de imagens, a fim registrar as visitas ao Museu e continuar filmando e editando suas próprias produções de vídeo, sobre práticas rituais e produção de objetos na atualidade nas comunidades (Shepard Jr.; Pace, 2012). O projeto capacitou e equipou um total de nove cinegrafistas indígenas (sete Mebêngôkre-Kayapó e dois Baniwa), a maioria composta por novatos no manejo de técnicas, mas outros apresentaram alguma experiência na produção audiovisual.

² Ver López Garcés et al. (2017).

Em campo e no Museu, buscou-se pesquisar as continuidades e as descontinuidades culturais ocorridas ao longo do último século, testemunhadas pela comparação entre os objetos no acervo e os confeccionados no momento atual. Tendo também em vista o caráter comparado do projeto, foi possível verificar, entre os representantes dos dois povos indígenas, diferentes leituras sobre objetos etnográficos específicos, assim como atitudes, percepções e posições bastante diversas sobre o acervo como um todo, tanto em termos culturais e linguísticos, quanto na sua história de relação com a sociedade brasileira. Preocupamo-nos em fazer análises conjuntas e em iniciar ou complementar a documentação das coleções Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do MPEG a partir da perspectiva indígena. Junto com os interlocutores destas comunidades, repensamos o papel da instituição como mediadora, com posição fundamental nos processos de musealização e de patrimonialização, os quais transformam objetos do cotidiano da aldeia em patrimônio da nação brasileira e em objetos de museus. Também refletimos com os interlocutores indígenas sobre como enxergar os seus objetos musealizados, visando desenvolver novos parâmetros para estudos em colaboração.

O acervo etnográfico do MPEG tem atraído a atenção de cientistas e do público em geral desde a sua formação, em 1870, fato que se confunde praticamente com a criação da instituição como um todo (Velthem et al., 2004). O acervo foi tombado, em 1940, pelo Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (atual Instituto de Patrimônio Artístico Nacional – IPHAN) e abriga atualmente mais de 14 mil artefatos, representando 120 povos indígenas da Amazônia brasileira, peruana e colombiana, incluindo materiais coletados por grandes nomes da etnografia amazônica, como Theodor Koch-Grünberg, William C. Farabee, Curt Nimuendajú e Eduardo Galvão. Representa, sem dúvida, a coleção etnográfica mais importante em relação às instituições localizadas na Amazônia legal, e uma das mais importantes do país. Em 2003, o acervo foi transferido de sua antiga sede, no parque zoobotânico,

localizado no centro da cidade de Belém, estado do Pará, para o *campus* de pesquisa da instituição, onde o espaço da Reserva Técnica Curt Nimuendajú foi reconstruído, juntamente com um renovado modelo de curadoria, composto por uma equipe de profissionais experientes, aplicando modernas técnicas de armazenamento, controle climático, conservação, segurança e informatização do acervo (Velthem et al., 2004; Benchimol, 2009).

OS MEBÊNGÔKRE-KAYAPÓ E OS OBJETOS DOS INIMIGOS

Os Mebêngôkre-Kayapó pertencem ao tronco cultural-linguístico Macro-Jê, incluindo diversos povos indígenas que, em tempos pré-coloniais, se estendiam em uma grande crescente, desde a Amazônia ocidental, atravessando regiões de cerrado, no interior de Mato Grosso, Goiás e São Paulo, até a costa atlântica no sul, no atual estado de Santa Catarina (Posey, 2002). 'Kayapó setentrional' foi uma expressão usada para se referir a diversos falantes de línguas Jê centrais e setentrionais, incluindo Xavante, Suyá e Apinajé (Schwartzmann, 1995; Gow, 2014), além dos 'Kayapó' propriamente ditos (Xikrin, Gorotire, Irã Amranh, Karahó, entre outros) que falam Mebêngôkre e usam o mesmo etnônimo, que quer dizer 'gente de...'. Como é o caso de muitos etnônimos, o termo Kayapó não pertence à língua Mebêngôkre, tendo sido imposto por outros povos durante o período colonial (Gow, 2014). Portanto, mantenhamos o termo Mebêngôkre-Kayapó no texto como etnônimo dos interlocutores indígenas que vieram à reserva técnica e dos seus antepassados.

Os Mebêngôkre-Kayapó habitavam regiões localizadas no Mato Grosso e no sul do Pará, mais ao norte da região da colonização portuguesa inicial. Temidos por sua reputação de guerreiros ferozes, só iniciaram seus contatos com os colonizadores europeus na segunda metade do século XIX (Posey, 2002), especialmente a partir da década de 1930, no Mato Grosso e no sul do Pará, resultando na dizimação das populações e na extinção de alguns subgrupos (Schwartzmann, 1995; Arnaud; Alves, 1974).

No acervo etnográfico do MPEG, há 15 coleções de procedência dos Mebêngôkre-Kayapó, com datas de 1902 a 2013, as quais foram formadas em diferentes contextos e coletadas em diversas aldeias, como Gorotire, Kuben Kran Ken, Kokraimoro, Moikarakô e Las Casas, entre outras, sobretudo no estado do Pará. Estas coleções contam com aproximadamente 2.500 objetos, constituindo o grupo de artefatos mais numeroso de uma só etnia dentro da Reserva Técnica Curt Nimuendajú. Assim, encontramos coleções sistemáticas, como a organizada por Curt Nimuendajú, na década de 1930, onde o etnógrafo enfatizou todo o sistema de objetos desse povo, coletando diversas categorias de objetos, entre adornos plumários, armas, utensílios domésticos, instrumentos musicais, entre outros. Também visualizamos, no acervo, coleções temáticas, ou seja, coletores que se preocuparam em enfatizar repertórios de variações de uma mesma categoria de objetos, por exemplo, as várias tipologias de armas coletadas por Frei Gil de Vilanova ('Frei Gil'), em 1902 (Chaves, 2011), e a coleção recente de objetos de miçangas, feita em 2013, por Carlos Chaves, coautor deste artigo.

As primeiras coleções Mebêngôkre-Kayapó do MPEG foram adquiridas pelo seu então diretor, o zoólogo suíço Emílio Goeldi, após participação em uma exposição realizada na Associação de Catequese do Pará, em 1902, na qual estavam presentes alguns representantes do povo Irã Amranh e Frei Gil, o missionário responsável pela evangelização deste povo, na época. A coleção Irã Amranh, que inclui 685 objetos, foi vendida diretamente por Frei Gil a Emílio Goeldi, com a finalidade de levantar recursos financeiros para as obras de catequese na missão em Conceição do Araguaia (Vidal, 1992a; Chaves, 2012). Os Irã Amranh eram de um grupo Mebêngôkre-Kayapó, que hoje encontra-se extinto via decréscimo populacional e assimilação com a sociedade regional. Assim sendo, o acervo etnográfico do MPEG representa um dos últimos registros materiais sobre esse povo guardados em museus,

mesmo que a memória coletiva sobre os Irã Amranh permaneça atuante dentro da história oral Mebêngôkre (Verswijver, 1992; Chaves, 2012). Algumas fotografias dos Irã Amranh que visitaram Belém em 1902 ainda decoram o Parque Zoológico deste Museu (Figura 1).

Desde este encontro, ocorrido no início do século XX, o povo Mebêngôkre-Kayapó vem mantendo uma relação especial com o MPEG, que manteve a impactante exposição feita em 1938, na então direção de Carlos Estevão de Oliveira, quando um grupo veio a Belém para produzir artefatos *in situ*. Mais recentemente, grupos Mebêngôkre-Kayapó têm participado de várias exposições em colaboração com pesquisadores do Museu, destacando-se a exposição "Ciência Kayapó", organizada por Darrell Posey, Adélia Oliveira e Denise Hamú, realizada no contexto do marcante evento internacional do "ECO-92" (Oliveira; Hamú, 1992; López Garcés; Robert, 2008).

Em 2009-2010, o MPEG e o IRD organizaram uma série de exposições no Brasil e na França, contando com a participação de pesquisadores indígenas e de acadêmicos de ambos os países, incluindo a exposição "Mebêngôkre nhô pyka – Nossa terra Mebêngôkre", realizada em Belém e depois em outras localidades, de forma itinerante (2009-2011); a exposição permanente "Forêt Tropicale",



Figura 1. Casal Mebêngôkre-Kayapó no Parque Zoológico do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, ao lado de uma fotografia em tamanho real de um Irã Amranh que visitou o Museu com Frei Gil, em 1902. Foto: Glenn H. Shepard Jr. (2011).

em La Galerie des Enfants, no Museum National d'Histoire Naturelle, em Paris (inaugurada em 2010); e “O dia a dia das crianças Mebêngôkre”, realizada em Belém (com início em abril de 2009) (Robert; Kayapó, 2011). Em 2011, o MPEG organizou a exposição “Amazônidas”, com destaque para os resultados do projeto “Etnomuseologia”, contando com a participação de 35 representantes Mebêngôkre-Kayapó para a sua inauguração (Shepard Jr., 2011b).

Atualmente, os Mebêngôkre-Kayapó são um dos povos indígenas mais conhecidos e emblemáticos do Brasil, demonstrando talento em se fazer ouvir, com forte presença nos fóruns de direitos indígenas ocorridos no cenário internacional (Turner; Turner-Fajans, 2006). São famosos, tanto na literatura antropológica quanto no campo da mídia indígena, por suas espetaculares festas de imposição de nome, sua cultura material, arte plumária, adornos e pinturas corporais característicos (Vidal, 1992b), mas também por aspectos da sua organização social e política e, em particular, pelo modo de se relacionar com o mundo ‘branco’ (ver discussão a seguir).

Em continuidade a projetos anteriores (Chaves et al., 2009; Robert et al., 2009), foi realizada uma pesquisa no acervo, junto com especialistas oriundos de várias aldeias da TI Kayapó, reunidos no MPEG para oficinas de formação (sobre vídeo e conservação) e trabalho intensivo com a finalidade de documentar objetos das coleções. As oficinas renderam informações valiosas sobre nomes, usos e fabricação de peças, algumas coletadas nos séculos passados e, portanto, sem documentação completa. Em alguns casos, os consultores Mebêngôkre-Kayapó mostraram e registraram cantos ou histórias associados a categorias específicas de objetos. Foram percebidas também diferenças interessantes entre a categorização de certos objetos dentro dos padrões museológicos e as categorias indígenas referentes a eles. Os interlocutores indígenas filmaram e fotografaram sua visita para levar as imagens às aldeias, quando de seu retorno, usando os equipamentos e a capacitação oferecidos pelo projeto.

As oficinas também geraram reações, percepções e discussões interessantes do ponto de vista antropológico. A primeira foi de um certo mal estar, ao entrar na Reserva Técnica, pois sentiam *kudjy* (‘cheiro’), devido ao odor peculiar dos objetos da coleção, em grande parte composta por material orgânico, em alguns casos, guardados por mais de cem anos. A percepção desagradável do cheiro que observamos entre os visitantes Mebêngôkre-Kayapó foi associada a certa aversão inicial pelos objetos guardados, que eles chamavam de *moja tum* (‘coisas velhas’), isto é, objetos pertencentes a pessoas que já haviam morrido. Observações parecidas foram feitas por Fabíola Silva e Cesar Gordon (2011), durante uma visita de representantes Xikrin-Mebêngôkre ao Museu de Arqueologia e Etnologia, na Universidade de São Paulo (USP). O desgosto dos visitantes com o cheiro no acervo foi relacionado à presença de ‘espíritos’, *mekaron* (ou *menkaron*), um termo que se refere a fantasmas ou espíritos de pessoas mortas, associadas, neste contexto, aos objetos da reserva. Para eles, o laço entre objeto e pessoa continua após a morte, fazendo com que o *mekaron* da pessoa mantenha-se próximo àquilo que era seu. Portanto, o contato com objetos velhos, assim como o seu cheiro no acervo são capazes de causar doença nas pessoas que visitavam o acervo ou até nos seus parentes que estavam nas aldeias. Por exemplo, um jovem desistiu de visitar o acervo quando soube que seu filho estava doente na aldeia, por medo de um possível agravamento de sua saúde. Outros reclamaram de dor de cabeça ou de pesadelos após terem trabalhado no acervo, devido ao cheiro e aos *mekaron* presentes. Em outras sociedades amazônicas, já foi constatada a estreita associação entre certos tipos de cheiros e alguns tipos de doença, um modelo de etiologia ‘pneumática’ de doença e contágio (Shepard Jr., 2004).

Durante o “Encontro com objetos do passado” (Robert et al., 2009), vários interlocutores Mebêngôkre-Kayapó foram convidados para uma oficina a ser realizada no acervo, e este episódio coincidiu com o surto da gripe

suína no cenário internacional. Os noticiários mostravam imagens de passageiros em aeroportos usando máscaras para se protegerem da contaminação. Os equipamentos de segurança usuais para a realização de um trabalho adequado no acervo incluem luvas de borracha e máscaras cirúrgicas, que fizeram os visitantes Mebêngôkre-Kayapó se tranquilizarem, depois de terem visto as notícias; “se protege contra a gripe, deve proteger contra *mekaron*”, como nos disse um dos visitantes. Vários colaboradores passaram a usar luvas e máscaras, consideradas como ‘remédio’ de proteção contra o cheiro dos objetos antigos e contra os *mekaron* de seus donos mortos (Figura 2).

Um episódio especialmente dramático, destacando a relação de objetos com o mundo espiritual, envolveu o pajé Kaikware, da aldeia Moikarakô. Kaikware é um homem de meia idade, que já foi cacique da aldeia e hoje se dedica ao aprendizado de práticas de pajé (*wajangá*). Durante uma oficina do projeto, ele estava terminando um longo dia de entrevistas sobre uma seleção de objetos representativos, quando lhe foi mostrado um longo botoque de quartzo (*krytyrãj*), da coleção de Frei Gil, atribuído aos Irã Amranh (Chaves, 2012). De repente, Kaikware começou a tremer, fechou os olhos e entrou em estado de transe e estupor, que durou longos minutos (Figura 3). Nós, da equipe do Museu Goeldi, observamos, tensos e preocupados, sem entender o que tinha acontecido. Finalmente, ele soprou a peça, logo passou a mão no próprio corpo e, voltando-se para nós, contou que estava se comunicando com o espírito do dono da peça, pedindo permissão para tocá-la. Ele explicou que era muito perigoso manusear esta peça, pois necessitava da permissão de seu dono antecessor. O único capacitado a fazer essa intermediação era um pajé, através da aplicação de ‘remédio’ (*pidjy*), seja por meio de plantas ou de evocações especiais, para liberar e acalmar o *mekaron* do dono do objeto. Sem essa precaução, esta peça poderia causar doença ou morte em quem a tocasse.



Figura 2. Máscaras e luvas protegem tanto os objetos de manuseio, quanto as pessoas dos espíritos *mekaron*. Foto: Glenn H. Shepard Jr. (2010).

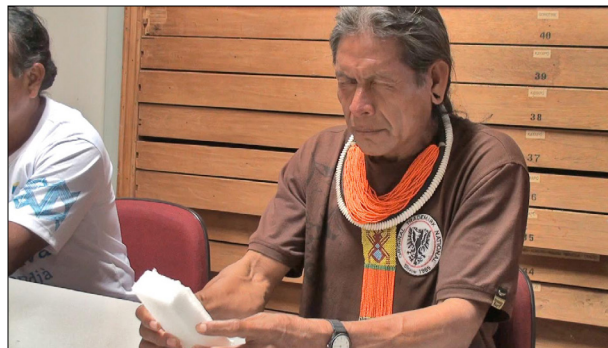


Figura 3. Kaikware entra em transe para pedir permissão ao espírito do dono de uma peça antiga, para tocá-la. Imagem de vídeo³: Glenn H. Shepard Jr. (2012).

Com o desenvolver do trabalho no acervo, os interlocutores Mebêngôkre-Kayapó foram ganhando confiança no manuseio das peças e nos cuidados, tanto físicos quanto espirituais, tomados para evitar perigos. Os interlocutores mostraram interesse em explicar a fabricação e o uso de cada objeto, enfatizando sua capacidade de fabricar quase todas as peças no momento atual. Mesmo assim, e em grande contraste com a experiência com os Baniwa (ver a seguir), os interlocutores Mebêngôkre-Kayapó, de modo geral, evidenciaram pouco fascínio

³ Imagem capturada de vídeo inédito do autor.

pelo contato com os objetos no acervo. Por uma parte, eles temiam aos perigos espirituais que os objetos antigos apresentam, devido à sua conexão com as pessoas mortas. Por outro, também reconheceram manter conhecimento da fabricação de quase todas as categorias de objetos no acervo, já que são peças, em grande parte, presentes no seu dia a dia. Isso não quer dizer, portanto, que eles sintam desinteresse ou desprezo pelo seu passado. Muito pelo contrário: a contínua reprodução de cerimônias, canções, mitos, objetos e outras formas estéticas tradicionais, da forma mais fiel e perfeita possível, é central na cultura Mebêngôkre-Kayapó (Turner, 2002). O fator crucial nesse processo de transmissão cultural é a capacidade e o conhecimento de reproduzir um determinado tipo de objeto de um passado distante no momento atual, e não o fato de guardar um determinado exemplar do objeto décadas ou séculos. Um gesto – ou uma relação – faz mais patrimônio do que um objeto em si.

Um exemplo disso foi observado durante a oficina preliminar às visitas ao acervo, realizada em 2009 (Robert et al., 2009), referente a uma máscara cerimonial de tamanduá bandeira (*pàt*, em língua mebêngôkre), coletada em Gorotire, nos anos 1980, que estava em estado de fragilidade e deterioração física, devido ao longo tempo no acervo. A equipe do Museu solicitou aos colaboradores Mebêngôkre-Kayapó que fizessem um restauro, para manter a integridade da peça antiga. Eles, no entanto, consideraram inútil o trabalho, alegando que tais máscaras são descartadas após as suas cerimônias, sendo sempre fabricadas novas máscaras para as novas cerimônias. “Para que consertar a máscara velha, quando podemos fazer um novo para o Museu?”. Então, seguindo esse intuito da lógica cultural Mebêngôkre-Kayapó, o plano de restaurar a peça antiga foi abandonado, e uma nova peça foi fabricada no *campus* do MPEG por três artesãos, atribuídos pelas aldeias parceiras, e doada para o acervo, sendo utilizados materiais que eles trouxeram das aldeias para a cidade. Junto com o novo *pàt*, como uma forma de ‘entrar na história’ (Bensa,

2015), foram escritos no registro do acervo os nomes de novas aldeias e pessoas.

A única exceção neste sentido foi a coleção de armas, especialmente o grande acervo de bordunas, elemento importante da coleção de Frei Gil, de 1902. Neste caso, os interlocutores estavam muito interessados em examinar as bordunas de perto, reconhecendo as diferentes formas delas e os padrões de decoração, em fibra vegetal, das mangas. O fascínio especial com essas peças reflete claramente a importância deste objeto na cultura Mebêngôkre, como representação física do *ethos* de guerreiro.

O fascínio dos Mebêngôkre-Kayapó contemporâneos com as bordunas dos Irã Amranh do passado, no entanto, não reflete somente uma admiração generalizada sobre as armas de guerra, uma vez que estes eram considerado ferozes guerreiros, mas também eram inimigos dos outros grupos Mebêngôkre que sobrevivem até os dias de hoje. Como os Irã Amranh são hoje ‘extintos’, em termos demográficos, representam, de certa forma, inimigos vencidos. A presença de suas bordunas no acervo pode significar, a outros Mebêngôkre-Kayapó atuais, uma espécie de troféu de guerra, um símbolo de sua capacidade de vencer o inimigo em comum, os brancos, que seus inimigos históricos, os Irã Amranh, não foram capazes de vencer.

Um exemplo da memória ativa da rivalidade com os Irã Amranh também foi observado nos trabalhos de campo. Em uma reunião comunitária, a menção aos objetos Irã Amranh na coleção do Museu levou um ancião Mebêngôkre a cantar uma música de caça de porco do mato, na língua ou dialeto dos Irã Amranh, uma canção que os antepassados dele tinham ‘capturado’ em antigas guerras. A memória dos Irã Amranh persiste entre os Mebêngôkre-Kayapó de hoje, mas persiste como símbolo do inimigo vencido (Chaves, 2012).

A guerra entre os povos Jê ocupava um papel importante na aquisição e na apropriação de cultura material e imaterial. Turner (1993, 1998) conceitua os ataques dos Mebêngôkre-Kayapó antes de sua

'pacificação' como expedições, cuja finalidade era trazer cativos, crianças e mulheres, e também adquirir diversos bens de prestígio, que incluíam objetos, como ornamentos, armas e ferramentas, assim como patrimônio imaterial, como nomes pessoais, cantos, danças e até sementes (Verswijver, 1978; Carneiro da Cunha, 1993; Fisher, 2000; Chaves, 2012; Robert et al., 2012). No momento atual, os Mebêngôkre-Kayapó continuam apropriando e valorizando bens de prestígio adquiridos fora do âmbito social e geográfico nativo, sejam objetos industrializados sejam novas ferramentas, como vídeo e mapas. Da mesma forma que os guerreiros antigos valorizavam a captura de espingardas (*katon*) dos colonizadores brancos nos tempos de guerra, hoje, as câmeras filmadoras, aparelhos de GPS, mapas, dinheiro e até 'música pop' tornaram-se uma espécie de 'armas do branco' a serem capturadas, apropriadas e usadas, para defender a cultura Mebêngôkre-Kayapó e divulgar suas próprias opiniões e produções (Turner, 2002; Robert, 2004; Gordon, 2006; Shepard Jr.; Pace, 2012; Shepard Jr., 2013; Pace; Shepard Jr., no prelo; Demarchi, 2017). Esse tipo de aquisição de bens materiais e imateriais garante a renovação de sua cultura e de seu conhecimento, resultando em uma série transformações, apropriações e adequações de novos objetos e saberes dentro de seu universo cultural e territorial.

Nessa perspectiva, *nekrets* é um conceito fundamental na sociedade Mebêngôkre-Kayapó para entender relações entre pessoas, objetos e conhecimentos, bem como a sua circulação e transmissão. Turner (1993, p. 58) traduz "*nekretch*" (outra variação ortográfica do mesmo termo) como "bens de valor" envolvidos no acúmulo de prestígio cerimonial. Lea (1986, p. 271) associa os *nekrets* com a noção de 'prerrogativa', no sentido de que representa um privilégio de utilização exclusiva ou semiexclusiva de objetos rituais e de outros bens (nomes, canções, conhecimentos) por certas pessoas ou grupos de pessoas, especialmente as "Casas" associadas a matrilineagens (Lea, 1993, p. 269). Menget (1999, p. 157) traduz *nekrets* como "patrimônio

material e imaterial herdável", enquanto Lea (2012, p. 132, citado em Melatti, 2012) evita de usar o termo 'patrimônio', preferindo conceitos como 'herança' ou 'legado'. Um chefe Mebêngokre entrevistado por Lea (1986, p. 266) oferece uma definição mais sucinta de *nekrets* como "tudo aquilo que alguém amontoa". Muitos objetos conservados no acervo etnográfico do Museu Goeldi estão associados à categoria *nekrets* e suscitaram solicitações específicas por parte dos colaboradores Mebêngôkre-Kayapó convidados, por exemplo, para gravação de cantos ou para fornecerem relatos associados aos objetos.

Nesse sentido, observamos o que parecia ser, inicialmente, um paradoxo curioso nas especulações dos interlocutores sobre possíveis origens de objetos antigos com os quais trabalhamos no acervo. Em muitos casos, de fato, o interlocutor começava sua apresentação sobre um determinado objeto com essas palavras: "essa peça aqui não é Kayapó. Os antigos guerreiros capturaram na guerra". Segundo nossa examinação dos mesmos objetos, pareciam ser peças tipicamente fabricadas pelos Mebêngôkre até os dias de hoje, como chocalhos, cestos e ornamentos corporais, entre outros. Dentro da lógica cultural de apropriação e resignificação assinalada anteriormente, no entanto, a possibilidade de o objeto ter sido capturado em uma expedição de guerra pelos antigos guerreiros o torna mais valioso, validando o *ethos* do guerreiro Mebêngôkre.

Esse fenômeno representa uma espécie de inversão do processo típico de autorrepresentação cultural, que Carneiro da Cunha (2009) chama de 'cultura com aspas': quando as sociedades querem afirmar sua legitimidade cultural perante 'outros' culturais, tendem a projetar formas de manifestação que os outros considerariam mais 'autênticas'. O uso por representantes indígenas de plumaria, pintura corporal e de outros elementos de decoração típica durante manifestações políticas é um exemplo de uma projeção de 'cultura com aspas', para fins de autoafirmação. Nas especulações dos interlocutores Mebêngôkre-Kayapó sobre a origem de muitos objetos

antigos no acervo, foi a projeção de 'inautenticidade' ("essa peça aqui não é Kayapó") quem afirmava a legitimidade e o valor do objeto como troféu de guerra.

A interação dos interlocutores com os objetos do acervo também levantou discussões sobre tratamentos diferenciados, reservados a objetos que pertencem a categorias indígenas distintas. Nas nossas tentativas de traduzir o conceito unificador de 'patrimônio', os interlocutores Mebêngôkre-Kayapó reconheciam conceitos distintos na própria língua, como os de 'herdado', 'roubado' e 'apropriado'. Também levantaram a distinção entre objetos de grande beleza (*mejtire*) ou importância (*mej kakrit*), em contraste com objetos 'comuns' ou de qualidade 'ruim' (*punure*).

Diferentemente da situação relativa a outros povos indígenas no mundo (Fontanieu, 2013; Roustan, 2014), por enquanto, o assunto da repatriação não figura atualmente como uma prioridade para os Mebêngôkre-Kayapó. Essa diferença certamente pode ser entendida dentro da lógica cultural que estrutura a relação desse povo com a sua cultura material, e com a sua história de colonização e assimilação relativamente recente, mas pode também ser um reflexo da relação histórica de colaboração que ele mantém com o Museu Goeldi através de várias gerações, a tal ponto que os Mebêngôkre-Kayapó consideram que a instituição lhes pertence (López Garcés et al., 2014). À diferença do fascínio museológico pelas peças mais raras e antigas, para os Mebêngôkre-Kayapó, beleza e valor não estão nos 'objetos velhos' (*maja tum*) em si, se não na sua habilidade de fabricar peças novas e renovar a sua cultura material no presente, bem como na capacidade que possuem de se apropriar e se empoderar de novos objetos e conhecimentos de culturas alheias, ficando, assim, mais 'belos' e mais 'fortes'.

O projeto de etnomuseologia também envolveu idas a campo, para verificar continuidades ou rupturas da cultura material ao longo do século que é coberto por coleções Mebêngôkre-Kayapó no acervo. Em alguns casos, foi observada uma substituição de materiais, por exemplo, o uso frequente de miçangas de plástico ou

de vidro na atualidade, sendo que sementes ou conchas foram usadas no passado; o uso de fibras de plástico no lugar de fibras vegetais na cestaria ou até na plumaria (Robert, 2011). Como já foi evidenciado em vários aspectos pertinentes a povos Jê, e em particular aos Mebêngokrê-Kayapó, incorporações e apropriações não refletem assimilação ou 'perda cultural', se não a própria forma de renovação da sociedade (Carneiro da Cunha, 1993; Cohn, 2006). No campo da cultura material, novos objetos ou materiais são usados para fabricar as mesmas categorias de objetos e para construir e manter vivas as mesmas relações sociais.

Esse fenômeno foi destacado no grande interesse dos Mebêngôkre-Kayapó em registrar, filmar e editar, eles mesmos, em DVD, cerimônias tradicionais (Figura 4), assim como outros eventos culturais interétnicos, como encontros políticos, jogos indígenas e concurso de beleza (Shepard Jr.; Pace, 2012; Demarchi, 2017). As lideranças explicaram que as filmagens estão sendo feitas 'para os netos', ou seja, para guardar a memória das tradições para o futuro, e os DVD (principalmente de cerimônias e de festas comunitárias) circulam de forma intensa entre as aldeias. Com certeza, essa circulação de produções Mebêngôkre-Kayapó faz parte de um processo autóctono de conservação e de 'patrimonialização' da própria cultura. Mas o interesse em filmar cerimônias tradicionais e em produzir vídeos em



Figura 4. Cineasta Tatajere Kayapó registrando festival das mulheres, na aldeia Turedjam. Foto: Glenn H. Shepard Jr. (2010).

DVD o mais rápido possível, para divulgar os eventos para outras aldeias, também funciona como estratégia de aumentar o prestígio da aldeia e de seus líderes, de acordo com a economia tradicional de prestígio e com a riqueza cerimonial (Fisher, 2000; Gordon, 2006). Em outras palavras, a nova mídia digital está passando por um processo de 'indigenização' (Ginsburg, 2002; Pace et al., no prelo).

No todo, os Mebêngôkre-Kayapó apresentam uma rica cultura material associada a sistemas rituais e conceituais complexos sobre a relação entre objetos e pessoas, os quais oferecem oportunidades excepcionais para explorar novos conceitos de museologia e patrimônio cultural. Ao analisarmos conjuntamente a coleção com os próprios interlocutores, demos prioridade à documentação do acervo, usando o vernáculo da língua Mebêngôkre sobre categorias de objetos e identificação de matéria-prima. Os interlocutores ainda mantêm alto grau de continuidade em relação às tradições e à cultura material preservada no acervo. Com poucas exceções, os tipos de objetos encontrados nas coleções mais antigas mantêm-se na vida cotidiana observada nas próprias aldeias. O povo Mebêngôkre-Kayapó colabora com pesquisadores do MPEG há mais de um século, mas o significado do Museu e de seu acervo para eles não representa principalmente um repositório de memória de 'coisas velhas', mas sim uma extensão de suas próprias posses e de sua capacidade de renovação cultural.

OBJETOS BANIWA ESQUECIDOS E A MEMÓRIA DO VOVÔ

A coleção etnográfica do alto rio Negro no acervo do MPEG reúne cerca de 700 objetos, incluindo aproximadamente 400 peças coletadas pelo renomado etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, que realizou levantamentos fundamentais na região, no início do século XX (Koch-Grünberg, 1909). Atualmente, o alto rio Negro é território de 22 etnias nativas diferentes, incluindo Baniwa, Coripaco, Tukano, Tuyuka, Desana, Hupda (Maku), Baré, entre outros grupos que mantêm

complexas redes de interação cultural, econômica e política (Nimuendajú, 1950; Ribeiro, 1995; Cabalzar; Ricardo, 1998). Apesar da alta diversidade linguística, a exogamia obrigatória da maioria dos grupos garante alto grau de intercâmbio e de contato entre as diversas etnias, resultando em um complexo cultural e de cultura material amplamente compartilhado entre vários grupos (Jackson, 1983).

Dentro da diversidade de povos indígenas no alto rio Negro representados no acervo, um grupo de indígenas Baniwa foi convidado para participar neste projeto, devido ao histórico de colaboração iniciada em 2001 entre o coordenador do projeto, Glenn Shepard, e lideranças e pesquisadores da Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) (Shepard Jr. et al., 2004). Os Baniwa, como seus vizinhos linguísticos e geográficos próximos, os Coripaco, da Colômbia, e os Warekenai, da Venezuela (Hill, 1993), pertencem à família cultural-linguística Arawak, o tronco que teve a maior dispersão geográfica na América do Sul nos tempos pré-coloniais, maior mesmo que as línguas Quechua, associadas ao Império Inka (Aikhenvald, 2012). Os povos de fala Arawak são especialmente associados ao sedentarismo agrícola, sistemas de hierarquia política, social e ritual, redes de intercâmbio interétnico e uma tendência a evitar a guerra endêmica entre falantes das mesmas línguas ou de línguas estreitamente aparentadas (Santos-Granero; Hill, 2002).

Os Baniwa e outros povos da região do alto rio Negro estão inseridos em um processo de contato com a sociedade europeia há mais de três séculos (Wright, 1998; Andrello, 2006b). Tanto a história oral do povo Baniwa quanto os documentos históricos indicam uma longa e violenta trajetória de contatos entre os colonizadores 'brancos' e os Baniwa, e seus vizinhos indígenas do alto rio Negro (Wright, 1998). Durante o século XVIII, os Baniwa faziam parte dos 'descimentos' forçados de indígenas do rio Negro, que foram levados como mão de obra escrava para Fortaleza da Barra (atual cidade de Manaus) e Belém. Além da violência e da exploração econômica, os Baniwa e outros povos do rio Negro foram dizimados

por doenças introduzidas, como sarampo. Mesmo assim, eles mantiveram uma ativa resistência às incursões militares e comerciais no alto rio Negro, e alguns dos 'descidos' conseguiram fugir e voltar para as suas terras de origem, onde tentaram reconstruir uma sociedade, na virada do século XIX (Wright, 2005). Por volta de 1850, surgiram, entre os Baniwa e outros povos vizinhos, movimentos messiânicos, que resistiam à exploração e à violência dos brancos contra os índios (Wright, 1992, 1998). Profetas indígenas desta época misturaram elementos simbólicos e discursivos da religião cristã (a cruz como símbolo do sofrimento; as mensagens sociais de Jesus Cristo; os poderes de cura do messias) com a mitologia do herói cultural Jurupari/Kuwait e os rituais associados (iniciação masculina; o culto das flautas sagradas; o ritual do chicote). O profeta Baniwa Venancio Kamiko ministrava grandes cerimônias nas quais entrava em um estado de transe (sofria de catalepsia). Pregava a prática do jejum e a rejeição de relações sociais e econômicas com os brancos como caminho para a salvação (Wright, 1992).

A chegada da época da borracha, ao final do século XIX, trouxe uma nova onda de violência e de exploração para o povo Baniwa (Wright, 2005). O Içana e seus afluentes ficaram sob o controle de um comerciante espanhol, Dom Germano Garrido y Otero, conhecido na época como o 'Rei do Içana' (MacCreagh, 1985). Os Baniwa resistiram a essas incursões e, portanto, eram considerados índios 'bravos'. Com o colapso do preço internacional da borracha, em 1912, houve redução da influência do 'Rei do Içana' e aumento de atuação das missões católicas salesianas. Nos anos 1920, surgiu um novo profeta entre os Baniwa, Uétsu, filho do falecido profeta Kamiko, tentando reestabelecer a ordem social e moral (Wright, 2005).

Na década de 1940, após a morte de Uétsu, a missionária evangélica norte-americana Sophie Müller, da Missão Novas Tribos, chegou ao rio Içana e ativou um novo movimento messiânico entre os Baniwa (Wright, 1992; Boyer, 2001). Diferentemente dos profetas Baniwa, Sophie pregava o abandono total dos elementos rituais

tradicionais, como o xamanismo, as festas comunitárias de caxiri (bebida de mandioca fermentada), o culto das flautas sagradas e os rituais de iniciação masculina. A fratria (um tipo de clã exógamo) Baniwa dos Walipere-dakenai aderiu de forma maciça a mensagem transformadora de Sophie, considerando-a um novo messias (Wright, 1998, 1999, 2005). Assustados com o sucesso da missionária americana, os padres salesianos intensificaram a sua presença na região dos rios Içana e Aiary, levando a atual divisão religiosa às diferentes regiões e fratrias Baniwa: as comunidades 'crentes' da fratria Walipere-dakenai, do médio Içana e Cuiary, e as comunidades católicas das fratrias Hohodene e Dzauinai, no Aiary e baixo Içana. Tanto a evangélica Sophie quanto os salesianos proibiram o xamanismo e a vida ritual tradicional, descartando no rio ou levando embora elementos importantes da cultura material, como as flautas sagradas e os objetos xamânicos (Shepard Jr., 2012). Aparentemente, todavia, a proibição ficou mais internalizada entre os Baniwa evangélicos, que até hoje resistem a tentativas de recuperação destes elementos culturais perdidos, enquanto entre as comunidades católicas houve a persistência oculta de alguns aspectos e maior interesse de resgate cultural nos dias de hoje (Shepard Jr., 2011a).

Como os Mebêngôkre-Kayapó, os Baniwa mantêm uma forte presença no cenário da política indígena no Brasil. No caso dos Baniwa, essa projeção vem principalmente via projetos políticos e econômicos de sua autoria, em parceria com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e o Instituto Socioambiental (ISA), a exemplo de "Arte Baniwa", uma marca de artesanato indígena, que fornece seus produtos em lojas de alto padrão nas principais capitais brasileiras (Ricardo; Martinelli, 2000), entre outros projetos educacionais, culturais e econômicos (Mathias, 2009).

Os Baniwa e, especialmente, os grupos atingidos pelo trabalho de missionários evangélicos a partir dos anos 1950 (Wright, 1998; Boyer, 2001) passaram por uma forte ruptura cultural, com perda de grande parte da vida ritual

e da cultura material associada durante o período que separa a época das coletas históricas de Koch-Grünberg, no início do século XX, e a atualidade, a exemplo de objetos rituais associados ao xamanismo, à autoridade tradicional dos chefes e ao culto às flautas sagradas, bem como os associados a rituais de iniciação masculina, o Jurupari ou Kowai (Koch-Grünberg, 1909; Hugh-Jones, 1980; Hill, 1993; Wright, 1998). Estes e outros aspectos da vida ritual e da cultura material foram fortemente reprimidos por missionários salesianos e evangélicos, ao longo do século XX (Wright, 1998; Andrello, 2006b). Várias categorias de objetos rituais e de ornamentos corporais Baniwa não são fabricadas há mais de duas gerações, de tal forma que os colaboradores Baniwa que visitaram o MPEG estavam vendo pela primeira vez alguns objetos, os quais eram importantes na vida ritual e na tradição oral da região e sobre os quais eles só tinham ouvido falar: braceletes feitos de pelo de macaco, cocares rituais, tangas decoradas e colares de pingente de quartzo (Figura 5).

No entanto, tecidos e cestos utilitários e decorativos feitos de fibras de arumã (*Ischnosiphon* spp.) representam outro aspecto característico da cultura material do rio Negro que continua ocupando um lugar central na vida econômica e cultural deste lugar (Ribeiro, 1980; Ricardo; Martinelli, 2000). Objetos utilitários feitos de arumã, tais como tipti (espremedor de massa de mandioca), peneiras, abanos, balaios e cestos de diferentes formas e tamanhos, são peças indispensáveis na economia de subsistência, principalmente na preparação de alimentos à base de mandioca. Cestos decorados com ricos desenhos gráficos são comercializados por artesãos da região há décadas (Ricardo; Martinelli, 2000). Os Baniwa e outros povos deste local foram pessoalmente visitados pelo etnólogo Koch-Grünberg, durante suas viagens de coleta, entre os anos de 1903-1905.

Tivemos menos oportunidade de trabalhar com os interlocutores Baniwa, devido ao alto custo de deslocamento do alto rio Negro até Belém. Portanto, nossas observações diretas são baseadas apenas em uma semana de trabalhos desenvolvidos no acervo, em novembro de 2011, com



Figura 5. Visita de Luiz Laureano da Silva, 'mestre de danças e de música' Baniwa, ao acervo. Foto: Glenn H. Shepard Jr. (2010).

somente três visitantes, em comparação com quatro visitas de mais de dez diferentes interlocutores Mebêngôkre-Kayapó. Mesmo assim, foi possível observar uma série de percepções e de atitudes dos visitantes Baniwa em relação à instituição e aos objetos guardados no acervo, que, de modo geral, representava forte contraste com relação à experiência com os Mebêngôkre-Kayapó.

Como os Mebêngôkre-Kayapó, os Baniwa atribuíam fortes características subjetivas aos objetos presentes no acervo, mas a subjetividade dos objetos atribuída pelos Baniwa não estava relacionada ao perigo espiritual dos objetos ou a seu pertencimento a inimigos tradicionais, como era o caso dos objetos Irã Amranh para os Mebêngôkre-Kayapó. Entrando no acervo durante os trabalhos, Luiz Laureano da Silva, considerado um 'mestre Baniwa de músicas e de danças', falava: "Aqui está o vovô!" ou "Olá, vovô!"; e, na hora de sair do acervo, "Tchau, vovô!". Os objetos no conjunto ritual Baniwa, como no caso de outros grupos indígenas da região, são associados a linhagens patrilineares, guardados em cestos especiais, em forma de baú, e passados de geração em geração (Hugh-Jones, 1980; Hill, 1993; Wright, 1998; Andrello, 2006a, 2006b). À diferença dos interlocutores Mebêngôkre-Kayapó, que mostram um receio inicial em tocar nos objetos sem proteção física ou espiritual, os Baniwa tratavam os objetos do acervo com um sentimento de

carinho e até de cobiça, com vontade de tocar, manusear ou vestir os objetos 'do vovô', que ainda lhe pertencem, via as relações de patrilineagem.

Uma exceção a essa relação positiva com os objetos no acervo aconteceu quando viram uma imagem de flautas sagradas Kowai, coletadas por Koch-Grünberg, atualmente depositadas na Europa (Koch-Grünberg, 2005). Pensando inicialmente que o acervo do MPEG também mantinha um exemplar da flauta Kowai, mostraram um claro sentimento de raiva com a profanação de um objeto tão sagrado e importante, somente revelado aos iniciados em contexto cerimonial e proibido de ser visto por mulheres e pessoas não iniciadas. Um dos interlocutores falou, emocionado, "Se tivesse uma flauta aqui, a gente ia queimar". Apesar deste caso específico, na finalização da visita, os interlocutores Baniwa falaram com gratidão sobre a felicidade em saber que o 'governo' tinha guardado esses objetos em bom estado de conservação durante tanto tempo, pois, certamente, de outra forma teriam sido perdidos, destruídos ou deteriorados. Mesmo assim, ficou claro, tanto no trabalho no acervo quanto nas entrevistas realizadas em campo, que eles consideram que os objetos foram levados, comprados ou até roubados: "O nosso vovô não sabia o valor das coisas, deve ter vendido por um pouco de sal".

Os interlocutores Baniwa mostraram um interesse especial nos chicotes rituais coletados por Koch-Grünberg, análogo ao interesse especial dos Mebêngôkre em relação às bordunas Irã Amranh. Chicotes feitos de fibra de arumã são usados nos rituais de iniciação masculina, onde os homens se desafiam com chicotadas recíprocas, para dar vazão a tensões sociais e mostrar sua atitude estoica frente à dor. O *tsiaali kantsa*, 'homem verdadeiro' na língua Baniwa, deve aguentar a fome do jejum, a dor do chicote e outras privações durante o período de clausura ritual, para ser um homem forte, mas também para ganhar apreciação

do sofrimento por parte do outro e, portanto, criar solidariedade social. Existem diferentes tipos de matérias e uma classificação descritiva extensa dos diferentes nós que podem ser incluídos durante a fabricação do chicote para ter efeitos mais ou menos dolorosos nas suas vítimas. Por exemplo, mencionaram um tipo de chicote que inclui a ponta do rabo de arraia, o qual pode ter resultados fatais. Durante uma das expedições a campo, mestre Luiz e outros anciões realizaram uma oficina de fabricação de chicotes, para demonstrar as diferentes técnicas e os distintos materiais. Os chicotes foram logo usados em uma cerimônia de iniciação masculina, realizada pela primeira vez em quase trinta anos com os homens jovens da comunidade (Shepard Jr., 2011a).

À diferença dos Mebêngôkre-Kayapó, existe grande interesse em repatriação de objetos etnográficos entre os Baniwa e outros grupos indígenas do alto rio Negro. Os interlocutores Baniwa citaram o exemplo dos Tuyuka da mesma região, que, em um episódio muito comentado durante as idas a campo, em 2010 e 2012, recuperaram objetos rituais antigos de um museu dos padres salesianos, em Manaus. Segundo o relato contado em campo, os Tuyuka viram os objetos expostos de forma errada no Museu: um cinto de dentes era exposto como se fosse um colar. Além disso, lembravam, pela tradição e história oral, que os padres haviam falado sobre os objetos serem um 'pecado', por isso os tinham levado, mas hoje estavam cobrando ingresso para visita ao museu. Com esses elementos, os Tuyuka exigiram a repatriação dos objetos, que voltaram a ser usados em rituais no alto rio Negro. Existe, portanto, um grande desafio no diálogo intercultural com os Baniwa e outros grupos do alto rio Negro em manter a integridade física das coleções de Koch-Grünberg, que são antigas e frágeis, e ao mesmo tempo aceder ao interesse deles em ter contato e conhecimento sobre essas coleções⁴.

⁴ Há um projeto em andamento, sob a coordenação de Renato Monteiro Athias, intitulado "Deslocamentos e objetos vivos dos índios do rio Negro em museus", que desde 2014 tem estudado os deslocamentos de grupos específicos de objetos de usos xamânicos dos povos indígenas da região do alto rio Negro em museus que se localizam fora dessa região.

Durante uma viagem de campo ao rio Negro, em 2012, após o trabalho no acervo do MPEG, foi realizada uma atividade de 'repatriação digital' preliminar (Figura 6), deixando um registro fotográfico digital completo do acervo Koch-Grünberg no Museu, coletado entre os Baniwa em cada comunidade visitada, sendo esta atividade geralmente encarregada ao professor da escola indígena (Shepard Jr., 2012). Em cada comunidade, nos reunimos com as lideranças para mostrar as peças do acervo Baniwa e fazer entrevistas sobre o nome, o uso e a fabricação delas. Foi reforçada a observação de que as mais importantes peças rituais tinham sido perdidas há muitas décadas. Alguns poucos ainda sabiam fabricar certas peças. Na comunidade



Figura 6. Repatriação digital do acervo Baniwa no rio Ayari, alto rio Negro. Foto: Glenn H. Shepard Jr. (2012).

de Camarão, no rio Ayari, junto com a festa de iniciação, os mais velhos realizaram uma oficina para ensinar aos mais jovens a fabricação de cocares, chicotes e de outras peças usadas no ritual. O reencontro de imagens de peças antigas despertou interesse, tanto de jovens quanto de velhos, em fabricar as peças e usá-las nos rituais. Um homem, ao ver a fotografia de um colar de cilindro de quartzo (*dzunui*; Figura 7), lembrou que tinha guardado um cilindro de mesma natureza, mas sem a corda que o ata ao pescoço. Mostrou a peça à equipe (Figura 8), e registrou o arranjo de dentes de onça na fotografia da peça guardada no MPEG, para poder fazer um colar semelhante ao que tinha herdado do pai (Shepard Jr., 2012). Encontramos renovado interesse na prática de pajelança em algumas comunidades e concomitante interesse em ver como eram os equipamentos dos pajés guardados no acervo do Museu.

O diálogo com os Baniwa provocou questionamentos quanto à prática de museologia e uma série de reflexões sobre as rupturas, além das continuidades, com o passado. O intuito do nosso diálogo é o de incentivar um tipo de repatriação que seria mais 'virtual' do que 'física', tomando em conta a fragilidade das peças, incentivando, assim, a produção de novas peças baseadas nos objetos guardados em acervo. Considerando-se o sentimento



Figura 7. Os colares de cilindro de quartzo e de dentes de onça foram os objetos mais admirados durante o trabalho de repatriação digital. Foto: Glenn H. Shepard Jr. (2012).



Figura 8. “Meu pai tinha um desses!”: *Dzunui* (cilindro de quartzo) encontrado em uma das comunidades Baniwa visitadas. Foto: Glenn H. Shepard Jr. (2012).

de pertencimento dos objetos implícito na atitude dos interlocutores e um expresso desconforto com o contexto colonial da aquisição deles, em especial peças consideradas sagradas, o acervo precisa se preparar para futuras demandas de acesso aos objetos e, talvez, solicitações de repatriação.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Eduardo Viveiros de Castro (2004) destaca o método de ‘equivocação controlada’ na etnologia contemporânea, que envolve examinar os embates e as ramificações profundas de conceitos indígenas e de seus múltiplos desafios por meio do poder analítico de conceitos filosóficos e científicos ocidentais. Os trabalhos focados nos povos Mebêngôkre-Kayapó e

Baniwa sobre as respectivas coleções etnográficas no acervo do MPEG mostram diferenças entre conceitos museológicos e indígenas sobre os objetos, que questionam os processos de musealização e de patrimonialização efetuados pelas instituições museais. A mais forte manifestação desse embate foi a raiva expressada pelos interlocutores Baniwa, quando suspeitavam de que poderia haver uma flauta sagrada Kowai no acervo do MPEG (a qual não há, de fato). Por outro lado, a diversidade de conceitos sobre os objetos na língua Mebêngôkre-Kayapó (herdado/roubado/apropriado; importante/comum) não é considerada no rótulo único de ‘patrimônio’ de uso comum, segundo o jargão museológico. Como já vem sendo considerado no âmbito da etnologia, na Amazônia (Viveiros de Castro, 2004; Santos-Granero, 2009; Silva; Gordon, 2011), os conceitos Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa sobre os objetos consideram o *status* subjetivo, e não só material, dos mesmos; os objetos possuem agência, podendo transmitir as características de seus ‘donos’, causando doenças, entre outros efeitos.

A apreciação e o respeito pelos conceitos e percepções indígenas enriquecem e dinamizam a prática museológica, ao mesmo tempo em que implicam desafios no campo museal. No caso dos Baniwa, o entusiasmo em manusear os objetos cria um dilema entre as práticas de conservação e o respeito aos povos que deram origem a eles. Além das notáveis diferenças entre conceitos indígenas e científicos, também observamos diferenças nas formas com que os dois povos indígenas relacionavam-se com os objetos musealizados. As diferenças são complexas, mas são também relativas, e podem ser entendidas como produtos tanto de elementos inerentes a cada cultura quanto via apreciação de diferentes fatores exógenos, a exemplo da experiência colonial, dos históricos de contato, da evangelização e das relações históricas com as instituições museais.

Ambos os grupos, como todos os povos indígenas das Américas, passaram por experiências de violência física e simbólica, exploração econômica e dizimação por doenças nos seus contatos históricos com os colonizadores europeus. Na região do alto rio Negro, o povo Baniwa vem sofrendo

os impactos do contato desde o início do século XVIII, com forte repressão de tradições religiosas feita por missionários cristãos de diferentes denominações. O resultado foi uma grande perda do repertório ritual e dos objetos associados, entre os Baniwa e outros grupos indígenas do alto rio Negro, criando necessidade de um verdadeiro trabalho de 'resgate cultural'. Apesar da forte dizimação dos Mebêngôkre-Kayapó durante o século XX e da extinção demográfica de grupos aparentados, como os Kayapó meridionais e os Irã-Amranh, no século XIX ou antes, os Mebêngôkre de hoje mantêm grande parte da vida cerimonial e a cultura material associada. Portanto, o trabalho no acervo não tinha o mesmo carácter de 'resgate', como entre os Baniwa.

Além de tais fatores exógenos, identificamos alguns elementos culturais inerentes, que parecem estruturar diferentes formas de lidar com a própria cultura material. Por exemplo, para os Baniwa, os objetos no acervo eram tratados com bastante intimidade, considerados (e de fato, em alguns casos, eram literalmente) objetos 'do vovô'. Pela lógica patrilineal cultural, estes continuam pertencendo aos Baniwa de hoje, como patrimônio herdado, situação que implica o direito de manuseio e de uso continuado. Já no caso dos Mebêngôkre-Kayapó, os objetos dos Irã Amranh são bem mais próximos à ideia de objetos do 'inimigo do vovô', sendo, assim, vistos de forma mais circunspecta, como troféus de guerra, que podem apresentar perigos espirituais.

A história das transformações culturais Baniwa parece seguir uma lógica messiânica de escolhas, transformações e reestruturações drásticas em momentos críticos, dinâmica também presente na história oral, onde várias etapas mitológicas e históricas são marcadas por abruptas transformações e descontinuidades (Wright, 1998). Por exemplo, um mito Banizwa relata como as mulheres capturaram as flautas sagradas, invertendo os princípios sociais básicos; com a recaptura das flautas pelos homens, a estrutura social foi revertida (Wright, 1998). A conversão massiva de algumas comunidades Baniwa para a religião evangélica, sob a liderança espiritual da missionária Sophie

Miller, parece obedecer a uma mesma dinâmica, em reação a novas forças históricas. Ainda que os movimentos messiânicos do século XIX tivessem um carácter mais sincrético, as repetidas e violentas incursões de forças militares, econômicas e religiosas em território Baniwa finalmente levaram a uma conversão massiva, com total abandono dos rituais de iniciação e de pajelança. Já no caso dos Mebêngôkre-Kayapó, observamos uma dinâmica diferente, na qual a incorporação de elementos novos é um constante processo de transformação via apropriação e ressignificação de novos objetos, conhecimentos e elementos rituais na lógica de prestígio e de guerra. A dinâmica cultural inerente foi possível devido a uma história de contato único, então, é difícil separar exatamente o que é inerente ou exógeno. Nessa perspectiva, os objetos rituais Baniwa no acervo representariam um passado despossuído, que precisa ser recuperado. Já no caso Mebêngôkre, são objetos apropriados e ressignificados nos tempos de guerra e, portanto, ainda possuídos pelos antepassados.

A colaboração com interlocutores Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa, além de redefinir e melhorar a sistematização da documentação sobre os objetos etnográficos, também treinou consultores indígenas em técnicas de documentação cultural, usando novas tecnologias digitais. Por sua parte, esses novos conhecimentos e tecnologias contribuíram para processos de revalorização e reinvenção cultural, próprios de cada etnia. No seu espírito mais amplo, o projeto vem provocando reflexões críticas sobre a relação dos povos indígenas com sua cultura material musealizada e sobre os processos históricos que lhes separam ou lhes juntam com os objetos preservados em acervos etnográficos. Finalmente, o método de 'equivocação controlada' (Viveiros de Castro, 2004) mostrou-se eficaz em destacar diferenças não somente entre os conceitos indígenas e museológicos ou científicos, mas também distinções culturais na relação de cada povo com seus objetos (e sujeitos) musealizados e patrimonializados: diferenças que demandam explicações complexas e, esperamos, não equivocadas.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a colaboração dos seguintes interlocutores indígenas que participaram do projeto em diferentes fases: Akiaboro Kayapó, Axuape Kayapó, Bepko Kayapó, Bepkroky Kayapó, Bepkamrire Kayapó, Bepunu Kayapó, Irepro Kayapó, Piorero Kayapó, Kaikware Kayapó, Mokuka Kayapó, Mro'ó Kayapó, Pymare Kayapó, Takanhikwa Kayapó, Tatajere Kayapó; Armindo Feliciano Brazão, Lauriano da Silva Miguel, Luiz Laureano da Silva, Moises Luiz da Silva. Agradecemos a participação dos técnicos da Reserva Técnica Curt Nimuendajú do Museu Goeldi: Ruth Cardoso, Fábio Jacob e Suzana Primo dos Santos em todas as etapas de pesquisa. Alegria Benchimol do Museu Goeldi contribuiu para a revisão da proposta de pesquisa original ao CNPq, partes do qual foram adaptados na introdução do artigo. Também agradecemos a Roseleide Gomes Costa e Ellisson Cleyton Santos, da Área de Linguística do Museu Goeldi, por seu trabalho nas oficinas de vídeo. Reconhecemos a valiosa contribuição do Instituto Socioambiental, da Associação Floresta Protegida e das sedes regionais da FUNAI em Tucumã, PA e São Gabriel da Cachoeira, AM em questões logísticas em campo. Os comentários de dois revisores anônimos foram fundamentais para a revisão final do manuscrito. As pesquisas foram financiadas pelo IRD da França e o CNPq do Brasil (Proc. 478393/2009-1). As pesquisas foram autorizadas pela FUNAI (Proc. 2459/2009). Dedicamos este trabalho à memória do falecido cacique Mro'ó Kayapó, um dos principais instigadores da concepção do projeto desde o início, um aliado em todas as etapas de sua realização e uma inspiração para seu povo.⁵

REFERÊNCIAS

ABREU, R. Tal antropologia, qual museu? In: ABREU, R.; CHAGAS, M. D. S.; SANTOS, M. S. (Ed.). **Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 138-178.

AIKHENVALD, A. Y. Languages of the Amazon: a bird's-eye view. In: AIKHENVALD, A. Y. (Ed.). **Languages of the Amazon**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1-67.

ANDRELLLO, G. L. Conhecimento tradicional como patrimônio imaterial: mito e política entre os povos indígenas do rio Negro. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 42-44, jan.-mar. 2008.

ANDRELLLO, G. L. Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre patrimônio cultural com os índios do Uaupés. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 185-207, anual 2006a.

ANDRELLLO, G. L. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: Editora UNESP/Instituto Socioambiental, 2006b.

ARNAUD, E.; ALVES, A. R. A extinção dos índios Kararãô (Kayapó) - Baixo Xingu, Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Nova Série, Antropologia**, Belém, n. 53, p. 1-19, jun. 1974.

BENCHIMOL, A. **Informação e objeto etnográfico: percurso interdisciplinar no Museu Paraense Emílio Goeldi**. 2009. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

BENNETT, T. **The Birth of the Museum**. London: Routledge, 1995.

BENSA, A. **Después de Lévi Strauss: por una antropología de escala humana; una conversación con Bertrand Richard México**, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.

BILHAUT, A.-G. Des boucliers contre l'oubli. Visite au musée et réappropriation du patrimoine zápara. **PROA**, Campinas, v. 1, n. 4, p. 1-18, 2013. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2355/1757>>. Acesso em: 20 maio 2017.

BOYER, V. Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants: Sofia et ses successeurs. **Ateliers de Caravelle**, Toulouse, n. 18, p. 83-99, 2001.

CABALZAR, A.; RICARDO, C. A. **Povos indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira**. São Paulo; São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental (ISA)/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Les études Gé. **L'Homme**, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 77-93, Trimestrielle 1993.

CAWELTI, J. G. America on display: the World's Fairs of 1876, 1893, 1933. In: JAHNER, F. C. (Ed.). **The age of industrialism in America: essays in social structure and cultural values**. New York: The Free Press, 1968. p. 317-363.

⁵ Ver Shepard (2015) para uma homenagem detalhada.



- CHAGAS, M. D. S. Em busca do documento perdido: a problemática da construção teórica na área da documentação. **Cadernos de Sociomuseologia**, n. 2, p. 29-47, 1994.
- CHAVES, C. E. **Nas trilhas Irã Āmrānh**: sobre história e cultura material Mebêngôkre. 2012. 176 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.
- CHAVES, C. E. La force vient des serpents: la massue kayapo. In: VELTHEM, L. H.; VERSWIJVER, G.; OLIVEIRA, T. L. C. (Ed.). **Índios no Brasil**. Bruxelas: Ludion-Europalia Brasil, 2011. p. 98-99.
- CHAVES, C. E.; LÓPEZ GARCÉS, C.; ROBERT, P.; SILVA, R. **Oficina Mebêngôkre-Kayapó**: um encontro com os objetos do passado. Reserva Técnica Curt Nimuendajú. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2009.
- CLIFFORD, J. **The predicament of culture**: twentieth-century ethnography, literature, and art. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- COHN, C. **Relações de diferença no Brasil Central**: os Mebengokré e seus outros. 2006. 185 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- DEGLI, M.; MAUZÉ, M. **Arts premiers**: le temps de la reconnaissance. Paris: Gallimard, 1999.
- DEMARCHI, A. A Miss Kayapó: ritual, espetáculo e beleza. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 103, n. 1, p. 85-118, jan.-juin 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/ja.14981>.
- DIAS, N. Antropologia e museus: que tipo de diálogo? In: ABREU, R.; CHAGAS, M. D. S.; SANTOS, M. S. (Ed.). **Museus, coleções e patrimônios**: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 126-137.
- DIAS, N. Looking at objects: memory, knowledge in nineteenth-century ethnographic displays. In: ROBERTSON, G.; MASH, M.; TICKNER, L.; BIRD, J.; CURTIS, B.; PUTNAM, T. (Ed.). **Traveller's tales**: narratives of home and displacement. London: Routledge, 1994. p. 164-176.
- DUARTE, A. Nova museologia: os pontapés de saída de uma abordagem ainda inovadora. **Museologia e Patrimônio**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 99-117, jan.-jun. 2013.
- DUARTE, A. O museu como lugar de representação do outro. **Antropológicas**, Porto, n. 2, p. 121-140, anual 1998.
- EMPERAIRE, L.; ROBERT, P.; SANTILLI, J.; ELOY, L.; VELTHEM, L. H. van; KATZ, E.; LÓPEZ GARCÉS, C.; LAQUES, A.-E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. M.; ALMEIDA, M. Diversité agricole et patrimoine dans le moyen Rio Negro (Amazonie brésilienne). **Les Actes du Bureau des Ressources Génétiques**, Strasbourg, n. 7, p. 139-153, oct. 2008.
- FAULHABER, P. **Magüta Arü Inü**: jogo de memória - pensamento Magüta. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2003.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, out. 2008. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.
- FISHER, W. **Rainforest exchanges**: industry and community on an Amazonian frontier. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.
- FONTANIEU, G. La restitution des mémoires: une expérience humaine, une aventure juridique. **Le Journal de la Société des Océanistes**, Paris, n. 136-137, p. 103-118, semestrielle 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/jso.6884>.
- GALLOIS, D. O acervo etnográfico como centro de comunicação intercultural. **Ciências em Museus**, v. 1, n. 2, p. 137-142, 1991.
- GINSBURG, F. Screen memories: resignifying the traditional in indigenous media. In: GINSBURG, F.; ABU-LUGHOD, L.; LARKIN, B. (Ed.). **Media worlds**: anthropology on new terrain. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2002. p. 39-57.
- GONÇALVES, J. R. S. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônio. Rio de Janeiro: Garamond/IPHAN, 2007.
- GORDON, C. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- GOW, P. The Cayapó people of central Brazil: on the nature of two. **Anthropology of This Century**, Londres, n. 11, Oct. 2014. Available in: <http://aotcpress.com/articles/cayap-people-central-brazil-nature/>. Access in: 28 June 2017.
- HILL, J. D. **Keepers of the sacred chants**: the poetics of ritual power in an Amazonian society. Tucson: University of Arizona Press, 1993.
- HUGH-JONES, C. **From the milk river**: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia. New York: Cambridge University Press, 1980.
- JACKSON, J. E. **The fish people**: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KARP, I.; LAVINE, S. D. **Exhibiting cultures**: the poetics and politics of museum display. Washington: Smithsonian Institution, 1991.
- KOCH-GRÜNBERG, T. **Dois anos entre os indígenas**: viagens no Noroeste do Brasil 1903/1905. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.
- KOCH-GRÜNBERG, T. **Zwei Jahre unter den Indianern**: Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905. Berlin: Ernst Wasmuth A. G., 1909.
- LEA, V. **Riquezas intangíveis de pessoas partiveis**: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil central. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2012.
- LEA, V. Casas e casas Mebengokre (Jê). In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (Ed.). **Amazônia**: etnologia e história. São Paulo: USP/FAPESP, 1993. p. 265-284.

- LEA, V. **Nomes e nekrets Kayapó**: uma concepção da riqueza. 1986. 1128 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1986.
- L'ESTOILE, B. **Le goût des autres**: de l'Exposition Coloniale aux arts premiers. Paris: Flammarion, 2007.
- LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor; FRANÇOZO, Mariana; VAN BROEKHOVEN, Laura; KA'APOR, Valdemar. Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 12, n. 3, p. 713-734, set.-dez. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222017000300003>.
- LÓPEZ GARCÉS, C.; ROBERT, P.; COELHO, M. Pesquisas científicas em colaboração com povos indígenas: uma tradição de diálogos e inovações metodológicas no Museu Goeldi. In: VIEIRA, I.; MANN, P.; ARAÚJO, R. (Ed.). **Ambiente e sociedade na Amazônia**: uma abordagem interdisciplinar. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2014. p. 409-433.
- LÓPEZ GARCÉS, C.; ROBERT, P. **Investigaciones etnobiológicas entre los Mebêngôkrê – Kayapó**: de la actuación de Darrell Posey a las prácticas institucionales brasileñas contemporáneas. Trabalho apresentado no International Congress of Ethnobiology, Cuzco, Peru, junho de 2008.
- MACCREAGH, G. **White waters and black**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- MATHIAS, F. **Encontro de culturas**: dia 1, conhecimentos tradicionais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.
- MCSWEENEY, K.; ARPS, S. A “demographic turnaround”: the rapid growth of indigenous populations in lowland Latin America. **Latin American Research Review**, Pittsburgh, v. 40, n. 1, p. 3-29, Feb. 2005.
- MELATTI, J. C. Le, Vanessa R. Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 2, 263-267, jul.-dez. 2012.
- MENGET, P. Entre memória e história. In: NOVAES, A. (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p. 153-166.
- NIMUENDAJÚ, C. Reconhecimento dos rios Içãna, Ayarí e Uaupés. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 39, n. 1, p. 125-182, janv.-juin 1950.
- OLIVEIRA, J. P. Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização dos estados-nações. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 27-34, anual 1996.
- OLIVEIRA, A. E.; HAMÚ, D. (Ed.). **Ciência Kayapó**: alternativas contra a destruição. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1992.
- PACE, R.; SHEPARD JR., G. H. Kiabieti Mentuktire and Terence Turner: a legacy of Kayapó filmmaking. In: PACE, R. (Ed.). **InDigital Latin America**: indigenous engagement with electronic and digital media. Nashville: Vanderbilt University Press. No prelo.
- PACE, R.; SHEPARD JR., G. H.; KOTTAK, K. Kayapó T.V.: an audience ethnography of televiewing in Turedjam village, Brazil. In: PACE, R. (Ed.). **InDigital Latin America**: indigenous engagement with electronic and digital media. Nashville: Vanderbilt University Press. No prelo.
- POSEY, D. A. **Kayapó etnoecology and culture**. London: Routledge, 2002.
- RAMOS, A. R. **Indigenism**: ethnic politics in Brazil. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- RIBEIRO, B. R. **Os índios das águas pretas**. São Paulo: Companhia das Letras/Universidade de São Paulo, 1995.
- RIBEIRO, B. R. **A civilização da palha**: a arte do trançado dos índios do Brasil. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1980.
- RIBEIRO, B. R.; VELTHEM, L. H. van. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e do indigenismo. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (Ed.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992. p. 103-112.
- RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1970.
- RICARDO, C. A. **Povos indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2000.
- RICARDO, C. A.; MARTINELLI, P. **Arte Baniwa**: cestaria de arumã. São Paulo; /São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental (ISA); /São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), 2000.
- ROBERT, P. Káx, hotte de portage Kayapó: le plus beau panier des femmes. In: VELTHEM, L. H. van; VERSWIJVER, G. (Ed.). **Índios no Brasil**. Bruxelles: Musées royaux d'Art et d'Histoire/Ludion Editions, 2011. p. 83-85.
- ROBERT, P. Terre coupée. Recompositions des territorialités indigènes dans une réserve d'Amazonie. **Ethnologie Française**, Paris, v. 34, n. 1, p. 79-88, janv.-mars 2004. DOI: <http://dx.doi.org/10.3917/ethn.041.0079>.
- ROBERT, P.; LÓPEZ GARCÉS, C.; LAQUES, A.-E.; COELHO, M. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 7, n. 2, p. 339-369, maio-ago. 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000200004>.

ROBERT, P.; KAYAPÓ, A. **Voyages de plumes: les coulisses d'une exposition Kayapó**. Apresentação em Séminaire Muséologie, Sciences, Cultures et Sociétés, 23. Paris: Museum National d'Histoire Naturelle, 7 de dezembro de 2011.

ROBERT, P.; CHAVES, C. E.; LÓPEZ GARCÉS, C.; SILVA, R. **Mebêngôkre-Kayapó**: um encontro com os objetos do passado. Reserva Técnica Curt Nimuendajú. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2009.

ROUSTAN, M. De l'adieu aux choses au retour des ancêtres. La remise par la France des têtes maori à la Nouvelle-Zélande. **Socio-Anthropologie**, Paris, n. 30, p. 183-198, semestrielle 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/socio-anthropologie.2345>.

RYDELL, R. W. **All the World's a fair**: visions of empire at American international expositions, 1876-1916. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

SANTILLI, M. **Os brasileiros e os índios**. São Paulo: Editora SENAC, 2000. (Série Ponto Futuro, 1).

SANTOS-GRANERO, F. **The occult life of things**: native Amazonian theories of materiality and personhood. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

SANTOS-GRANERO, F.; HILL, J. D. **Comparative Arawakan histories**: rethinking language family and culture area in Amazonia. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 2002.

SAUMAREZ SMITH, C. Museums, artefacts and meanings. In: VERGO, P. (Ed.). **The new museology**. London: Reaktion Books, 1989. p. 6-21.

SCHWARTZMANN, S. The Panará: indigenous territory and environmental protection in the Amazon. In: DICUM, Greg (Ed.). **Local heritage in the changing tropics**: innovative strategies for natural resource management and control. New Haven: Yale School of Forestry and Environmental Studies, Yale University, 1995. p. 66-85. (Yale School of Forestry & Environmental Studies Bulletin, 98).

SHEPARD JR., G. H. A welcome of tears, and farewell to Chief Mro'o. **Notes from the Ethnoground**, Mar. 2015. Available in: <http://ethnoground.blogspot.com.br/2015/05/welcome-of-tears-farewell-Mroo.html>. Access in: 20 June 2017.

SHEPARD JR., G. H. Kaya-Pop: the brave new world of indigenous music in Brazil. **Anthropology News**, Oslo, v. 54, n. 6, p. 47-48, June 2013.

SHEPARD JR., G. H. Between the cross and the Pleiades: missionaries, museums and a Baniwa shaman's heritage. **Notes from the Ethnoground**, 31 Oct. 2012. Available in: <http://ethnoground.blogspot.com.br/search?q=+Between+the+cross+and+the+Pleiades>. Access in: 20 June 2017.

SHEPARD JR., G. H. Sacred flutes redux: cultural revival among the Baniwa of the upper Rio Negro. **Notes from the Ethnoground**, 23 Feb. 2011a. Available in: <http://ethnoground.blogspot.com.br/search?q=+Sacred+flutes+redux>. Access in: 20 June 2017.

SHEPARD JR., G. H. Might at the museum: indigenous people revisit their heritage at the Goeldi Museum. **Notes from the Ethnoground**, 29 June 2011b. Available in: <http://ethnoground.blogspot.com.br/2011/07/might-at-museum-indigenous-groups.html>. Access in: 20 June 2017.

SHEPARD JR., G. H. A sensory ecology of medicinal plant therapy in two Amazonian societies. **American Anthropologist**, Hoboken, v. 106, n. 2, p. 252-266, Apr.-June 2004. DOI: <http://dx.doi.org/10.1525/aa.2004.106.2.252>.

SHEPARD JR., G. H.; PACE, R. Through Kayapó cameras: a report from the field. **Anthropology News**, Oslo, v. 53, n. 4, p. 18, Apr. 2012.

SHEPARD JR., G. H.; SILVA, M. N. F.; BRAZÃO, A. F.; VELD, P. Arte Baniwa: sustentabilidade socioambiental de arumã no alto rio Negro. In: RICARDO, F. (Ed.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 129-143.

SILVA, F.; GORDON, C. (Org.). **Xikrin**: uma coleção etnográfica. São Paulo: EDUSP, 2011.

TURNER, T. Representation, politics, and cultural imagination in indigenous video: general points and Kayapó examples. In: GINSBURG, F.; ABU-LUGHOD, L.; LARKIN, B. (Ed.). **Media worlds**: anthropology on new terrain. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2002. p. 75-89.

TURNER, T. Os Mebêngôkre-Kayapó. História e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: Carneiro da Cunha, M. (Org.). **Historia dos Índios do Brasil**. São Paulo: Cia da Letras, 1998. p. 311-338.

TURNER, T. De cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (Ed.). **Amazônia**: etnologia e história. São Paulo: USP/FAPESP, 1993. p. 43-64.

TURNER, T.; TURNER-FAJANS, V. Political innovation and interethnic diplomacy: Kayapó resistance to the developmentalist state. **Anthropology Today**, Hoboken, v. 22, n. 5, p. 3-10, Oct. 2006.

VELTHEM, L. H. van. Objeto etnográfico, coleções e museus. In: SEMINÁRIO PROPRIEDADE INTELECTUAL E PATRIMÔNIO CULTURAL: PROTEÇÃO DO CONHECIMENTO E DAS EXPRESSÕES CULTURAIS TRADICIONAIS, 2005, Belém. **Anais...** Belém: MPEG/CESUPA, 2004. p. 71-77.



- VELTHEM, L. H. **O belo é a fera**: a estética da produção e a predação entre os Wayana. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/ Assírio & Alvim, 2003.
- VELTHEM, L. H.; TOLEDO, F. L.; BENCHIMOL, A.; ARRAES, R. L.; SOUZA, R. C. A coleção etnográfica do Museu Goeldi: memória e conservação. **MUSAS**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 121-134, anual 2004.
- VERSWIJVER, G. (Ed.). **Kayapó, Amazonie**: plumes et peintures corporelles. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1992.
- VERSWIJVER, G. Séparations et migrations de Mekrangnoti, groupe Kayapó du Brésil central. **Bulletin de la Société Suisse des Américanistes**, Genève, v. 42, p. 47-59, annuel 1978.
- VIDAL, L. A coleção etnográfica do Museu Goeldi: Memória e conservação. **MUSAS**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 121-134, anual 1992a.
- VIDAL, L. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, L. (Org.). **Grafismo Indígena**. São Paulo: Studio Nobel, 1992b. p. 143-190.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipiti**, San Antonio, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.
- WRIGHT, R. M. **História indígena e do indigenismo no alto rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.
- WRIGHT, R. M. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In: WRIGHT, R. M. (Ed.). **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: UNICAMP, 1999. p. 155-216.
- WRIGHT, R. M. **Cosmos, self and history in Baniwa religion**: for those unborn. Austin: University of Texas Press, 1998.
- WRIGHT, R. M. Guardians of the cosmos, Baniwa shamans and prophets: I. **History of Religions**, Chicago, v. 32, n. 1, p. 32-58, Aug. 1992.